

# ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

VOLUME 8  
NÚMERO 16  
(JAN./ABR.2021)

## Proposta Editorial

**ACENO – Revista de Antropologia do Centro-Oeste** é um periódico científico lotado no Departamento de Antropologia e vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso, que tem como propósito se constituir em um espaço permanente para o debate, a construção do conhecimento e a interlocução entre antropólogos e pesquisadores de áreas afins, do país e do exterior. Apesar de **ACENO** fazer referência ao Centro-Oeste, em seu título, ela não tem como único objetivo dar visibilidade a resultados de pesquisas científicas relativas às populações desta região, mas sim, se tornar um fórum que traduza a pluralidade de perspectivas teóricas e temáticas que caracterizam a antropologia na contemporaneidade. Igualmente, incentiva-se a publicação de artigos de cunho transdisciplinar, resultados de pesquisas que envolvam equipes interdisciplinares que estudam a diversidade da experiência humana.

Catálogo na Fonte. Elaborada por Igor Yure Ramos Matos. Bibliotecário CRB1-2819.

---

ACENO: Revista de Antropologia do Centro Oeste / Universidade Federal de Mato Grosso, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. V. 8, n. 16, Jan./Abr. 2021 – Cuiabá: ICHS/ Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2021.

Semestral.

Início: jan./jul. 2014.

Editores: Prof. Dr. Marcos Aurélio da Silva

Prof. Dr. Moisés Alessandro de Souza Lopes

ISSN: 2358-5587.

1. Ciências Sociais – Periódico. 2. Antropologia Social – Periódico. 3. Teoria Antropológica – Periódico. I. Universidade Federal de Mato Grosso. II. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. IV. Título.

CDU: 39(05)

---

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO**

Reitor: Evandro Aparecido Soares da Silva

**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**

Diretora: Marluce Souza Silva

**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA**

Chefe: Flávio Luiz Tarnovski

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

Coordenador: Moisés Alessandro de Souza Lopes

Vice-Coordenadora: Patricia da Silva Osorio

**EDITORES**

Marcos Aurélio da Silva

Moisés Alessandro de Souza Lopes

**COMITÊ EDITORIAL**

Marcos Aurélio da Silva

Moisés Alessandro de Souza Lopes

Sonia Regina Lourenço

Flávia Carolina da Costa

Patricia da Silva Osorio

**COMITÊ EDITORIAL JÚNIOR**

Danieli Priscilla Queiroz Gurka

Gleisson Roger de Paula

Heron Cristiano Mairink Volpi

Ivone Rodrigues dos Santos

Khala Anderson de Oliveira Gomes

Kesley Gabriel Bezerra Coutinho

Marcel Luiz de Paula Campos

Marina Garcia Lara

## **CONSELHO CIENTÍFICO**

Aloir Pacini – UFMT  
Andréa de Souza Lobo – UnB  
Carla Costa Teixeira – UnB  
Carlos Emanuel Sautchuk – UnB  
Carmen Lucia Silva – UFMT  
Clark Mangabeira Macedo – UFMT  
Deise Lucy Montardo – UFAM  
Edir Pina de Barros  
Eliane O’Dwyer – UFF  
Érica Renata de Souza – UFMG  
Esther Jean Langdon – UFSC  
Fabiano Gontijo – UFPA  
Flávio Luiz Tarnovski – UFMT  
Heloísa Afonso Ariano – UFMT  
Izabela Tamaso – UFG  
Juliana Braz Dias – UnB  
Luciane Ouriques Ferreira – FIOCRUZ/ENSP  
Luís Roberto Cardoso de Oliveira – UnB  
Márcia Rosato – UFPR  
Márcio Goldman – MN/UF RJ  
Marcos Aurélio da Silva – UFMT  
Maria Luiza Heilborn – IMS/UERJ  
Miriam Pillar Grossi – UFSC  
Moisés Alessandro de Souza Lopes – UFMT  
Patrice Schuch - UFRGS  
Patrícia Silva Osório – UFMT  
Paulo Rogers Ferreira – Université Laval  
Paulo Sérgio Delgado – UFMT  
Rafael José de Menezes Bastos – UFSC  
Sérgio Carrara – IMS/UERJ  
Sonia Regina Lourenço – UFMT  
Sueli Pereira Castro – UFMT

## **PROJETO GRÁFICO**

Marcos Aurélio da Silva – UFMT  
José Sarmento – UCDB  
Moisés Alessandro de Souza Lopes – UFMT  
Sonia Regina Lourenço – UFMT

## **CAPA**

José Sarmento – UCDB  
Marcos Aurélio da Silva – UFMT

**Sumário**Table of Contents  
Tabla de Contenido**Editorial 9****Dossiê Temático****Epistemologias, metodologias e questões éticas em pesquisas com abordagens em diversidades sexuais e de gênero**

Thematic Dossier: Epistemologies, methodologies, ethical issues and questions in research with approaches to sexual and gender diversity

Dossier Temático: Epistemologías, metodologías y cuestiones éticas en la investigación con enfoques de la diversidad sexual y de género

**Apresentação ao dossiê**Presentacion to the dossier  
Presentación al dossier*Estevão Fernandes, Mariane Pisani, Moisés Lopes, Simone Mestre (orgs.)***11****Diversidade sexual e de gênero, geo(necro)política e alternativas heterotópicas: um mundo melhor (ainda) é possível?**

Sexual and Gender Diversity, Geo(necro)Politics and Heterotopic Alternatives: Is a better world (still) possible?

Diversidad sexual y de género, geo (necro) política y alternativas heterotópicas: ¿Es (todavía) posible un mundo mejor?

*Fabiano Gontijo***15****O chapéu do Boto-Homem: uma breve análise sobre a diversidade sexual e gênero a partir das relações entre humanos, não-humanos e coisas na Amazônia**

The hat of the Boto-Man: a brief analysis of sexual and gender diversity based on the relations between humans, non-humans and things in the Amazon Basin

El sombrero del Boto-Hombre: un breve análisis sobre la diversidad sexual y de género basado en las relaciones entre humanos, no humanos y cosas en la Amazonía

*Igor Erick***41****Corpo e gênero a partir do perspectivismo e multinaturalismo ameríndio**Body and gender from the amerindian perspectivism and multinaturalism  
Cuerpo y género a partir del perspectivismo y multinaturalismo amerindio*Marcele Morais***61****Pensando a consciência coletiva de homens gays: um ensaio para decolonizar o corpo negro**Thinking gay men collective consciousness: a test to decolonize the black body  
Pensando la consciencia colectiva de los hombres gay: una prueba para descolonizar el cuerpo negro*Marcelo Chave Soares***77**

**Entre muros, pontes e fronteiras: teorias e epistemologias bissexuais**  
Between fences, bridges, and borderlands: bisexual theories and epistemologies  
Entre muros, puentes y fronteras: teorías y epistemologías bissexuales

Helena Mônaco

91

**(Re) Pensando violência de gênero e transfeminicídio como violação de Direitos Humanos**

(Re)Thinking gender-based violence and transfeminicide as a violation of Human Rights

(Re) Pensando la violencia de género y el transfeminicídio como una violación de los Derechos Humanos

Ana Luiza Pante, Miria do Nascimento de Souza, Estêvão Rafael Fernandes

107

**Transgeneridade e Santo Daime: as (im)possibilidades de uma busca espiritual ayahuasqueira**

Transgenerity and Santo Daime: the (im)possibilities of a spirituality search ayahuasqueira

Transgeneridad y Santo Daime: Las (im) posibilidades de una búsqueda de espiritualidad ayahuasqueira

Alana Pereira da Silva

119

**A História Oral de Vida como método desestabilizador nas pesquisas sobre sexualidade e gênero**

Oral Life History as a destabilizing method in research on sexuality and gender  
La Historia de Vida Oral como método desestabilizador en la investigación sobre sexualidad y género

Alexandre Ceconello Marinho

131

**Ética, pesquisa e sujeitos LGBTIA+: reflexões sobre o lugar e o posicionamento de quem escreve**

Ethical, research and LGBTIA+ individuals: Reflections on standpoint, and the writer's position

Ética, investigación y sujetos LGBTIA+: Reflexiones sobre el lugar y la posición de quien escribe

Luiz Paulo Ribeiro, Isabella Campos Freitas D'Ávila, Mariana Esteves da Costa

145

**Diálogos (im)pertinentes de uma ética em pesquisa: apostas e conexões teóricas insurgentes em um saber implicado**

(Im) pertinent dialogues of an ethics in research: insurgent theoretical bets and connections in an embodied / a represented know-how

Diálogos (im) pertinentes de una ética en investigación: apuestas teóricas insurgentes y conexiones en un saber hacer incorporado

Rogério Melo, Bárbara Brunini, Fernando Teixeira-Filho, Murilo Moscheta

159

**A narrativa de histórias de vida como recurso metodológico na pesquisa em psicologia**

The narrative of life stories as a methodological resource in research in psychology

La narrativa de historia de vida como recurso metodológico en la investigación psicológica

Ronaldo Alves dos Santos, Danielly Christina Mezzari, Fernando Silva Teixeira-Filho

171

**Bastidores de uma pesquisa: a (in)visibilidade dos prazeres, das sexualidades e dos gêneros na formação em psicologia**

Behind the scenes of a research: the (in)visibility of pleasures, sexualities and genres in qualification in psychology

Detrás de escena de una encuesta: la (in)visibilidad de los placeres, sexualidades y géneros en la formación en psicología

Danielle Jardim Barreto, William Siqueira Peres

185

## Artigos Livres

Free Articles  
Artículos Libres

- “Da fervorosa religião à geração de camisinhas nas mãos...”:  
narrando uma juventude interiorana**  
“From fervent religion beliefs to an entire generation with condoms at  
hands ...”: narrating a countryside youth”  
“De la religión ferviente a la generación de condones en las manos ...”:  
narrando una juventud campestre
- Jefferson Adriã Reis, Márcio Neman do Nascimento, Thiago Sanches, Moisés Lopes* **199**
- Narrativas de passabilidade e a segurança para transitar:  
transmasculinidades e saúde**  
Passing narratives and the safety to transit: transmasculinities and health  
Narrativas de pasabilidad y la seguridad para transitar: transmasculinidades y  
salud
- Rayssa Karla Dourado Porto, Marcos Aurélio da Silva, Sílvia Angela Gugelmin* **219**
- Privação de liberdade ou direitos: revisão integrativa sobre  
tuberculose no sistema penitenciário brasileiro**  
Deprivation of freedom or rights: integrative review of tuberculosis in the  
Brazilian penitentiary system  
Privación de libertad o derechos: revisión integradora de la tuberculosis  
en el sistema penitenciario brasileño
- Jaqueline de Almeida Moreira, Mario Ribeiro Alves* **231**
- A “cracolândia” de Campo Grande (MS) vista “da rua”:  
notas sobre fazer-cidade, biopolítica e territorialidade nas imediações  
da antiga rodoviária**  
The “crackland” from Campo Grande (MS) seen “by the street”: notes on  
making-city, biopolitics and territorialities close by the old bus terminal  
La “cracolândia” de Campo Grande (MS) mirada “desde la calle”: apuntes sobre  
hacer ciudad, biopolítica y territorialidad en las cercanías del terminal viejo
- Vladimir Eiji Kureda, Guilherme R. Passamani, Maria Eduarda Rodrigues da Silva* **245**
- A criança e um mundo todo vivo: composições de escritas para  
pensar a educação**  
The child and a whole living world: compositions to think education  
El niño y un mundo todo vivo: composiciones para pensar la educación
- Alice Copetti Dalmaso, Fernanda Monteiro Rigue* **261**
- O corpo desviante: experiência de nascimento de crianças com  
microcefalia por Zika Vírus**  
The deviant body: birth experience of children with microcephaly  
El cuerpo desviado: experiencia de nacimiento de niños con microcefalia
- Gênesis Vivianne Soares Ferreira Cruz, Reni Barsaglini* **277**
- Presença Karajá: biografias e biofilia em uma investigação sobre  
cultura material**  
Karajá Presence: biographies and biophilia in an investigation of material  
culture  
Presencia Karajá: biografías y biofilia en una investigación de la cultura  
material
- Manuelina Maria Duarte Cândido, Bárbara Freire Ribeiro Rocha* **293**

## Memória: Série Antropologia

Memory: Série Antropologia  
Memoria: Série Antropologia

**“Amansar os portugueses”: os índios Guaicuru nas  
representações portuguesas coloniais**  
“Tame the Portuguese”: the Guaicuru in the representations colonial  
Portuguese  
“Domesticar a los portugueses”: los Guaicuru en las representaciones  
portugués colonial

*Gilberto Brizolla Santos*

**307**

## Ensaio Fotográfico

Photo Essays  
Ensayos Fotográficos

**Caranguejos, caranguejeiros e seus movimentos**  
Crabs, crab workers and their movements  
Cangrejos, cangrejeros y sus movimientos

*Lucas Coelho Pereira*

**341**

**Cenas do trabalho em Yumani: transformações em uma  
comunidade tradicional**  
Scenes from work in Yumani: transformations in a traditional Community  
Escenas del trabajo en Yumani: transformaciones en una comunidad  
tradicional

*Tamires Eidelwein, Gabriel Eidelwein Silveira*

**353**

## Resenhas

Reviews  
Revisións

**De guri a cabra-macho: masculinidades no Brasil**

*Esmael Alves de Oliveira*

**361**

**Kitutu: histórias e receitas da África na formação das cozinhas  
do Brasil**

*Rodolfo Teixeira Alves*

**367**

# Editorial

**Aceno, 8 (16), jan./abr. 2021**

A primeira edição da **Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste** do ano de 2021 está no ar. Este número está composto de: 24 trabalhos que compõem esta décima sexta edição, entre artigos, resenhas e ensaios fotográficos. O periódico científico *on-line* do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), da Universidade Federal de Mato Grosso, dá continuidade a seu projeto de se tornar um espaço de difusão científica da Antropologia e das Ciências Humanas, apresentando pela primeira vez seu terceiro número em um mesmo ano – consolidando seu projeto de tornar-se quadrimestral.

O dossiê temático desta edição tem como título *Epistemologias, Metodologias e Questões Éticas com Abordagens em Diversidades Sexuais e de Gênero* e conta com 12 artigos que trazem ótimas contribuições que dialogam com os estudos feministas, LGBTs, com as leituras pós-coloniais, a teoria *queer* e com abordagem em diversidades sexuais e de gênero. O dossiê coordenado por Estevão Fernandes (UNIR e PPGAS/UFMT), Mariane da Silva Pisani (UFNT e PPGAnt/UFPI), Moisés Lopes (PPGAS/UFMT) e Simone de Oliveira Mestre (UNIFAL/MG E PPGS/UFMG) mostra a relevância de se debater o tema das diversidades sexuais e de gênero, com especial foco nos debates a respeito de outras possibilidades de desenvolvimento de investigações que problematizem o ponto de vista teórico-metodológico e ético constituído a partir da história colonial do Ocidente.

Na sessão de *Artigos Livres*, sete trabalhos de temáticas distintas trazendo um conjunto de reflexões instigantes nos artigos “Da fervorosa religião à geração de camisinhas nas mãos...’: narrando uma juventude interiorana”, de Jefferson Adriã Reis, Márcio Alessandro Neman do Nascimento, Moisés Lopes e Thiago Cardassi Sanches; “Narrativas de passabilidade e a segurança para transitar: transmasculinidades e saúde”, de Rayssa Karla Dourado Porto, Marcos Aurélio da Silva e Sílvia Gugelmin; “Privação de liberdade ou direitos: revisão integrativa sobre tuberculose no sistema penitenciário brasileiro”, de Jaqueline de Almeida Moreira e Mário Ribeiro

Alves; “A “cracolândia” de Campo Grande (MS) vista ‘da rua’: notas sobre fazer-cidade, biopolítica e territorialidade nas imediações da antiga rodoviária”, de Guilherme Rodrigues Passamani, Maria Eduarda Rodrigues da Silva e Vladimir Eiji Kureda; “A criança é um mundo todo vivo: composições de escritas para pensar a educação”, de Alice Dalmaso e Fernanda Monteiro Rigue; “O corpo desviante: experiência de nascimento de crianças com microcefalia por Zika Vírus” de Gênesis Vivianne Soares Ferreira Cruz e Reni Aparecida Barsaglini; “Presença Karajá: biografias e biofilia em uma investigação sobre cultura material”, de Bárbara Freire Ribeiro Rocha e Manuelina Maria Duarte Cândido.

Continuamos com a sessão *Memória: Série Antropologia*, com a reedição de mais um artigo publicado, no ano de 2002, pelo Departamento de Antropologia da UFMT. Dessa vez, “Amansar os portugueses’: os índios Guaicurus nas representações portuguesas coloniais”, de Gilberto Brizolla Santos, análise atemporal na qual o pesquisador mostra os colonizadores portugueses e os índios Guaicurus na fronteira Oeste do Brasil Colonial tentando “civilizar, “domesticar-se” uns aos outros, em contraste com estudos que geralmente apresentam os índios unicamente como vítimas passivas do dominador”.

A sessão de *Ensaio Fotográfico* conta com dois trabalhos permeados de lindas imagens: “Caranguejos, caranguejeiros e seus movimentos” de Lucas Coelho Pereira, traz a riqueza dos conhecimentos tradicionais de caçadores de caranguejos em seu cotidiano de trabalho; já “Cenas do trabalho em Yumani: transformações em uma comunidade tradicional” de Gabriel Eidelwein Silveira e Tamires Eidelwein, que busca dar visibilidade as transformações e os choques geracionais ocorridos na comunidade Yumani, localizada na parte sul da Isla del Sol, no Lago Titicaca na Bolívia a partir de diversas cenas do trabalho.

Finalizando, temos a sessão *Resenhas* que conta com uma análise da obra *De guri a cabra-macho: masculinidades no Brasil*, de Marcio Caetano e Paulo Melgaço da Silva Junior, desenvolvida Esmael Alves de Oliveira e que ressalta a riqueza da obra para se pensar as masculinidades contemporâneas no Brasil. E também a resenha, escrita por Rodolfo Teixeira Alves, do livro *Kitutu: histórias e receitas da África na formação das cozinhas do Brasil*, de Raul Lody, uma discussão sobre os conceitos de africanidade na antropologia da alimentação.

A *Aceno* se sente honrada por contribuir no fortalecimento da Antropologia brasileira e agradece a todos os colaboradores que fazem parte deste número.

Boa leitura!

*Os Editores*

# Dossiê Temático

## Epistemologias, metodologias e questões éticas em pesquisas com abordagens em diversidades sexuais e de gênero

***Estevão Fernandes (org.)***<sup>1</sup>  
Universidade Federal de Rondônia

***Mariane da Silva Pisani (org.)***<sup>2</sup>  
Universidade Federal do Norte do Tocantins

***Moisés Lopes (org.)***<sup>3</sup>  
Universidade Federal de Mato Grosso

***Simone de Oliveira Mestre (org.)***<sup>4</sup>  
Universidade Federal de Alfenas

<sup>1</sup> Mestre em Antropologia pela UnB (2005) e Doutor em Estudos Comparados sobre as Américas (2015). Professor na Universidade Federal de Rondônia e no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social na Universidade Federal de Mato Grosso.

<sup>2</sup> Bacharela em Ciências Sociais (2010) e Mestre em Antropologia Social (2012) pela Universidade Federal de Santa Catarina. Doutora em Antropologia Social (2018) pela Universidade de São Paulo. É professora e antropóloga na Universidade Federal do Norte Tocantins e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal do Piauí. Coordena o Grupo de Pesquisa em Antropologia Social e Interseccionalidades (ANTROPOS), onde desenvolve pesquisas sobre Gênero e Sexualidades, Antropologia Audiovisual, Antropologia do Esportes e Práticas de Lazer.

<sup>3</sup> Graduação (2002) e mestrado (2005) em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina, Doutorado em Antropologia Social (2010) Universidade de Brasília, Pós-Doutorado (2018) em Antropologia Social Universidade Federal de Santa Catarina. Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social Universidade Federal de Mato Grosso e coordenador do Núcleo de Antropologia e Saberes Plurais (NA-Plus/UFMT).

<sup>4</sup> Professora substituta do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL-MG) e doutoranda em Sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Mestre em Antropologia (2016) pela mesma instituição, graduada em Ciências Sociais (bacharelado e licenciatura) pela Universidade Federal de Rondônia - UNIR (2013). Sócia (categoria pós-graduanda) da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), autora de duas etnografias: 1) *Maternidade Guerreira: Uma etnografia sobre mães de jovens encarcerados*; 2) *AMOR SÓ DE MÃE: drama e estigma de mães de adolescentes privados de liberdade*. - Experiência docente nas disciplinas de Filosofia, Sociologia e Antropologia.

## Apresentação ao dossiê

**A**o propor um dossiê sobre “epistemologias, metodologias e questões éticas em pesquisas com abordagens em diversidades sexuais e de gênero”, a ideia era congrega pesquisas e reflexões em torno das diversidades sexuais e de gênero, com especial foco nos debates a respeito de outras possibilidades de desenvolvimento de investigações que problematizassem o ponto de vista teórico-metodológico e ético constituído a partir da história colonial do Ocidente.

Na chamada o interesse era angariar contribuições que dialogassem com os estudos feministas, LGBTQIA+, leituras pós-coloniais, teoria *queer* e/ou que tomassem como ponto de discussão as epistemologias, metodologias e questões éticas imbricadas em pesquisas sobre diversidades sexuais e de gênero.

Várias têm sido as abordagens que tangenciam essas questões, e a grande maioria delas têm o intuito de nos provocar no levando, por consequência, à descolonização do fazer metodológico-científico. Podemos citar, como exemplos, a “epistemologia cucaracha” (PELÚCIO, 2014 a, b); a “teoria cu” (PELÚCIO, 2014a, 2014b, 2016; RATTIS, 2014); o “*queer* decolonial” (PEREIRA, 2015); o “*queer* caboclo” (FERNANDES, GONTIJO, 2016; FERNANDES, 2020) ou mesmo as discussões que envolvem o feminismo decolonial. Todas essas reflexões se tornaram relevantes e fundamentais para compreensão das questões que envolvem as diversidades sexuais e de gênero no chamado Sul Global. Em comum nessas perspectivas há o rompimento com uma visão heterocentrada, falocêntrica, metropolitana, normativa e colonizadora das diversidades sexuais e de gênero. O intuito é tencionar as produções desenvolvidas a partir das realidades brasileiras e latino-americanas, buscando uma ampliação crítica e perturbadora do status quo dessas investigações.

Contudo, em que pesem os avanços em cada uma dessas abordagens, a produção recente – em especial fora dos grandes centros – tem transcendido a exploração de temas e problemas no campo de estudos sobre diversidades sexuais e de gênero deixando claro seus espaços para ampliação. Dito de outro modo, embora essas novas abordagens avancem, elas seguem circunscritas a questões e problemas gerados no contexto dos grandes centros de produção do conhecimento.

Os textos que compõem esse dossiê deixam evidente o campo de possibilidades a ser explorado a partir de uma visão radicalmente fora dos eixos de produção acadêmico-científico. Da mesma forma, os textos aqui elencados distanciam-se das abordagens metropolitanas e bem-comportadas, seja da perspectiva epistêmica, quanto da perspectiva teórica. Os temas, afinal, são tão diversos entre si – necropolítica, psicologia, epistemologias bissexuais, as Amazônias – que nos impelem a sair de perspectivas neutras que são, vias de regra descoladas da conjuntura política, enquadradas e ensimesmadas.

Este dossiê vai para além do planejamento inicial! Ou seja, mais do que uma visão sobre epistemologias e éticas em estudos de gênero e sexualidade, alcan-

çamos temas e abordagens com um potencial de rupturas com o colonialismo interno acadêmico, epistêmico e monocromático. Algumas questões emergem com força e potência nos textos aqui selecionados. Por exemplo: é possível, (re)pensar as corporalidades trans desde o perspectivismo? É viável um Direito que contemple à sério a questão dos Direitos Humanos para além de paradigmas liberais/ocidentais/modernos?

Talvez o eixo sobre o qual tais questionamentos se apresentam sirvam como inspiração para debater uma questão particularmente incômoda, em nossa percepção: será que a crítica à normalização e ao contexto no qual a abjeção se constitui enquanto algo predominantemente relacionado ao sistema gênero/sexo, é a única saída ou, na verdade, seria apenas um primeiro passo. Tal como aponta Lopes (2006), tomando como exemplo a constituição do campo de estudos de gênero nas humanidades, buscamos ir além neste dossiê. Passamos a questionar a construção de argumentos de autoridade metropolitanos ao apontar que o problema a ser enfrentado é toda a estrutura de poder na qual surgem e se sustentam as nuvens discursivas nas quais esse sistema se constitui enquanto norma.

Trata-se, assim, nesta compreensão não apenas de ressignificar esse sistema epistemológico-científico e político, mas de buscar outros termos para não reproduzir as mesmas relações de poder, que normatizam e homogeneizam questões como nacionalismo, conhecimento, religiosidade, política ambiental, racismo, territorialidade no contexto de pesquisas fora da metrópole.

Uma ruptura epistêmica no campo da sexualidade e do gênero deve ser um contraponto a toda a forma de autoritarismo moral, mas também intelectual, político, discursivo, ideológico, acadêmico. Trata-se de desvelar estruturas de poder, conscientes ou não, acionadas também nas universidades e grupos de pesquisa. É esse pano de fundo, a partir do qual essa estrutura faz sentido, que os textos aqui buscam, de alguma forma, enfrentar. Afinal, mesmo paradigmas podem funcionar como dogmas e, assim, nos aprisionar. Há capital simbólico demais em jogo na academia hegemônica.

O que estes textos e ensaios propõem é, de certa maneira, uma abordagem *candiru* ou *carapanã*. A quem vive/atua/trabalha/conhece a Amazônia, como nós quatro que organizamos este dossiê, isso faz muito sentido. Não temos medo de onças ou jacaré: dificilmente encontramos um bicho desses num banho de rio ou numa noite na mata. Nosso medo, nestas bandas, é aquele peixe minúsculo que nos devora por dentro, ou os enxames de hematófagos, que mal vemos mas podem transformar qualquer noite na mata em um verdadeiro inferno.

Fato é que os escritos cotidianos no campo do gênero e da sexualidade são, via de regra, como essas onças e jacarés: lindos, com um sotaque imponente, mas não incomodam. São lindos em um cartão postal, mas não incomodam. São perfeitos em uma postagem, ganham curtidas e compartilhamentos, mas não incomodam. Hora de uma epistemologia *carapanã*, hora de uma epistemologia *candiru*. Hora, quem sabe, de uma episteme *mapinguari* ou boto, algo cuja simples ideia assusta ou encanta, espanta e atrai, algo que não seja, mas esteja sempre em relação.

É isso o que estes artigos provocam.

Boa leitura!

## Referências

- FERNANDES, E.R. Queer caboclo como possibilidade anticolonial: Algumas reflexões à guisa de provocação. *Contemporânea – Revista de Sociologia da Ufscar*, 10 (1): 35-56, 2020.
- FERNANDES, E.R.; GONTIJO, F.S. Diversidade Sexual e de Gênero e Novos Descentramentos: Um Manifesto Queer Caboclo. *Amazônica, Revista de Antropologia*, 8 (1): 14-22, 2016.
- LOPES, Maria Margaret. Sobre convenções em torno de argumentos de autoridade. *Cadernos Pagu*, 27: 35-61, 2006.
- PELÚCIO, Larissa. “Breve história afetiva de uma teoria deslocada”. *Revista Florestan*, São Carlos, 1 (2): 26-45, 2014a.
- PELÚCIO, Larissa. Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil? *Periódicus*, 1 (1): 68-91, 2014b.
- PELÚCIO, L. O Cu (de) Preciado. Estratégias cucarachas para não higienizar o queer no Brasil. *Iberic@l, Revue d'études ibériques et ibéro-américaines*, 9: 123-136, 2016.
- PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. Queer decolonial: quando as teorias viajam. *Contemporânea – Revista de Sociologia da Ufscar*, 5 (2): 411-437, 2015.
- RATTS, J. Exposta pele profunda: para pensar em uma nova política para os corpos por meio da Teoria Cu. *Periódicus*, 1 (1): 277-303, 2014.

# Diversidade sexual e de gênero, geo(necro)política e alternativas heterotópicas um mundo melhor (ainda) é possível?

**Fabiano Gontijo**<sup>1</sup>  
Universidade Federal do Pará

**Resumo:** Que teorias sociais e políticas surgidas fora dos centros hegemônicos do pensamento podem contribuir para a compreensão das relações entre modernidade, capitalismo, Estados nacionais e moralidades, configurando-se, assim, como epistemologias, metodologias e ontologias científicas "outras", mais apropriadas para dar conta da geopolítica fortemente marcada por dispositivos transnacionais que, de modo necropolítico, ocultam globalmente a diversidade sexual e de gênero (ou as sexualidades não normativas)? Que alternativas por um mundo mais justo e feliz tais teorias, epistemologias, metodologias e ontologias científicas nos ajudariam a vislumbrar, no que diz respeito às expressões da diversidade sexual e de gênero, num futuro já em andamento? O artigo tem a pretensão de responder, ainda que parcialmente, a essas perguntas.

**Palavras-chave:** diversidade sexual; diversidade de gênero; geo(necro)política; alternativas heterotópicas.

<sup>1</sup> Atualmente é Professor Titular (Classe 8), vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) e à Faculdade de Ciências Sociais (FACS) do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Coordenou o PPGA/UFPA de outubro de 2014 a abril de 2016 e é atualmente o seu vice-coordenador. Em 1990, começou seus estudos universitários de Ciências Sociais no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), terminando sua graduação em 1995 na França, na Université d'Aix-Marseille I (Université de Provence). Sua monografia de conclusão de curso, sobre as consequências (e impactos) sociais e culturais da AIDS junto a pessoas homossexuais cariocas, foi publicada em 1998 pela editora francesa GKC. Defendeu, em 1996, sua dissertação de mestrado interdisciplinar em Sociologia, História e Antropologia (núcleo de pesquisa "Sociologie, Histoire et Anthropologie des Dynamiques Culturelles") na Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS, Marseille), sob a orientação de Michel Agier e Jean-Louis Fabiani, tratando das expressões e experiências da diversidade sexual e de gênero formuladas através das situações ritualizadas do carnaval carioca. Sua tese de doutoramento em Antropologia Social (Anthropologie Sociale e Ethnologie), defendida em 2000 também na EHESS e orientada por Michel Agier intitula-se Carnaval, Gênero e AIDS, aprofundando as questões tratadas na dissertação de mestrado. Foi professor de Antropologia em instituições de ensino superior particulares dos estados do Rio de Janeiro e Espírito Santo e bolsista do CNPq no IFCS/UFRJ (modalidade recém-doutor) para desenvolver uma pesquisa sobre as "estéticas" marcadas pela diversidade sexual e de gênero nos rituais carnavalescos cariocas entre 2001 e 2002. Bolsista de Produtividade, Conselho Nacional do Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

# Sexual and Gender Diversity, Geo(necro)Politics and Heterotopic Alternatives

Is a better world (still) possible?

**Abstract:** That social and political theories arising outside the hegemonic centers of thought can contribute to the understanding of the relationships between modernity, capitalism, national states and moralities, thus configuring themselves as more appropriate "other" epistemologies, methodologies and scientific ontologies to account for the geopolitics strongly marked by transnational devices that, in a necropolitical way, globally hide sexual and gender diversity (or non-normative sexualities)? What alternatives for a fairer and happier world would such scientific theories, epistemologies, methodologies and ontologies help us to envision, with regard to the expressions of sexual and gender diversity, in a future already in progress? The article intends to answer, albeit partially, these questions.

**Keywords:** sexual diversity; gender diversity; geo(necro)politics; heterotopic alternatives.

## Diversidad sexual y de género, geo (necro) política y alternativas heterotópicas

¿Es (todavía) posible un mundo mejor?

**Resumen:** Que las teorías sociales y políticas que surgen fuera de los centros hegemónicos del pensamiento pueden contribuir a la comprensión de las relaciones entre modernidad, capitalismo, estados nacionales y moralidades, configurándose así como "otras" epistemologías, metodologías y ontologías científicas más apropiadas para dar cuenta de la geopolítica. fuertemente marcado por dispositivos transnacionales que, de manera necropolítica, ocultan globalmente la diversidad sexual y de género (o sexualidades no normativas)? ¿Qué alternativas para un mundo más justo y feliz nos ayudarían a vislumbrar tales teorías científicas, epistemologías, metodologías y ontologías, en lo que respecta a las expresiones de la diversidad sexual y de género, en un futuro ya en marcha? El artículo tiene la intención de responder, aunque parcialmente, a estas preguntas.

**Palabras clave:** diversidad sexual; diversidad de género; geo (necro) política; alternativas heterotópicas.

## Os deuses devem estar loucos

O primeiro Projeto de Lei (PL) da atual legislatura do Congresso Nacional brasileiro (2019-2023) tratou de tornar a bíblia, o livro sagrado cristão, “Patrimônio Nacional, Cultural e Imaterial do Brasil e da Humanidade”<sup>2</sup> (Art. 1º)<sup>3</sup>. O PL, ainda em tramitação em 2021, é de autoria de um Deputado Federal que também é pastor evangélico e militar de carreira, o mesmo que, quando Deputado Estadual na Bahia, já havia conseguido tornar tal livro patrimônio imaterial daquele estado, nos arredores do carnaval de 2016<sup>4</sup>. Em diversos municípios e outros estados brasileiros, a bíblia já é patrimônio cultural imaterial, assim como a música gospel evangélica<sup>5</sup> e a Escola Bíblica Dominical, uma iniciativa de educação e doutrinação cristã surgida na Inglaterra e introduzida no Brasil por missionários escoceses na segunda metade do século XIX<sup>6</sup>. Inúmeros são, em cidades e até mesmo nas áreas rurais brasileiras, os monumentos e praças que homenageiam a bíblia ou outras representações cristãs, além das já tão corriqueiras referências a apóstolos, discípulos ou santos do panteão cristão (sobretudo católico) na toponímia oficial. Também oficialmente, jura-se “em nome de deus” nas posses de funcionários públicos de alto escalão, assim como de presidentes/a da República, governadoras/es, prefeitas/os, deputadas/os, senadoras/es e vereadoras/es, dentre outros, e todas as cédulas da divisa nacional, o real, ostentam a frase “deus seja louvado”.

O primeiro PL da atual legislatura não foi aquele por acaso, já que parece nitidamente se inserir no âmbito de um determinado projeto de nação – confuso e desengonçado, mas bem estruturado econômica e politicamente – com sólidas articulações transnacionais. Também não foi o PL proposto por um deputado qualquer da base governista, mas um pastor e sargento, numa clara demonstração simbólica (mas, não somente) de que estava se reforçando, a partir daquele momento, com a legitimidade de um eleição reconhecida como democraticamente válida, a consolidação do poder político das igrejas cristãs e dos militares. Sendo assim, nada melhor do que inaugurar a atual legislatura sacralizando politicamente o livro de leis que, segundo os novos (?) membros do governo, estaria, desse modo, até mesmo acima da Constituição Federal. Inaugurava-se, com isso, não somente a nova legislatura do Congresso, mas também o governo de um Presidente cristão e ex-militar que se reconhece como ultraconservador. O resultado dessas eleições não teria sido esse se não fosse o generoso apoio do eleitorado cristão, sobretudo evangélico ou neopentecostal, em grande parte influenciado por igrejas e lideranças religiosas que, intensamente ancoradas nas obscuras profundezas econômicas e financeiras do país, já vinham lançando,

<sup>2</sup> As/Os legisladoras/es brasileiras/os não têm competência para decidir sobre patrimônios “da humanidade”, como solicitado pelo autor do PL em questão, o que seria competência da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). Quanto ao patrimônio cultural nacional, o órgão competente é o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) para os tombamentos e/ou registros – facultada-se às/ aos legisladoras/es a proposição de processos de patrimonialização e a demanda por proteção de bens patrimonializados ao IPHAN.

<sup>3</sup> O PL e os detalhes de sua tramitação encontram-se disponíveis em: < <https://www.camara.leg.br/propostas-legislativas/2190407> >. Último acesso em 18 de janeiro de 2021.

<sup>4</sup> Ver: < <https://www.bahianoticias.com.br/noticia/186155-assembleia-aprova-lei-que-declara-a-biblia-como-patrimonio-imaterial-da-bahia.html> >. Acesso em 18 de janeiro de 2021.

<sup>5</sup> Ver: < [https://www.supergospel.com.br/musica-gospel-e-inserida-na-lei-de-incentivo-a-cultura-e-reconhecida-como-manifestacao-cultural\\_3376.html](https://www.supergospel.com.br/musica-gospel-e-inserida-na-lei-de-incentivo-a-cultura-e-reconhecida-como-manifestacao-cultural_3376.html) >. Acesso: 19 de janeiro de 2021.

<sup>6</sup> Ver: < <https://leismunicipais.com.br/a/pa/b/belem/lei-ordinaria/2020/961/9610/lei-ordinaria-n-9610-2020-reconhece-como-patrimonio-cultural-de-natureza-imaterial-do-municipio-de-belem-a-ebd-escola-biblica-dominical-e-da-outras-providencias> >. Ver ainda: < <https://agenciapara.com.br/noticia/16101/> >. Acesso em 19 de janeiro de 2021.

cuidadosamente e sempre com muito êxito, desde a década de 1980, as suas grossas amarras no cais político nacional<sup>7</sup>.

O cais político é o atual caos social, instaurado com a solidificação paulatina do aparelhamento competente dos mais diversos órgãos, setores, postos estratégicos e instituições do Estado nacional (em seus três poderes) por religiosos e militares, (quase) sempre incompetentes<sup>8</sup>. A prova do êxito desse tipo de aparelhamento está, por exemplo, na escolha, para o principal Ministério responsável pela implementação (e fiscalização moral) da ideologia do governo, de uma pastora evangélica com vasta experiência de atuação em pautas conservadoras, tais como a promoção do “Programa Escola sem Partido” e a criminalização do aborto, contra a mudança da legislação sobre substâncias psicoativas, contra a teoria da evolução de Darwin, contra o casamento homoafetivo e a adoção por pessoas do mesmo sexo/gênero e a chamada “ideologia de gênero”, antifeminista, instigadora do movimento antivacina em tempos de pandemia de COVID-19, além de ironizar a importância da fidelidade aos fatos quando mentiu sobre um título de seu currículo (fato, por sinal, que se repete com muita constância entre os membros de um governo marcado pelo negacionismo científico).

Com tamanho aparelhamento, não é difícil entender a importância que algumas personalidades políticas – antes de tudo, religiosas – dão ao registro de certas práticas como patrimônios culturais: ao tornar a bíblia ou a música gospel patrimônios imateriais, permite-se que os eventos associados possam receber financiamentos de empresas e corporações por meio de mecanismos de incentivos fiscais<sup>9</sup>. Até a política externa brasileira vem apresentando nítidos sinais desse aparelhamento: por exemplo, igrejas evangélicas brasileiras presentes no continente africano têm se servindo da nova postura do Ministério das Relações Exteriores para pautar os acordos de cooperação e avançar em suas agendas conservadoras naquele continente, com o apoio de parcelas do setor econômico de lá e de cá e da esfera política de lá – não sem conflitos locais. Assim, o governo – em todas as suas instâncias – e o Estado – em toda a sua instrumentalidade – parecem se unir a uma certa expressão religiosa do cristianismo e a uma certa experiência (neo)liberal do capitalismo para remodelar a “modernidade à brasileira” ao ungir, com o óleo do fundamentalismo, o projeto de nação com ambições transnacionais<sup>10</sup>.

Sugiro que esse projeto de nação não seja pensado como totalmente novo, instituído *ex nihilo* pelo governo de extrema-direita religioso e militar, mas em grande parte como a continuação de algo historicamente mais enraizado. Segue os preceitos da governamentalidade dos Estados nacionais que se universalizaram pelo mundo nos últimos dois séculos (de modos bastante particulares, claro) e, como consequência, segue também os princípios filosóficos modernos, de

<sup>7</sup> Basta cruzar os dados das pesquisas de opinião pública sobre o desempenho do governo federal (como as realizadas por Datafolha ou XP/Ipespe) com os dados sobre a proporção de evangélicos no País e nos estados (como os do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) para confirmar a importância do eleitorado evangélico na base do atual governo.

<sup>8</sup> Enquanto este texto estava sendo escrito, o Presidente dizia, em entrevista, que uma das principais mudanças ocorridas no País desde que assumiu o poder executivo é que agora há um Presidente que “acredita em Deus” e “respeita seus militares”. Ver: <https://www.msn.com/pt-br/noticias/brasil/sob-cr%c3%adidas-bolsonaro-invoca-lealdade-das-for%c3%a7as-armadas-em-discurso-na-aeron%c3%autica/ar-BB1cVG8J?ocid=mailsignout&li=AAggXC1>. Acesso em 20 de janeiro de 2021.

<sup>9</sup> Sobre as dívidas e o benefícios das igrejas, ver: <https://brasil.elpais.com/brasil/2019-12-26/igrejas-devem-mais-de-460-milhoes-de-reais-ao-governo.html>. Acesso em 21 de janeiro de 2021.

<sup>10</sup> Fundamentalismo, pois nos últimos anos, percebe-se a intensificação de ataques a espaços religiosos não cristãos por todo o Brasil (principalmente, de religiões de matriz africana), assim como o surgimento de facções criminosas (inclusive, atuantes no tráfico de entorpecentes e nas milícias ilegais) que se auto-intitulam evangélicas e agem “em defesa” da moralidade religiosa ao proibirem as atividades de religiões de matriz africana em seus territórios de influência (ver: <https://extra.globo.com/casos-de-policia/traficantes-evangelicos-fecham-pacto-com-milicia-para-expandir-complexo-de-israel-24821015.html> e <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/como-o-crime-organizado-tem-explorado-beneficios-concedidos-a-igrejas-para-operar-seus-negocios-ilegais/>). Acesso em 20 de janeiro de 2021.

inspiração euro-norte-americana, das Constituições Políticas desses Estados nacionais que firmam as moralidades vigentes, inclusive com referências religiosas cristãs. É assim que, por exemplo, ao estabelecer os valores para uma “sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos”, a Constituição Federal brasileira de 1988 foi promulgada “sob a proteção de Deus”, de acordo com o que se lê em seu Preâmbulo, embora se afirme, nem sempre com a devida firmeza, que o Estado seja laico, neutro e leigo, como se deduz dos Artigos 5º e 19.<sup>11</sup>

Ora, prega-se a laicidade do Estado, mas a governamentalidade se sustenta historicamente em moralidades religiosas, discursividades médico-científicas e normatividades jurídico-morais modernas importadas que, no Brasil como em tantos outros países, instituem (naturalizam e essencializam) a heteronormatividade, o dimorfismo sexual, o binarismo de gênero e a heterossexualidade compulsória, em detrimento da diversidade sexual e de gênero, como bases biopolíticas de sustentação das ideologias nacionais. Em nível global, os dispositivos biopolíticos assim instituídos serviram para disciplinar os corpos em função da produção capitalista e da reprodução dos/as trabalhadores/as nas sociedades burguesas. As discursividades, sem deixarem de ser maquiadas pela moralidade religiosa e pastoral – embora, em teoria, se opusessem à teologia cristã –, contribuíram para a legitimação dos projetos expansionistas coloniais e imperialistas europeus e capitalistas euro-norte-americanos ao longo dos séculos XIX e XX – projetos imbuídos de uma declarada missão civilizatória e disciplinadora dos corpos sob os auspícios da governamentalidade biopolítica moderna (alguns desses termos serão definidos mais adiante).

Diante disso, sugere-se às/aos leitoras/es, num primeiro momento, algumas questões sobre as relações entre modernidade, capitalismo, Estado e moralidades. Em seguida, convida-se a um passeio por conceitos e categorias que ajudem a entender a estranha promiscuidade das relações entre Estado e capitalismo que se sustentam em modos particulares de governamentalidades modernas baseadas em moralidades silenciadoras da diversidade sexual e de gênero. Enfim, após o passeio, talvez se chegue a um cais ainda (mais) caótico, mas com a possibilidade de vislumbrar alternativas, utopias e heterotopias no horizonte (pelo menos, espero).

## Questões para Respostas

Como as relações entre modernidade, capitalismo, Estados nacionais e moralidades moldam as coesões morais que estão na base das ordens sociais globalmente predominantes? Que impactos globais e locais têm as coesões morais e as ordens sociais consequentes sobre as expressões da diversidade sexual e de gênero?<sup>12</sup> Por meio de que mecanismos, dispositivos, tecnologias, instrumentos, estratégias e símbolos se fez hegemônica a ideologia segundo a qual o binarismo de gênero, o dimorfismo sexual e a heterossexualidade compulsória são “natu-

<sup>11</sup> Ver: < [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm) >. Acesso em 19 de janeiro de 2021.

<sup>12</sup> Experiências da diversidade sexual e de gênero se referem às práticas e identidades sexuais e/ou de gênero e suas múltiplas dinâmicas sociais e culturais (às vezes será usado o termo “expressão” para dar ênfase ao caráter eloquente das práticas e identidades). Por sexualidade não normativa designam-se as experiências consideradas localmente como não correspondendo às expectativas sociais, morais e, às vezes, jurídicas estabelecidas e, portanto, passíveis de alguma forma de regulação. Enfim, sexualidade alternativa diz respeito às experiências “outras” em relação às normativas, mas não necessariamente passíveis de enquadramento. Homossexualidade (assim como os termos lésbica, gay, bissexual, transexual, transgênero/a/e, intersexual etc.) é o termo “moderno” médico-científico mais usado pelas instâncias internacionais, também amplamente usado por governantes e ativistas. Prefere-se diversidade a dissidência, por se acreditar que a diversidade engloba tanto as experiências e expressões dissidentes, quanto aquelas normativas. Acredita-se também que o uso de diversidade no singular engloba o conjunto de todas as formas, experiências e expressões (logo, não seria necessário aqui usar “diversidades”).

rais”, ocultando-se, assim, a realidade histórica da diversidade sexual e de gênero pelo mundo afora? De que modo a razão médico-científica e a normatividade jurídico-moral modernas de origem euro-norte-americana se associam a certas moralidades religiosas (em particular, dos grandes complexos religiosos mono-teístas caracterizados pelo cristianismo, o judaísmo e o islamismo) para nutrir aqueles mecanismos, dispositivos, tecnologias, instrumentos, estratégias e símbolos e, desse modo, sustentar a legitimidade dos modelos de governamentalidade biopolítica dos Estados nacionais e do capitalismo transnacional na contemporaneidade?

Que teorias sociais e políticas ou, mais precisamente, antropológicas, surgidas fora dos centros hegemônicos do pensamento (ou seja, no Sul Global), em conjunto com algumas teorias difundidas a partir desses centros hegemônicos, podem contribuir para a compreensão das relações entre modernidade, capitalismo, Estados nacionais e moralidades, configurando-se, assim, como epistemologias, metodologias e ontologias científicas “outras”, mais apropriadas para dar conta da geopolítica fortemente marcada por aqueles mecanismos, dispositivos, tecnologias, instrumentos, estratégias e símbolos transnacionais que, de modo necropolítico, ocultam globalmente a diversidade sexual e de gênero (ou as sexualidades não normativas)? Que alternativas por um mundo mais justo e feliz tais teorias, epistemologias, metodologias e ontologias científicas nos ajudariam a vislumbrar, no que diz respeito às expressões da diversidade sexual e de gênero, num futuro que, a meu ver, já começou?<sup>13</sup>

Não é possível responder satisfatoriamente às questões acima no âmbito deste artigo, nem é esse o meu intuito. Trata-se de apresentar um pequeno esboço ensaístico produzido a partir das experiências etnográficas oriundas da pesquisa multissituada que venho realizando há alguns anos<sup>14</sup>, na esperança de instigar as reflexões sobre as consequências das relações complexas, multifacetadas e obscuras entre modernidade, capitalismo, Estados nacionais e moralidades e seus mecanismos, dispositivos, tecnologias, instrumentos, estratégias e símbolos de ocultamento das expressões da diversidade sexual e de gênero.

## Críticas, reflexivas e emancipadoras

De fundamental relevância são as bases críticas proporcionadas pelas teorias sociais e políticas latino-americanas em particular e, mais geralmente, das “antropologias do sul” e do pensamento pós-colonial (latino-americano, africano e indiano, mas não somente), para a produção de reflexões que ajudem a dar conta das perguntas elencadas acima.

Para Quijano (2000), a matriz colonial de poder se impõe com o colonialismo e o processo de colonização europeu e perdura até os dias de hoje, sob a forma da colonialidade do poder, por meio do controle dos quatro domínios básicos da existência humana: o controle do trabalho; o controle da autoridade coletiva; o controle do sexo, ou seja, do gênero e da sexualidade (com a imposição e a naturalização da heteronormatividade, do modelo de família cristã como célula básica da vida social, etc.); e enfim, o controle do conhecimento e da subjetividade, performando as colonialidades do saber e do ser.

<sup>13</sup> Para os objetivos deste artigo, considera-se o Norte Global como o conjunto de países globalizadores em suas ações de perpetuação do colonialismo e do imperialismo, por meio do capitalismo, enquanto o Sul Global é formado por países e regiões que reagem, de alguma forma, às imposições do Norte Global, às vezes produzindo criativamente formas políticas particulares e pautando alternativas globais contra o universalismo. Ver, a esse respeito, Ballestrin (2017), Castro-Gómez (2019) e Santos (2007).

<sup>14</sup> Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico pela bolsa de produtividade.

Embora os elementos e as relações dessa matriz já existissem antes da colonização europeia, o colonialismo e o imperialismo os arranjaram particularmente e os impuseram ao mundo não europeu através do expansionismo europeu, principalmente com o apoio, segundo Mignolo (2008), do patriarcado (que regularia as relações sociais de gênero e os desejos sexuais com relação à autoridade, à economia e ao conhecimento) e do racismo (que regularia as classificações da diversidade humana com base no “sangue” e na “cor da pele”). A modernidade seria a fusão das experiências da colonialidade e do colonialismo/imperialismo com as necessidades do capitalismo, criando um universo específico de relações intersubjetivas de dominação sob a hegemonia eurocentrada.

Discutindo a invenção do “paradigma sexual binário”, Lugones (2008) afirma que o dimorfismo sexual (e o binarismo de gênero e a heteronormatividade, eu acrescentaria) representaria o “lado visível” de uma espécie de sistema moderno-colonial de gênero constituído no âmbito da matriz colonial de poder, ao passo que, às margens do sistema, encontra-se em estado de violência o “lado oculto”, aquele representado por todas as situações não binárias e fluidas – das sexualidades alternativas, por exemplo – que caracterizam a diversidade sexual e de gênero. A autora analisa a intersexualidade para demonstrar, em nível global, o quanto o gênero antecede o biológico na determinação desse sistema: historicamente, o capitalismo eurocentrado reconheceu o binarismo sexual somente para homens e mulheres brancos/as e burgueses/as, já que os/as colonizados/as (indígenas das Américas, africanas/os, asiáticas/os etc.) eram tratadas/os muitas vezes como aberrações, até mesmo não binárias, que precisariam ser corrigidos/as pela “civilização”, assim como as pessoas intersexuais em geral. Desse modo, “[...] as correções substanciais e cosméticas sobre o biológico deixam claro que o “gênero” antecede os traços “biológicos” e os preenche de significado”<sup>15</sup> (2008: 31). Ora, a intersexualidade não é, pois, universalmente objeto de “correção” (basta ver a literatura antropológica sobre o assunto), pois isso aconteceria somente no contexto do sistema moderno-colonial de gênero que se aprimorou na Europa e se expandiu com a colonização a partir do século XVI e a conseguinte imposição teleológica do binarismo – ou melhor, daquele binarismo essencial definido na Europa de então.

No contexto africano pós-colonial, Oyěwùmí (1997) denuncia a naturalização da subordinação universal das mulheres e a essencialização do patriarcalismo supostamente primordial da África como efeitos da colonização – já que nem mesmo o gênero, segundo a autora, teria existido em alguns contextos do continente africano antes da colonização europeia. Analisando a realidade nigeriana, Oyěwùmí afiança que a colonização europeia (outras/os acrescentariam a colonização islâmica) teria imposto, de um lado, a hierarquia racial com a consequente inferiorização das/os africanas/os e, de outro, a hierarquia de gênero com a inferiorização das mulheres – e o ocultamento da diversidade sexual. Assim, as mulheres teriam perdido seus tradicionais papéis de liderança política, a propriedade da terra e outros importantes espaços econômicos, enquanto os homens tornar-se-iam os detentores do espaço público, o que teria desembocado na incorporação ao sistema moderno-colonial de gênero sem grandes dificuldades por parte dos homens africanos, já que seus poderes seriam consideravelmente aumentados.

<sup>15</sup> Tradução livre do espanhol: “Las correcciones sustanciales y cosméticas sobre lo biológico dejan en claro que el “gênero” antecede los rasgos “biológicos” y los llena de significado.”

Amadiume (1997), por sua vez, confirma essa perspectiva, ao tratar da maneira como as mulheres de uma determinada região rural da Nigéria tiveram seu status de poder transformado pelo colonialismo e pelas religiões (cristã e islâmica) e mantido no período pós-colonial pelo sistema educacional. A autora sugere que as mulheres terceiro-mundistas deveriam desafiar politicamente os governos, denunciando os arbitrários culturais e históricos que sustentam os sistemas patriarcais e os Estados nacionais para resgatar o poder que tinham antes da colonização, agora sobre novas bases.

Algo parecido, sobre as mudanças nas relações de gênero e o incremento dos privilégios masculinos no contexto da persistência do sistema moderno-colonial de gênero, é observado também entre povos indígenas da América do Sul por Paredes (2014) – que alertou para o “entronque patriarcal” ou as formas patriarcais de opressão existentes antes da colonização e que se juntaram àquelas impostas pelos colonizadores – e Segato (2013) – que propôs a necessidade de se diferenciar a realidade da “dualidade” de gênero complementar das sociedades indígenas em relação à imposição colonial do “binarismo” opressor<sup>16</sup>. Contrariamente a Oyěwùmí e Lugones, Paredes e Segato não negam a existência de algo como o gênero no período pré-colonial.

Segundo Segato (2013), evidências históricas e relatos etnográficos (como os de sua autoria) identificam que havia uma organização patriarcal em sociedades indígenas e afro-americanas que ela qualifica como de “baixa intensidade”, quando contrastada com a organização patriarcal que passa a se impor com a colonização, de “alta intensidade”. Resistindo à “alta intensidade”, surgem movimentos liderados por mulheres brancas, burguesas e ocidentais reivindicando a “equidade de gênero” e/ou a “igualdade de gênero”, o que, segundo Paredes (2014), esvazia o potencial político do conceito de gênero, assim como acontecia com o conceito de classe: nas organizações patriarcais de “baixa intensidade”, trata-se não de ver homens e mulheres como iguais ou diferentes (como nos feminismos ocidentais), mas de pensa-las/os em relação à comunidade (no sentido da complementaridade e da reciprocidade entre os/as/es componentes); assim, não se trata de ser homens, mulheres ou outras possibilidades, mas pessoas (ou seres) que formam, juntas, uma comunidade.

Paredes (2014) e Segato (2013) não propõem, com isso, a volta a uma suposta tradição pré-colonial, já que essa tradição também era marcada pela desigualdade. Nem tampouco conservar o gênero na ideia de “equidade” ou na de “igualdade” – valores modernos europeus – ajudaria a superar a opressão, segundo as autoras, pois as estruturas de poder – modernas e europeias – seriam mantidas. Ao contrário, propõem que se transcenda o gênero, tal como formulado e difundido pela modernidade no pacote da matriz colonial de poder: “[o] que se quer com o feminismo [comunitário] é não ser mais femininas, nem masculinos”<sup>17</sup>, avança Paredes (2014).

Ou seja, seria necessário a transcendência, do mesmo modo, da heteronormatividade, como sugerido nitidamente na perspectiva queer e, em particular, nas sua versão cabocla (Fernandes e Gontijo, 2016; Gontijo, 2019a). A partir de Curiel (2011) – e também Wittig (2006) –, penso que a heteronormatividade funcionaria como um regime politicamente definido, cuja ideologia repousaria precisamente na naturalização de “uma” diferença sexual: o gênero, tal qual elaborado na modernidade euro-norte-americana, naturalizaria a diferença sexual,

<sup>16</sup> Tlostanova (2008) também chega a conclusões semelhantes ao analisar o contexto das ex-colônias soviéticas e/ou russas não europeias.

<sup>17</sup> Tradução livre do espanhol: “Lo que se quiere desde el feminismo [comunitario] es ya no ser más ni femeninas ni masculinos.”

colocando, logo, a natureza como causa da diferença (assim como foi feito, por exemplo, com a raça). A ideologia assim constituída enquanto heteronormatividade ocultaria o que aconteceria de fato nos planos econômico e político que se legitimam através dessa ideologia. Indo além do que foi proposto por Curiel (2011), nesse sentido, seria a opressão que criaria o sexo, o gênero e, por tabela, a heteronormatividade, não o contrário, donde a necessidade de romper com essa ideologia como uma das marcas da modernidade euro-norte-americana. A ruptura seria possível no contexto das modernidades “outras”, como as latino-americanas, por exemplo, como avançado por Cusicanqui (2010) ou Gargallo (2014), ou ainda, complementarmente, no contexto de uma teoria crítica da democracia radical e do republicanismo, como indicado por Castro-Gómez (2019).

Para Gargallo (2014), não se deve confundir “Modernidade” com “modernidade emancipada”. A primeira é plural – Cusicanqui (2010) chama atenção para a modernidade dos povos indígenas, por exemplo. Já a modernidade emancipada, por sua vez, caracterizar-se-ia pelo fato de que houve a emancipação do indivíduo em relação ao coletivo, na passagem da Europa medieval para o Iluminismo, “um” indivíduo construído como proprietário, chefe de uma família nuclear na qual os trabalhadores não remunerados são as mulheres, que também não são sujeitos de direitos; a modernidade emancipada seria a projeção dos ideais produzidos pelas classes proprietárias europeias sobre o resto do mundo que construiu, por exemplo, um sistema escolar voltado para a exclusão das experiências e conhecimentos que não pertenciam ao seu projeto – ideais que incluíam a produção intelectual, religiosa, jurídica, pedagógica e artística que sustentava e justificava a exploração econômica dos povos do resto do mundo.

Na América colonizada, as elites e classes médias reproduzem esses ideais, aplicando o colonialismo interno, como sugerido por González Casanova (2006) – uma modalidade das colonialidades do saber e do ser? –, sobre todas as outras formas de ser que não aquelas baseadas na “modernidade emancipada”, em prol das ideias vagas e individualistas de “progresso” e “desenvolvimento” – e também de “igualdade” e “equidade”. É aqui que, a meu ver, se imiscui a negação da diversidade sexual e de gênero e a instauração da suposta naturalidade do binarismo de gênero e do dimorfismo sexual, ou seja, a heteronormatividade, e as moralidades subjacentes (ainda fortemente ancoradas numa certa interpretação do cristianismo). Para Gargallo (2014), a Modernidade, apesar da dominação do modelo da “modernidade emancipada”, inclui momentos, espaços e geografias que não são redutíveis a uma experiência histórica única, nem a um universo epistêmico único, pois a Modernidade seria precisamente um conjunto de modernidades. Não se trata de forjar um passado glorioso para o qual devemos voltar, nem de se incorporar acriticamente ao presente moderno do sistema-mundo global, mas sim, de propor algo alternativo a partir da reflexão sobre os topos e locus (e chronos) de opressão do passado e do presente, visando um futuro melhor, segundo Gargallo (2014)... Seria isso a utopia cosmopolita e a heterotopia de Santos (2002)? Ou o republicanismo trans-moderno de Castro-Gómez (2019)? Vejamos a seguir o que seria o republicanismo trans-moderno e deixemos as utopias e alternativas heterotópicas para a última parte desse artigo.

## Modernidade, Modernidades e Trans-Modernidade

Castro-Gómez (2019) propõe complementar o momento negativo da crítica que Foucault (2004a, 2004b) e pensadoras/es latino-americanas/os do “giro decolonial” fazem à modernidade com o momento positivo da política, como feito por filósofos pós-althusserianos, aproximando-se assim da teoria crítica da democracia radical e do republicanismo. Com isso, distancia-se do movimento modernidade/colonialidade do “giro decolonial” – que ele mesmo havia ajudado a estruturar – ao avançar na direção de uma perspectiva dialética e trans-moderna que parta da análise da modernidade enquanto “[...] o resultado do desdobramento de uma multiplicidade de racionalidades históricas diferentes que se cruzam o tempo todo gerando tensões e contradições [e não como algo monolítico]” (CASTRO-GÓMEZ, 2019: 180)<sup>18</sup>. Ou seja, propõe uma perspectiva que promova a descolonização através do legado moderno – e não desde ou a partir da modernidade, como feito pelas formas de particularismos latino-americanos de uma vertente do pensamento oriundo do “giro decolonial” que caracteriza a modernidade em bloco como um projeto imperialista, colonialista, patriarcal, genocida, racista, epistemicida e depredador da natureza.

Ora, para o autor, o projeto do “giro decolonial” estaria abrindo mão dos recursos políticos e críticos oferecidos pela própria modernidade por acreditar que esses recursos seriam uma prolongação da lógica capitalista. O erro estaria precisamente em acreditar que a modernidade é um epifenômeno do capitalismo que representou o triunfo final dos ideais políticos da burguesia, o que, para ele, é desconhecer o fato de que, na realidade, a burguesia triunfou porque lutou contra os ideais políticos mais radicais da modernidade, ou seja, contra a ideia do “Estado de direito” que buscava evitar a tirania de qualquer instância em particular (inclusive, a tirania do mercado). Por esse erro de interpretação, segundo Castro-Gómez (2019), defensores/as do neofascismo e do neoliberalismo, assim como críticos/as da modernidade, de modos e em graus diferentes, acabam lutando do mesmo lado contra um inimigo comum – o Estado moderno de direito –, se colocam contra o acesso igualitário real de todos os cidadãos a bens materiais e simbólico e, enfim, negam-se a possibilidade de construir instituições públicas que promovam o combate à desigualdade e à servidão.

Žižek (2009, 2016) tratou como uma antinomia da pós-política a falsa necessidade de se ter que escolher entre, de um lado, o modelo neoliberal que “cancela” as instituições republicanas ao mesmo tempo em que guarda uma aparência de liberdade em nome da lógica do mercado e do universalismo e, de outro, um modelo neofascista que também as “cancela”, mas sem nenhuma vergonha de fazê-lo em nome dos particularismos e das hierarquias moderno-coloniais que sempre negaram a liberdade e a igualdade. Entre os dois modelos, estariam as ruínas das esquerdas, que precisariam ser reerguidas. Castro-Gómez (2019) sugere uma posição que possa nos tirar da antinomia e nos oferecer uma alternativa política de oposição, pela via da defesa dos valores republicanos, um republicanismo que ultrapasse a modernidade eurocentrada. Para ele, é necessário que os povos e sujeitos explorados pela expansão moderno-colonial europeia se apropriem da universalidade abstrata do republicanismo moderno e a tornem concreta por meio da luta política, num cenário agora trans-moderno. Ou seja, ao invés de abandonar os valores republicanos, tais como os valores de “igualdade” e “liberdade”, como vem sendo feito, é preciso

<sup>18</sup> Tradução livre do espanhol: “[...] el resultado del despliegue de una multiplicidad de racionalidades históricas diferentes que se cruzan todo el tiempo generando tensiones y contradicciones.”

reativá-los em outros cenários ou sobre novas bases, o que seria uma postura verdadeiramente descolonial.

A emancipação passaria segundo Castro-Gómez (2019), pela luta contra o universalismo eurocêntrico, em nome de uma universalidade política que combata a desigualdade e as matrizes de dominação. No multiculturalismo liberal, as lutas acontecem no seio das identidades e do marco que produz as desigualdades sociais, sem questionar esse marco. Seria preciso recorrer à “universalização dos interesses” (ŽIŽEK, 2009, 2016) para combater esse marco que organiza de forma desigual as sociedades: as lutas identitárias (de raça, classe, religião, gênero e orientação sexual) não poderiam ter como objetivo político a afirmação da identidade e se ver, ao mesmo tempo, como lutas progressistas, pois estariam deixando intacto o próprio sistema relacional de forças no qual se inscrevem as hierarquizações dos particularismos, já que, como afirma Laclau (2011), as identidades são cristalizações temporárias dessas relações sistêmicas de poder.

Desse modo, a luta pela transformação da situação subalterna passaria pela transformação do sistema de relações de poder a partir do qual as comunidades identitárias são delimitadas como subalternas. Por essa razão, Castro-Gómez acredita que a posição política descolonial de fato não é aquela que busca somente a “recuperação” da identidade cultural dos povos colonizados, já que foi a própria configuração do sistema-mundo moderno-colonial que teria criado as identidades de cada um dos elementos que entrou nessa matriz de relações hierarquizadas: “[afirmar] a diferença retirando-a da rede de antagonismos que a torna possível somente para contemplá-la como um objeto puro e distante é que é uma representação colonial”<sup>19</sup> (CASTRO-GÓMEZ, 2019: 69) e nada emancipadora. Junto com Žižek (2001), Castro-Gómez (2019) confirma que os poderes coloniais europeus irromperam violentamente sobre os mundos não europeus, destruindo o tecido cultural das suas experiências. Mas, para esses autores, a resistência política a essa irrupção deve lançar mão da linguagem do colonizador, ao invés de procurar voltar à linguagem prévia à colonização.

Dever-se-ia, com efeito, radicalizar a universalidade – contra o universalismo – e universalizar o ponto de exclusão, e não negar a universalidade e voltar aos particularismos da situação pré-colonial como uma espécie de origem pura de uma identidade cultural perdida. Trata-se de se apropriar da universalidade da modernidade euro-norte-americana imposta de modo abstrato para construir, agora sim, uma universalidade verdadeiramente concreta e plural. A universalidade só se torna efetiva quando é apropriada por aquelas/es que dela foram deixadas/os de fora, donde a necessidade de se realizar a luta pela descolonização por meio da universalização de interesses, segundo esses autores. A melhor forma de combater o colonialismo e o eurocentrismo seria, então, não o encerramento sobre os particularismos culturais e a negação da universalidade, mas, ao contrário, a luta pela afirmação da universalidade concreta e por sua realização, que se constrói por meio das particularidades (LACLAU, 2011).

Em todas as sociedades, haveria sujeitos que não se encaixam no ordenamento que a sociedade em questão considera como sendo útil, normal, funcional ou desejável, aqueles/as cuja voz não é validada e também aqueles/as que vivem na “zona do não ser” (FANON, 1952), ou na “exterioridade” (DUSSEL, 2015), aqueles/as que habitam as margens do Estado e, precisamente em razão do antagonismo, permitem que o Estado se imponha como legítimo detentor do poder de legitimar (DAS e POOLE, 2004). As discursividades médico-científicas

19 Tradução livre do espanhol: “[...] la diferencia pero sacándola de la red de antagonismos que la hace posible para contemplarla como un objeto impoluto y distante, no es cosa que una representación colonial”.

e jurídico-morais e as moralidades religiosas estariam na base de legitimação e de naturalização desse ordenamento: a governamentalidade biopolítica moderna e liberal. O momento de realização da política é precisamente aquele em que esses sujeitos questionam o ordenamento social que os/as marginaliza, silencia ou oculta. Não questionam somente a marginalização, o silenciamento e a ocultação, mas o próprio ordenamento que gerou a marginalização. Ou seja, não se trata de reivindicar a “inclusão”, mas sim, a ruptura com a ordem normativa estabelecida e, ao fazê-lo, combate-se em prol de todos os sujeitos daquela sociedade contra a própria ordem hegemônica. Isso seria o agir de forma concreta, de que trata Castro-Gómez (2019), não somente baseando-se em abstrações, como as que afirmam que todos os homens são racionais, livres e iguais – princípios abstratos das declarações modernas de direitos humanos.

Ao agir como qualquer outro/a humano/a, esses sujeitos estão não somente reivindicando o seu direito de existir como são, mas principalmente, o direito de ser humanos/as, como quaisquer outras/os/es humanas/os/es. Estamos aqui bem no âmago do universal: não se trata de um discurso que coloca ênfase na diferença, mas na desigualdade e, assim fazendo, acaba por servir para todas/os/es as/os/es que são tratadas/os/es de forma desigual e não somente para o coletivo particular de pertencimento identitário daqueles sujeitos. Por essa razão, uma política realmente emancipatória não é aquela que luta somente pelo reconhecimento das formas particulares, mas aquela que propõe sobretudo alternativas para combater o marco que organiza de forma desigual a vida social.

Castro-Gómez (2019) retoma a noção de trans-modernidade de Dussel (2015) para refletir sobre uma alternativa emancipatória, republicana. O “giro decolonial” prega que o colonialismo é a essência da modernidade. Para Dussel, no entanto, seria preciso ser trans-moderno, não anti-moderno (pelo menos, num primeiro momento), já que a modernidade é um fenômeno irreversível, do qual nenhuma cultura poderia, nos dias de hoje, escapar. A hegemonia cultural promovida pela modernidade acabou, de fato, fazendo com que muitas manifestações culturais pelo mundo afora se transformassem em função das imposições modernas (algumas podem ter desaparecido, mas outras muitas se transformaram). O que Dussel chama de trans-modernidade é justamente esse literal atravessamento da modernidade pelas diferentes culturas então subalternizadas, esses “outros” silenciados e ocultados pela modernização hegemônica euro-norte-americana. A trans-modernidade seria, dessa forma, para Castro-Gómez (2019), a negação da negação, “[...] a assimilação criativa e emancipadora da modernidade do ponto de vista das histórias locais [...]”, ou seja, “[...] uma modernidade vivida desde a exterioridade relativa que nega sua forma ocidentalista e eurocentrada. Uma modernidade, por fim, descolonizada.” (2019: 85)<sup>20</sup>. Trata-se, logo, de um projeto político, econômico, social e cultural que prevê, não o retorno aos valores anteriores à colonização, mas uma problematização que, de um lado, interpreta a modernidade eurocentrada localmente a partir das histórias negadas pela modernidade, e de outro lado, ao mesmo tempo, as próprias culturas subalternizadas se reinterpretam, já transformadas pela história eurocentrada.

Quatro instituições oriundas da modernidade precisariam ser inseridas, segundo Castro-Gómez (2019), nesse cenário para que se realize, de fato, o potencial alternativo da trans-modernidade e, assim, aconteça o real “giro decoloni-

<sup>20</sup> Tradução livre do espanhol: “[...] la asimilación creativa y emancipadora de la modernidad realizada desde historias locales. [...] una modernidad vivida desde la exterioridad relativa que niega su forma occidentalista y eurocentrada. Una modernidad, en últimas, descolonizada.”

al”: a ciência, o Estado de direito, a democracia e a crítica. Pensar a ciência em conjunto com os saberes locais, em particular aqueles relativos aos medicamentos, incentivando um diálogo de saberes, e não rechaçar em bloco a medicina ocidental por considerá-la como imperialista, por exemplo. Queiramos ou não, o marco básico da política continua sendo o Estado de direito, donde a necessidade de reformulá-lo, como ocorreu na Bolívia (e no Equador), onde o Estado de direito não desapareceu, mas integrou diferentes formas de autoridade e governo comunitários, gerando um constitucionalismo de um novo tipo. A democracia diz respeito a um imaginário político baseado na “igualdade” e na “liberdade” como valores universais (que nunca foram realmente implementados); deve-se, pois, pensar a democracia como o rechaço de todas as formas de hierarquias de poder que organizam de forma desigual as sociedades. Quanto à crítica, o autor se refere ao exercício da problematização, da desnaturalização daquilo que é tido como dado, a desessencialização das certezas inquestionáveis, o questionamento do sentido único e do senso comum através da arte, do debate de ideias, da filosofia, etc. Para transcender o republicanismo moderno, é preciso que as/os/es “deixadas/os/es por conta” por causa do processo de expansão moderno-colonial europeu, as/os/es subalternizadas/os/es, se apropriem da universalidade abstrata do republicanismo e a tornem concreta num cenário trans-moderno.

Seria esse o caminho para o questionamento dos arbitrários culturais sobre os quais se assentam o binarismo de gênero, o dimorfismo sexual e a heteronormatividade? Considerando-se as observações de Balibar (2010) e Prado (2018) sobre a centralidade do (mono)teísmo e, sobretudo, do cristianismo na formação das moralidades modernas que legitimaram a expansão colonial e ainda legitimam as múltiplas modalidades da colonialidade, em associação com as discursividades médico-científicas e jurídico-morais modernas euro-norte-americanas, sugiro que o caminho para o questionamento da naturalização e da essencialização das “zonas do não ser”, da “exterioridade” e das “margens” poderia passar pelo (re)avivamento de novas utopias cosmopolitas (Santos, 2002) por meio das alternativas heterotópicas, a partir da ideia de heterotopia de Foucault (2013) e de Santos (2002), cuja base política poderia ser o republicanismo trans-moderno de Castro-Gómez (2019).

## Utopias Cosmopolitas e Alternativas Heterotópicas

(Re)Avivar as utopias por um mundo mais solidário e comunitário é o que sugerem Mandujano (2012) e Santos (2002). Não se trata da “utopia conservadora”, aquela que baseia sua prática na conservação do status quo, na lógica do mercado e nos princípios (neo)liberais. Trata-se da “utopia como heterotopia”, com enfoque na emancipação e na participação através das pautas da comunidade e da solidariedade: “[e]nquanto a utopia conservadora tem como princípio a regulação e o retorno aos valores da liberdade moderna, a heterotopia se funda na oposição e na construção da alternativa do sentido comum. Em outras palavras: emancipação como origem e efeito.” (MANDUJANO, 2012: 162)<sup>21</sup>.

Santos (2002) define a utopia não como uma utopia comum, uma “ortotopia”, mas como uma “heterotopia”: “[e]m vez da invenção de um lugar situado algures ou nenhures, proponho uma deslocação radical dentro do mesmo lugar:

<sup>21</sup> Tradução livre do espanhol: “Mientras que la utopía conservadora toma como principio la regulación y el regreso a los valores de la libertad moderna, la heterotopía se funda en la oposición y en la construcción de la alternativa a través del sentido común. En otras palabras: la emancipación como origen y efecto”.

o nosso. Partir da ortotopia para a heterotopia, do centro para a margem.” (SANTOS, 2002: 333) Com isso, Santos objetiva “[...] experienciar a fronteira da sociabilidade enquanto forma de sociabilidade” (2002: 333) e, assim, que se pense nos modos alternativos de conhecimento geradores de práticas sociais alternativas para se inventar uma subjetividade pelo topos de um “conhecimento prudente para uma vida decente” (Santos, 2004) contra a situação colonial persistente e a modernidade euro-norte-americana hegemônica no âmbito do “pensamento abissal” (SANTOS, 2007).

Se “[o] corpo humano é o ator principal de todas as utopias” (FOUCAULT, 2013: 12), não é difícil entender as investidas governamentais para a definição de uma utopia nacional de corpos saudáveis e de boas almas, ou seja, a produção de um regime de verdade que naturalize o dimorfismo sexual, o binarismo de gênero e a heteronormatividade como efeitos incontestes de uma forma de biopoder sobre a qual se assenta a utopia conservadora (MANDUJANO, 2012; SANTOS, 2002) ao estipular as suas coesões morais e ordens sociais. As heterotopias, para Foucault, seriam “[...] lugares que se opõem a todos os outros, destinados, de certo modo, a apagá-los, neutralizá-los ou purificá-los” (2013: 20), ou seja, contraespaços “[...] de contestação dos outros espaços” (2013: 28). Entendendo o sentido do conceito de heterotopias, para além de Santos (2002) e Foucault (2013), proponho considerá-las, despregando-as dos lugares e espaços, como ações, símbolos, pensamentos e sensações que compõem paisagens sociais.

As paisagens heterotópicas seriam, nessa minha proposta, “[...] conjunto[s] variado[s] de elementos relacionados” (INGOLD, 2000: 195) que remetem à formação de biografias individuais através da memória e das experiências cotidianas e que são compartilhados socialmente (TILLEY, 1994) para fazer face às distopias e/ou utopias conservadoras hegemônicas e seus sistemas de dominação. As paisagens heterotópicas parecem se multiplicar, como modalidades de resistência criativa, no seio mesmo das instâncias de produção e manutenção das utopias conservadoras e suas práticas de poder distópicas reinantes (de opressão, ocultamento seletivo, silenciamento e desumanização), ou seja, no âmago da corpopolítica, da biopolítica e da geopolítica – e seus desdobramentos necróticos – que definem as coesões morais, ordens sociais e as governamentalidades hegemônicas a nível individual, coletivo e transnacional na contemporaneidade.

Por governamentalidade, Foucault (2004a: 111-112) entende:

o conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer uma forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, [tem] por forma maior de saber a economia política, [tem] por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança [...]. A tendência, o cabo de força que, no Ocidente, não parou de conduzir, desde há muito tempo, em direção à preeminência desse tipo de poder chamado de “governo” sobre todos os outros.<sup>22</sup>

Dispositivo, por sua vez, seria, para o autor, o conjunto heterogêneo que engloba “[...] discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições

<sup>22</sup> Tradução livre do francês: “[...] l’ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d’exercer cette forme bien spécifique, quoique très complexe, de pouvoir qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir l’économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité [...]”; e “[...] la tendance, la ligne de force qui, dans tout l’Occident, n’a pas cessé de conduire, et depuis fort longtemps, vers la prééminence de ce type de pouvoir qu’on peut appeler le “gouvernement” sur tous les autres [...]”.

filosóficas, morais, filantrópicas” (1998: 244) que pode ter por função estratégica a produção de verdades com efeitos de poder sobre os corpos, as populações e os Estados, tornando-se assim biopolítico. A governamentalidade seria, logo, esse governo peculiar dos corpos, das populações e dos Estados marcado por dispositivos biopolíticos instituído pela modernidade ocidental – e eu acrescentaria que a governamentalidade é defendida como ideologia, com base, inclusive, em dispositivos religiosos.

Castro-Gómez (2019) resume a concepção do poder de Foucault em três níveis: no primeiro, chamado de microfísico ou corpo-político, atuam tecnologias de disciplina dos corpos que tendem a produzir uma subjetividade autônoma; no segundo, mesofísico ou biopolítico, operam dispositivos de segurança internos que são a condição *sine qua non* para a instauração da governamentalidade do Estado moderno e do controle que ele exerce sobre a população num determinado território; e enfim, no terceiro, macrofísico ou geopolítico, funcionam os dispositivos de regulação supra-estatais ou externos voltados para favorecer a “livre concorrência” na apropriação dos recursos naturais e humanos do planeta. Desde o século XVIII, a biopolítica foi e ainda é responsável pelos discursos sobre a superioridade física, étnica e moral de certas populações em relação a outras, estabelecendo a racialização e a sexualização hierarquizadas como verdadeiras estratégias de guerra, segundo Foucault (2004a, 2004b), e o racismo e o sexismo como dispositivos a serviço da melhoria da saúde e da produtividade da população, o que requer a eliminação sistemática das populações consideradas biologicamente e moralmente inaptas.

A Igreja (cristã) dispensava as promessas de salvação e segurança através das técnicas de governo do poder pastoral até o desenvolvimento dos Estados modernos. A partir daí, a governamentalidade biopolítica passa a ressignificar a salvação e a segurança com a criação de dispositivos de segurança internos (“dispositivos de polícia”) que permitem ao Estado exercer um controle racional sobre as epidemias, a fome, a guerra, o desemprego, a inflação e tudo o que possa ameaçar o bem-estar da população, além de criar dispositivos de segurança externa (“dispositivos diplomático-militares”), responsáveis por fazer aumentar o poder de cada Estado, uns em relação aos outros. Trata-se não mais de um sistema internacional baseado na supremacia de um Estado, ao qual todos os outros deveriam se submeter, mas de um sistema que deve tornar possível a concorrência entre os Estados sem que a segurança interna de cada um seja colocada em perigo (FOUCAULT, 2004a, 2004b). É assim que, segundo Castro-Gómez (2019), a Europa se torna, não uma entidade geopolítica anterior às relações coloniais de poder, mas o produto dessas relações, ou seja, um desses dispositivos de segurança supra-estatal instituidor do que Wallerstein (2006) designou como o sistema-mundo moderno-colonial enquanto um regime de poder global.

Castro-Gómez (2019) mostra que foi a partir daí que Foucault pôde analisar o surgimento do liberalismo no final do século XVIII, não como uma ideologia política, mas como uma prática de governo das populações que buscava substituir o controle-das-populações pela regulação-dos-Estados: a função do Estado deixava de ser a de controlar de forma policial a vida social, mas a de *laissez-faire* os indivíduos e que seus interesses se desenvolvessem a ponto de concorrerem entre si, o que, em último caso, beneficiaria o próprio Estado. Ou seja, tratava-se de regular a liberdade, não limitá-la. Nesse contexto, o colonialismo não se reduzia mais simplesmente à dominação territorial da Europa em relação a suas colônias, mas englobava também a dominação do mercado no que dizia

respeito às relações e trocas econômicas no nível planetário. Desse modo, segundo Castro-Gómez (2019), as tecnologias liberais e neoliberais de governo contribuiriam, até a atualidade, para a desterritorialização do colonialismo, através da geopolítica, ao que eu acrescentaria que contribuiriam, logo, para a consolidação e a persistência das múltiplas formas de colonialismos internos, colonialidade e também de imperialidade (nas relações transnacionais), como apontado por Ballestrin (2017).

Castro-Gómez (2019) propõe que se chame toda essa análise do poder de heterárquica, por comparação às teorias hierárquicas a partir das quais vem-se pensando a colonialidade. Ou seja, contrariamente à ideia do sistema-mundo, por exemplo, de Wallerstein (2006), que instala o poder em um dos três níveis vistos acima (corpopolítico, biopolítico ou geopolítico) como estruturador dos demais níveis, fazendo com que o nível macro domine os níveis meso e micro, a visão heterárquica sugerida na análise foucaultiana do poder, ao contrário, permitiria pensar a vida social como um conjunto de agenciamentos ou dispositivos que funcionam de acordo com lógicas distintas e que estão interconectadas de forma parcial ou rizomática.

O poder colonial, de acordo com Castro-Gómez (2019), não poderia ser entendido unicamente através da determinação da relação entre trabalho e capital, mas deveria ser apreendido de forma complexa como um pacote de múltiplas formas de poder: a colonialidade do poder não se reduziria à dominação exercida pelas potências hegemônicas do sistema-mundo sobre os territórios periféricos (o que seria o “colonialismo”), mas estaria ligada aos dispositivos de controle das populações que funcionam no nível biopolítico e aos dispositivos disciplinares que atuam no nível corpopolítico. Não existiria “uma” colonialidade do poder, mas diversos dispositivos coloniais, cuja análise dependeria do grau de generalidade considerado (micro, meso ou macro). Para o autor, o problema da análise do sistema-mundo moderno-colonial em termos hierárquicos é que tende a conferir-lhe um poder totalizador, investindo-o de um caráter sagrado e, assim, desconsiderando-se as ações nos níveis dos e sobre os corpos, populações e Estados.

Balibar (1988) sugere que os Estados nacionais modernos são produtos da colonização, pois que todos foram colonizados ou colonizadores de alguma forma, ou os dois ao mesmo tempo. Esses Estados se universalizaram com o expansionismo europeu entre os séculos XVI e XX, baseando-se, como apontado por Quijano (2000) e Wallerstein (2006), na exploração – colonial, imperial e capitalista – de uma maioria por uma minoria. Isso se deu por meio do controle bio(necro)político dos corpos através dos regimes de verdade instauradores da ideologia e da hierarquia raciais, do binarismo de gênero e da heteronormatividade, dentre outros dispositivos sustentados por e sustentadores das discursividades médico-científicas e jurídico-morais e das moralidades religiosas ocidentais (FOUCAULT, 2004A, 2004B; MBEMBE, 2018). Desse modo, o Estado se relaciona com a sexualidade elaborando as tecnologias de poder/saber da governamentalidade que servirão para o controle da população e de seus corpos por meio de mecanismos de segurança e de coerção situados em um território (FOUCAULT, 2004a, 2004b).

Os Estados nacionais ocidentais serão considerados como “civilizados” por defenderem o ideal dos direitos humanos e as liberdades individuais e agenciarem até mesmo algumas formas identitárias baseadas nas experiências da diversidade sexual e de gênero, sempre em nome da verdade científica e da segurança jurídica (e também, até certo ponto, da moralidade religiosa). Por oposição, os

Estados não ocidentais serão designados como “incivilizados” por manterem a população ou parte dela sob o jugo de mecanismos violentos de segurança para garantir a integridade soberana do território nacional, grande parte das vezes legitimando o uso da coerção em nome da religião e da tradição. Os primeiros são vistos como os portadores da felicidade universal, ao passo que os últimos são vistos como “outros”, promotores do ódio; e assim se normaliza a branquidade heterossexual euro-norte-americana como expressão “natural” da civilização e dos “verdadeiros” valores humanos (DABASHI, 2011). Em ambos os casos, estamos diante de formas de governamentalidades biopolíticas herdadas da modernidade euro-norte-americana, embora as primeiras se vejam mais “evoluídas” (democráticas) por já terem sido como as segundas no passado (autoritárias), reproduzindo, ainda nos dias de hoje, uma modalidade estranha do darwinismo social.

A relação entre Estado e sexualidade mediada pelo controle social não seria exclusiva dos regimes políticos considerados pelos Estados ocidentais como opressores, mas estaria na base existencial de todos os Estados nacionais, inclusive ocidentais, sempre criadores de algum tipo de *homo sexualis*, assim como instituíram os “legítimos” *homo œconomicus*, *homo politicus*, *homo religiosus*, enfim, o *homo nationalis*... modernos e ocidentais.

Para existir enquanto instrumento de governo, que promove a felicidade para alguns ao mesmo tempo em que tem o poder de limitá-la para outros, o Estado necessita uma base simbólica que acomode as suas práticas de poder de modo a não ser questionado, a saber, uma ideologia nacional que atribua sentidos às tecnologias de poder/saber e aos dispositivos biopolíticos estatais. É aí que vem entrando em cena o homonacionalismo ou a maneira como alguns Estados incorporam situacionalmente a defesa de certas expressões da diversidade sexual e de gênero ao seu aparato de *nation-building*. Puar (2007) adverte que o homonacionalismo de países norte-americanos e europeus, por exemplo, pode ser uma falácia ocidental elaborada por políticos dos grupos dominantes para fins de legitimação de suas pretensões expansionistas (com viés moralizador), como no momento da “guerra ao terrorismo” logo após o 11 de setembro de 2001, ao encamparem algumas reivindicações identitárias homossexuais ou queer. Esses países desenvolveram, desse modo, uma política representacional hegemônica (nada participativa) como um forma de se mostrar mais “civilizados”, guardiães dos “direitos humanos”, em relação a países definidos, por conseguinte, como “incivilizados”, aqueles que supostamente promoviam o terrorismo e não respeitavam os direitos humanos, ou seja, não respeitavam a diversidade sexual e de gênero. Mas ao fazê-lo, segundo Puar, ocultam-se totalmente as tensões internas a cada país ocidental relacionadas aos modos múltiplos de se experimentar a diversidade sexual e de gênero localmente e não se percebe o tratamento diferenciado dado pelo Estado, através dos dispositivos biopolíticos, a essa multiplicidade, valorizando uma certa “sexualidade respeitável” em detrimento de todas as outras formas – as heterotópicas –, valorizando geralmente uma sexualidade normativa.

No Brasil, percebe-se que a experiência da diversidade sexual ora é tratada por instâncias estatais como digna de respeito – por exemplo, quando o Supremo Tribunal Federal reconhece a união civil entre pessoas do mesmo sexo/gênero como merecedora dos mesmos direitos outorgados ao casamento –, ora é tratada pelas mesmas ou outras instâncias estatais com desdém – por exemplo, quando se impede a divulgação em escolas, por motivos religiosos, de uma cartilha contra a discriminação por orientação sexual. Para Puar (2007),

em certos momentos, o Estado pode se servir desse caráter respeitoso para internacionalmente ser reconhecido como “civilizado”, de acordo com padrões modernos e ocidentais. Mas ao fazê-lo, o que está sendo transformado em exemplo nacional não condiz, de fato, com a diversidade da realidade local: geralmente, escondem-se as relações de poder internas que içaram certas práticas à condição de exemplares, em detrimento daquelas que foram então voluntariamente mantidas ocultas, silenciadas ou enquadradas. E assim se reproduz o homonacionalismo, como um desdobramento da geopolítica global, baseado nos valores brancos, masculinos, consumistas, cristãos, urbanos, elitistas, imperialistas euro-norte-americanos e... até mesmo queer.

## À guisa de perspectivas

O Estado pode desocultar e legitimar como “sexualidades saudáveis” e identidades correlatas somente aquelas representativas do mundo moderno ocidental, geralmente modeladas pela urbanidade, a branquidade e a heteronormatividade, e por conseguinte, manter na invisibilidade todas as outras formas alternativas. É assim que os Estados nacionais, cuja governamentalidade já é caracterizada pela biopolítica moderna e (neo)liberal que promove a necropolítica (MBEMBE, 2018) e pela biopolítica pós-política que fomenta mais o medo do que a vida (ŽIŽEK, 2009), tornam-se artífices, no âmbito do capitalismo global, da geo(necro)política<sup>23</sup>, ou seja, de dispositivos de regulação voltados para favorecer a “livre concorrência” no controle da vida e na disciplina da morte.

No Cazaquistão, uma ex-república soviética, a construção da identidade nacional após a independência, em 1991, implicou na produção de símbolos representativos. Com a independência, o país passou a se pautar no modelo estatal de governamentalidade biopolítica vigente nos países ocidentais e reavivou a moralidade religiosa (islâmica) desfavorecida durante o passado soviético, sem deixar totalmente de se espelhar na vizinha Rússia, já que uma proporção importante da população do novo país é de origem russa. Grande parte dos símbolos da nação foram escolhidos em referência à maioria étnica turco-mongol e, em menor grau, em referência ao passado islâmico, mas um mereceu destaque especial: o “homem dourado”. Trata-se de um esqueleto de um suposto guerreiro cita de mais de 2.000 anos encontrado em 1969 e, agora, alçado a herói nacional<sup>24</sup>.

Ora, recentemente, foi descoberto que não se tratava de um príncipe, mas sim, de uma mulher guerreira, talvez uma princesa, que viveu em uma sociedade que contrastava pouco a diferença entre homens e mulheres e não discriminava as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo/gênero. Gerou-se um desconforto, já que o país tentava se inserir no rol das nações adotando os discursos médico-científicos e jurídico-morais modernos ocidentais e algumas concepções hierarquizadas de gênero, legitimadas pela moralidade religiosa islâmica agora reavivada, para reinterpretar o passado turco-mongol (no qual supostamente os homens comandavam e as mulheres eram comandadas) e se distinguir do passado soviético (que, de alguma maneira, viabilizava uma “certa” igualdade de gênero e fazia vista grossa para as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo/gênero, embora essa não seja a realidade russa atual). Com isso, desenvolvem-se formas heterotópicas de valorização tanto do passado turco-

<sup>23</sup> Osuri (2008) usa “geo/necropolitics” num sentido um pouco diferente do proposto aqui para caracterizar as históricas relações de dominação da Austrália sobre o Timor Leste baseadas na raça.

<sup>24</sup> Nessa parte, evitarei elencar as referências bibliográficas que respaldam algumas afirmações, já que se encontram citadas nos textos que publiquei ou estão em fase de edição sobre os assuntos tratados (Gontijo, 2018a, 2019b, 2020, 2021a; 2021b).

mongol, quanto do passado soviético, contra as hierarquizações que se impõem no país, como abordado em detalhe em outro texto (GONTIJO, 2018a).

No Quirguistão e na Ucrânia, países que nasceram também a partir do esfacelamento da União Soviética, assim como na Mongólia, país que esteve na zona de influência direta da União Soviética, a independência e os anos seguintes representaram momentos de negociação conflitiva da identidade nacional em relação à Rússia, no que diz respeito às performances de gênero e à diversidade sexual. Nos três casos, há a busca de materiais simbólicos do passado pré-soviético para legitimar a independência, mas materiais cuidadosamente selecionados para se distinguir da Rússia e se aproximar do Ocidente na modelagem do Estado nacional e da governamentalidade a ser adotada.

Sabe-se que a governamentalidade vigente na Rússia pós-soviética, sobretudo sob a autoridade do Presidente Putin, busca condenar as expressões da diversidade sexual e de gênero e até mesmo rever o papel das mulheres na vida social, rebaixando-as, numa associação declarada entre Estado, religião cristã ortodoxa e militarismo. A Rússia tem obtido certo êxito em impor, em suas relações políticas e econômicas com ex-repúblicas soviéticas da Ásia, a condenação expressa da homossexualidade, por meio das chamadas leis “contra a propaganda gay”. Assim, a Rússia define suas zonas de influência e demarca a diferença em relação à hegemonia ocidental, já que, no mundo ocidental, o homonacionalismo recomenda, mais ou menos oficialmente de acordo com o jogo geopolítico do momento, que os países sob a sua influência declarem as suas intenções para com suas e seus cidadãos homossexuais ao adotarem o Estado moderno de inspiração euro-norte-americana.

É nesse sentido que, durante a Revolução de 2014 que levou à consolidação da aproximação da Ucrânia com a Europa em detrimento do estreitamento das relações com a Rússia, viam-se bandeiras representativas de pessoas lésbicas, gays, intersexuais, queers e transexuais/transgêneres (LGBTQI+) nas manifestações em prol da Europa. Mas, nos anos que se seguiram, as paradas do orgulho LGBTQI+ na capital, Kiev, foram violentamente repudiadas por partidários de movimentos de extrema-direita e de religiosos cristãos ortodoxos, muitos deles pró-Europa, como relatei em outro texto (GONTIJO, 2020). O mesmo acontece na Moldávia, outra ex-república soviética que passa pelo mesmo dilema de aproximação com a Europa e distanciamento da Rússia. A heterotopia aqui está, por exemplo, na própria maneira como algumas pessoas LGBTQI+ se organizam em movimentos sociais, tentando agenciar a relação entre a tradição e o pertencimento nacional (para trazer à tona algumas formas de liberalidade em relação à sexualidade vividas no passado que ajudem a denunciar a interpretação religiosa fundamentalista do presente) e as modalidades do homonacionalismo (em particular, dos organismos internacionais, que têm dificuldade em lidar com as particularidades das experiências locais), como observei também na Mongólia.

Sobre as múltiplas realidades africanas, nota-se, de um lado, a ideia globalmente difundida de que a África pós-colonial é um ambiente homofóbico e, de outro, a ideia localmente disseminada de que as práticas e identidades sexuais não normativas e a homossexualidade são exógenas ao continente e teriam sido levadas para lá pelos processos de colonização árabe-muçulmano e europeu-cristão; e enfim, há ainda a acepção falaciosa de que as pessoas africanas são luxuriosas e seus corpos, objetos “naturalmente” eróticos. Com efeito, a categoria “homossexualidade” pode ser tratada como exógena à história africana, já

que foi forjada no contexto europeu de consolidação do Estado nacional moderno, como abordado acima.

A descolonização e a “nova ordem mundial” do sistema-mundo, a partir da segunda metade do século XX, levaram as nações africanas à adoção do modelo estatal ocidental com a manutenção de boa parte de sua estruturação ideológica baseada naqueles dispositivos biopolíticos da governamentalidade moderna, ainda que com significativas nuances, inclusive a conservação da moralidade religiosa cristã (e islâmica) da colonização, donde a defesa, por parte desses novos governantes e das instituições de governo, da suposta exogenia da diversidade sexual e de gênero e o consequente desenvolvimento de propósitos homofóbicos. As paisagens heterotópicas africanas denunciam o caráter ocidental demasiadamente universalista e regulador do argumento da homofobia africana generalizada, o caráter nacionalizante excessivamente culturalista do argumento da exogenia das sexualidades não normativas africanas e o caráter racista e essencializador do argumento da “natureza” luxuriosa das/os africanas/os, ao considerar que, em todos os casos, não se atenta para as particularidades das corporalidades e das expressões da diversidade sexual e de gênero no tão diversificado continente, nem a sua relação com as complexas dinâmicas culturais transnacionais contemporâneas, como percebi em minhas pesquisas no continente (GONTIJO, 2021a).

No Irã, a antiga Pérsia, até o século XIX, mesclavam-se os resquícios da “tolerância” dos tempos do Império Aquemênida de Ciro, o Grande, com a liberalidade do islamismo medieval no tocante à diversidade sexual e de gênero: num mundo segregado por gênero, homens e mulheres podiam manter relações afetivas e sexuais com pessoas do mesmo sexo/gênero, o que era exaltado na literatura, nas artes plásticas e em documentos oficiais. A entrada do país na esfera dos interesses (econômicos) ocidentais, iniciada no século XIX, fez com que as discursividades médico-científicas e as normatividades jurídico-morais europeias fossem paulatinamente adotadas, juntamente com a governamentalidade biopolítica moderna: as expressões da diversidade sexual e de gênero passaram a ser patologizadas e banidas, consideradas como lembranças de um passado “arcaico” diante da modernidade promissora, embora tenham se desenvolvido espaços clandestinos de sociabilidades homossexuais nos grandes centros urbanos, assim como acontecia nas cidades ocidentais. Com a revolução de 1979, a queda da monarquia e a instalação de uma república teocrática islâmica, a governamentalidade biopolítica foi mantida, assim como as discursividades médico-científicas e as normatividades jurídico-morais, no que diz respeito à condenação da diversidade sexual e de gênero, mas agora sob os mandamentos do clero xiita, configurando uma modernidade “outra”.

No Irã, a intencionalidade da ação bionecropolítica do Estado parece mais explícita do que em países ocidentais e as paisagens heterotópicas despontam como formas desafiadoras de questionamento da naturalização das práticas de poder do Estado, confrontando a própria ideologia de nation-building sustentada lá por aquilo que Foucault (FOUCAULT, 2001) chamou de “espiritualidade política”, como relatei em outro texto (GONTIJO, 2021b): um véu (hijab) que cai propositadamente pelas costas de uma mulher maquiada deixando entrever as mechas de seus cabelos (quando a maquiagem é proibida e o uso do véu cobrindo todo o cabelo é obrigatório); a proliferação de cafés iguais a bares com fotos pequenas do aiatolá em meio a fotos maiores de roqueiros ocidentais nas paredes (quando os bares são proibidos e as fotos do aiatolá em locais públicos são obrigatórias em posição de destaque); a prática corriqueira do download de

músicas proibidas; a fabricação e a distribuição clandestinas de bebidas alcoólicas (proibidas); a realização de festas privadas proibidas, inclusive festas de gays e lésbicas; o contrabando de literatura ilegal e censurada; o uso de maquiagem feita em salões de beleza subterrâneos (quando os salões são parcialmente proibidos); os aplicativos para encontros entre pessoas para fins sexuais (também proibidos); o uso de VPN para ter acesso a redes sociais proibidas (por meio das redes, mulheres se apresentam, por exemplo, sem véu e dançando em companhia de homens), etc.

Para que o Estado iraniano não perdesse o seu legítimo direito biopolítico sobre os corpos de cada indivíduo, acabou até mesmo legitimando, por meio de uma recomendação religiosa, a cirurgia de redesignação sexual, tornando-a inclusive desejável para os sujeitos homossexuais. Hoje em dia, alguns pais têm preferido nomear os seus filhos com prenomes persas, e não mais árabes, assim como muitas pessoas preferem se cumprimentar, não mais com palavras que remetem a Deus, mas com termos persas pré-islâmicos, como “bedrud” (tchau) ao invés de “khodar(ha)fez” (deus te proteja). Eis algumas performances de paisagens heterotópicas iranianas...

Nas Ilhas Maldivas, por sua vez, a entrada do país na esfera dos interesses ocidentais se intensificou após a independência, em 1965, e durante os anos de governo autoritário até o início da década de 2010. Nesse período, o país, um arquipélago formado por mais de mil ilhas, concedeu algumas dessas ilhas para a exploração turística por empresas hoteleiras estrangeiras. Nessas ilhas-resort, controladas por europeus, norte-americanos, japoneses e sul-coreanos, pode-se, por exemplo, andar livremente de roupas de banho, ingerir bebidas alcoólicas e comer carne de porco. Os/As nativos/as estavam /as de frequentar essas ilhas. Nas demais ilhas, habitadas pela população nativa, estavam e ainda estão proibidas as bebidas alcoólicas e a carne de porco e um estrito código indumentário foi exigido, sob o comando do clero sunita da Arábia Saudita. O turismo estava proibido nas ilhas habitadas por nativos/as até recentemente. Durante algumas décadas, a população nativa foi se adaptando às exigências do governo saudita que impunha práticas biopolíticas até então inexistentes ou que foram fortalecidas: as mulheres passaram a usar o véu ou hijab e até vestimentas que lhes cobrem todo o rosto, niqab; a dança foi permitida somente aos homens; a poligamia foi incentivada; o apedrejamento por adultério e a pena de morte para crianças a partir dos sete anos de idade foi instituída; a censura religiosa e a polícia moral foram ativadas; e mesmo os monumentos e bens patrimoniais pré-islâmicos que remetiam ao passado budista foram destruídos ou abandonados, etc.

As gerações maldívias mais jovens que não conheceram a realidade de antes desse período teriam reagido de duas maneiras: algumas pessoas teriam se espelhado nas realidades estadunidense e europeia como válvulas de escape, vivendo de forma dissidente e heterotópica, seja no âmbito de espaços de sociabilidade fora do alcance da polícia moral, seja mais radicalmente através da criação de gangues de delinquentes e de usuários/as de substâncias psicoativas ilícitas na capital; outras muitas teriam se rendido ao fundamentalismo islâmico, juntando-se a entidades jihadistas, como a Fundação Islâmica das Maldivas, ou aos exércitos do Estado Islâmico na Síria e no Iraque.

Ao longo da década de 2010, um governo progressista tem tentado promover a aproximação do país com a Índia, o Sri Lanka e a China, como forma de minimizar o poder saudita, além de promover reformas importantes, embora lentas, como a abertura ao turismo das ilhas habitadas por nativos/as. Vê-se,

por exemplo, o surgimento de barcos ancorados em frente a algumas ilhas propondo bebida alcóolica, mesmo sem que a legislação sobre o consumo de bebidas alcoólicas tenha mudado. Assim como no Irã, os casais de namorados mais jovens aproveitam que a legislação permite casamentos de um dia para manterem, por meio dessas uniões-relâmpago, relações sexuais dentro da legalidade, driblando inclusive a exigência da virgindade feminina – o que faz das Maldivas o país com a maior proporção de pessoas divorciadas do mundo. A diversidade sexual é pouco comentada, mas percebe-se o uso que rapazes homossexuais fazem dos grupos de dança para a expressão de sua sexualidade e as trocas de ideias com turistas nas ilhas habitadas por nativos/as agora abertas ao turismo, como relatei em outro texto (GONTIJO, 2019b).

A imposição de práticas oriundas da interpretação dos textos religiosos parece acabar por assujeitar cada vez mais aqueles grupos que já são vulnerabilizados pelas desigualdades econômicas. Assim, o sunismo nas Ilhas Maldivas, o xiismo no Irã ou o cristianismo ortodoxo na Rússia, quando tornados vertentes religiosas exclusivas de algum Estado biopolítico ou sustentadoras ideológicas do Estado, podem ter efeitos muito semelhantes em termos de submissão de maiorias vulnerabilizadas por elites minoritárias que agem em função de seus próprios interesses, geralmente econômicos, camuflados pelo religioso.

Se há semelhanças evidentes entre o que foi comentado brevemente acima com o contexto atual do Brasil, também brevemente tratado na primeira parte desse artigo, isso não é mera coincidência: são os efeitos da distopia geo(necro)política em funcionamento. Esses efeitos se fazem sentir em todas as partes do planeta e chegam até os mais profundos pontos da Amazônia, onde residem (Gontijo, 2017; Gontijo, Arisi e Fernandes, 2021). E o antídoto para esses efeitos nefastos poderia ser a atualização política trans-moderna das utopias, por meio do florescimento das alternativas heterotópicas.

*Recebido em 28 de janeiro de 2021.*

*Aprovado em 19 de abril de 2021.*

## Referências

- AMADIUME, Ifi. *Re-Inventing Africa: Matriarchy, religion and culture*. Londres: Zed Books, 1997.
- BALIBAR, Étienne. *La Proposition de l'Égaliberté*. Paris: PUF, 2010.
- BALIBAR, Étienne. "La Forme Nation". In: BALIBAR, É.; WALLERSTEIN, I. (orgs.). *Race, Nation, Classe*. Paris: La Découverte, 1988. pp. 117-143.
- BALLESTRIN, Luciana. Modernidade/Colonialidade sem 'Imperialidade'? O Elo Perdido do Giro Decolonial. *DADOS*, 60 (2): 505-540, 2017. Disponível em <https://doi.org/10.1590/001152582017127>.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *El Tonto y los Canallas. Notas para um Republicanismo Transmoderno*. Bogotá: Editorial Pontifica Universidad Javeriana, 2019.
- CURIEL, Ochy. "El Régimen Heterosexual y la Nación. Aportes del Lesbianismo Feminista a la Antropología". In: BIDASECA, K.; VAZQUEZ LABA, V. (orgs.). *Feminismos y Poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot Argentina, 2011. pp. 48-93.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Ch'ixinakax Utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- DABASHI, Hamid. *Brown Skin, White Masks*. Londres: Pluto Press, 2011.
- DAS, Veena; POOLE, Deborah. "State and Its Margins: Comparative ethnographies". In: DAS, V.; POOLE, D. (orgs.). *Anthropology in the Margins of the State*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal, 2015.
- FANON, Frantz. *Peau Noire, Masques Blancs*. Paris: Seuil, 1952.
- FERNANDES, Estêvão. Um Debate sobre Feminismos Decoloniais e suas Respercussões para Pesquisas em Povos Indígenas no Brasil. *Ártemis*, XXVIII (1): 38-51, 2019. Disponível em <https://doi.org/10.22478/ufpb.1807-8214.2019v28n1.45286>
- FERNANDES, Estêvão; GONTIJO, Fabiano. Diversidade Sexual e de Gênero e Novos Descentramentos: um manifesto queer caboclo. *Amazônia: Revista de Antropologia*, 8 (1): 14-22, 2016. Disponível em <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v8i1.4722>
- FOUCAULT, Michel. *O Corpo Utópico, as Heterotopias*. São Paulo: n-1 Edições, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France (1977-1978)*. Paris: Gallimard / Seuil, 2004a.
- FOUCAULT, Michel. *Naissance de la Biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris: Gallimard / Seuil, 2004b.

FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits – Vol. II (1976-1988)*. Paris: Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

GARGALLO, Francesca. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y Proposiciones de las Mujeres de 607 Pueblos en Nuestra América*. Ciudad de México: s/e, 2014.

GONTIJO, Fabiano. “Diversidade Sexual e de Gênero, Estado Nacional e Biopolítica no Sul Global: lições da África”. *Anuário Antropológico*, II, 2021a (em edição).

GONTIJO, Fabiano. Diversidade Sexual e de Gênero, Estado Nacional e Paisagens Heterotópicas no Irã: Foucault e depois. *Afro-Ásia*, 63, 2021b (em edição).

GONTIJO, Fabiano. Nação, Simbolismo e Revolução na Ucrânia. *Revista de Antropologia*, 63 (3), 2020. Disponível em <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2020.178853>

GONTIJO, Fabiano. Queer or Not Queer? Diversidade Sexual e de Gênero, Estado e Antropologia. *Novos Debates*, 5 (1-2): 80-92, 2019a. Disponível em [http://abant2.hospedagemdesites.ws/novos\\_debates/wp-content/uploads/2020/09/F2.-Fabiano-Gontijo.pdf](http://abant2.hospedagemdesites.ws/novos_debates/wp-content/uploads/2020/09/F2.-Fabiano-Gontijo.pdf)

GONTIJO, Fabiano. Política, Nação e Gênero nas Ilhas Maldivas. *Revista de Antropologia*, 62 (3): 610-651, 2019b. Disponível em <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.165234>

GONTIJO, Fabiano. Nation-Building, Gênero e Política no Cazaquistão: o caso do Homem Dourado. *Mana*, 24 (3): 151-185, 2018a. Disponível em <https://doi.org/10.1590/1678-49442018v24n3p151>

GONTIJO, Fabiano. Biologia, Direito, Perspectiva Queer e Intersexualidade. *Teoria Jurídica Contemporânea*, 3 (1): 120-139, 2018b. Disponível em <https://doi.org/10.21875/tjc.v3i1.18105>

GONTIJO, Fabiano. Gênero, Sexualidade e Etnodesenvolvimento na Amazônia. *Revista FSA*, 14 (5): 55-72, 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.12819/2017.14.5.3>

GONTIJO, Fabiano; ARISI, Barbara; FERNANDES, Estêvão. *Queer Natives in Latin America*. Cham: Springer, 2021.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. “Colonialismo Interno (Una Redefinición)”. In: BORON, A.; AMADEO, J.; GONZÁLEZ, S. (orgs.). *La Teoría Marxista Hoy*. Buenos Aires: CLACSO, 2006. pp. 409-434.

INGOLD, Tim. “The Temporality of the Landscape”. In: INGOLD, T. *The Perception of the Environment*. Londres / Nova York: Routledge, 2000. pp. 189-208.

LACLAU, Ernesto. *Emancipação e Diferença*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

LUGONES, María. “Colonialidad y Género: hacia un feminismo descolonial”. In: MIGNOLO, W. (org.). *Género y Descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Siglo, 2008. pp. 13-55.

MANDUJANO, Miguel. Frontera al Norte, Utopía al Sur: Paradigma dominante y alternativa cosmopolita. *Cuadernos Americanos*, 2 (140): 147-165, 2012. Disponível em <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/309246>

MBEME, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

MIGNOLO, Walter. "Introducción". In: MIGNOLO, W. (org.). *Género y Descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Siglo, 2008.

OSURI, Goldie. War in the Language of Peace, and an Australian Geo/Politics of White Possession. *ACRAWSA e-journal*, 4 (1), 2008. Disponível em: <https://www.researchonline.mq.edu.au/vital/access/services/Download/mq:6474/DS01?view=true>

OYĒWŪMÍ, Oyèrònké. *The Invention of Women: Making an african sense of western gender discourse*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

PAREDES, Julieta. *Hilando Fino desde el Feminismo Comunitario*. México: Cooperativa El Rebozo, 2014, 2ª Edição.

PRADO, Abdennur. *Genealogía del Monoteísmo. La Religión como Dispositivo Colonial*. México: Akal, 2018.

PUAR, Jasbir K. *Terrorist Assemblage: homonationalism in queer times*. Durham: Duke University Press, 2007.

PURI, Jyoti. *Encountering Nationalism*. Malden: Blackwell Publishing, 2004.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. *Journal of World-Systems Research*, 6 (2): 342-386, 2000. Disponível em <https://doi.org/10.5195/jwsr.2000.228>

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Crítica da Razão Indolente. Por um Novo Senso Comum*. São Paulo: Cortez, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente*. São Paulo: Cortez, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para Além do Pensamento Abissal. *Novos Estudos CEBRAP*, 79: 71-94, 2007. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0101-33002007000300004>

SEGATO, Rita. "Género y Colonialidad: Del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad". In: SEGATO, R. *La Crítica de la Colonialidad en Ochos Ensayos e una Antropología por Demanda*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013. pp. 69-100.

TILLEY, Chris. "Space, Place, Landscape and Perception: phenomenological perspectives". In: TILLEY, C. *A Phenomenology of Landscape: places, paths and monuments*. Oxford: Berg, 1994, pp. 7-34.

TLOSTANOVA, Madina. "Por qué Cortarse los Piés para Caber en los Zapatos Occidentales?": Las ex colónias soviéticas no europeas y el sistema de género colonial moderno". In: MIGNOLO, W. (org.). *Género y Descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Siglo, 2008. pp. 85-122

VANITA, Ruth. *Queering India: Same-sex love and eroticism in Indian culture and society*. Londres: Routledge, 2002.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Comprendre le Monde: introduction à l'analyse des systèmes-monde*. Paris: La Découverte, 2006.

WITTIG, Monique. *El Pensamiento Heterosexual y Otros Ensayos*. Barcelona: Egales, 2006.

ŽIŽEK, Slavoj. *O Sujeito Incômodo*. São Paulo: Boitempo, 2016.

ŽIŽEK, Slavoj. *Violência – Seis Notas à Margem*. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.

ŽIŽEK, Slavoj. “Un Alegato Izquierdista Contra el Eurocentrismo”. In: MIGNOLLO, W. (org.). *Capitalismo Y Geopolítica del Conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001. pp. 173-200.

# O chapéu do Boto-Homem: uma breve análise sobre a diversidade sexual e gênero a partir das relações entre humanos, não-humanos e coisas na Amazônia

**Igor Erick**<sup>1</sup>

Universidade Federal do Pará

**Resumo:** Propõe-se aqui apresentar uma reflexão sobre as relações entre as experiências da diversidade sexual e de gênero, as corporalidades, a cultura material e as paisagens no interior da Amazônia, a partir de uma pesquisa etnográfica em andamento. Objetiva-se principalmente discorrer sobre os usos e significados do vestuário como um agente importante na constituição de ontologias, formas de conhecimentos e subjetividades. Num primeiro momento, trata-se de discorrer sobre a indumentária (particularmente, o chapéu do mitológico boto-homem) como um agente importante na constituição do corpo e da paisagem na Vila de Alter do Chão, no Pará, por meio de um conhecimento ontológico e pela descolonização do pensamento moderno dos estudos de sexualidade e gênero no Brasil. Em seguida, refletir-se-á sobre a “agentividade”, o “encanto tecnológico” e os aspectos mais sensuais dos usos e desusos daquela indumentária por turistas e nativos em Alter do Chão. Assim, pretende-se apresentar outros modos de pensar um mundo no qual corpos, paisagens e coisas assumem relações de comunicação, consciência, intencionalidade e agência.

**Palavras-chave:** Sexualidade; corpo; cultura material; ontologia; Amazônia.

<sup>1</sup> Atualmente é doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará - bolsista CAPES. Possui mestrado pelo mesmo programa (2020) e graduação em Antropologia pela Universidade Federal do Oeste do Pará (2018).

## **The hat of the Boto-Man: a brief analysis of sexual and gender diversity based on the relations between humans, non-humans and things in the Amazon Basin**

**Abstract:** I propose here to present a reflection on the relationships between the experiences of sexual and gender diversity, corporalities, material culture and landscapes in the countryside of the Amazon Basin, from ethnographic research in progress. The main objective is to discuss the uses and meanings of clothing as an important agent in the constitution of ontologies, forms of knowledge and subjectivities. At first, I will discuss the clothing (particularly, the hat of the mythological boto-man) as an important agent in the constitution of the body and the landscape in the village of Alter do Chão, in Pará, through an ontological knowledge and by decolonizing the modern thought of sexuality and gender studies in Brazil. Then, I will reflect on the “agentivity”, the “enchantment of technology”, and the more sensual aspects of the uses and disuses of that clothing by tourists and natives in Alter do Chão. Thus, I intend to present other ways of thinking about a world in which bodies, landscapes, and things assume relations of communication, consciousness, intentionality, and agency.

**Keywords:** Sexuality; body; material culture; ontology; Amazon.

## **El sombrero del Boto-Hombre: un breve análisis sobre la diversidad sexual y de género basado en las relaciones entre humanos, no humanos y cosas en la Amazonía**

**Resumen:** El propósito de este artículo es presentar una reflexión sobre las relaciones entre las experiencias de la diversidad sexual y de género, las corporalidades, la cultura material y los paisajes en el interior de la Amazonía a partir de una investigación etnográfica en curso. El objetivo principal es discutir los usos y significados de la ropa como agente importante en la constitución de ontologías, formas de conocimiento y subjetividades. En un primer momento, trataré de la ropa (particularmente, del sombrero del boto-hombre) como un agente importante en la constitución del cuerpo y del paisaje en la aldea de Alter do Chão, Pará, a través de un conocimiento ontológico y la descolonización del pensamiento moderno de los estudios de sexualidad y género en Brasil. Luego, trataré de reflexionar sobre la “agentividad”, el “encantamiento tecnológico” y los aspectos más sensuales de los usos y desusos del sombrero por parte de turistas y nativos en Alter do Chão. Así, pretendo presentar otras formas de pensar un mundo en el cual los cuerpos, los paisajes y las cosas asumen relaciones de comunicación, conciencia, intencionalidad y agencia.

**Palabras clave:** Sexualidade; cuerpo; cultura material; ontología; Amazonia.

N ascer, crescer e viver na Amazônia é coexistir com tabus, encantarias, mitos, alusões, curiosidades e imaginários. Entre idas e vindas do rio Tapajós<sup>2</sup>, dos igarapés, das comunidades do planalto, das comunidades ribeirinhas e das aldeias indígenas, pude perceber o quanto ser amazônida<sup>3</sup> representa para mim. As águas do rio Tapajós e dos igarapés sempre estiveram presentes em minha realidade. O bairro onde eu nasci e cresci fazia fronteira com as águas do rio, ou seja, nós transitávamos na terra para água e da água para a terra como se fossemos anfíbios nos momentos de sociabilidade<sup>4</sup>. Formado por migrantes oriundos do Estado do Ceará, o bairro foi crescendo e se tornando um “gueto de Arigó<sup>5</sup>”. Com adição de elementos nordestinos e nortistas, a Vila Arigó que está situada no bairro da Prainha, como é conhecida atualmente, é convidativa para o lazer. A sua localização encontra-se às margens do rio Tapajós, elemento principal para que as pessoas possam desfrutar do bairro. O rio e as experiências do não-antropólogo<sup>6</sup> naquele momento são elementos fundamentais para compreender a paisagem e a diversidade sexual e de gênero a partir de suas experiências<sup>7</sup> e presença nas paisagens, assim como a sua relação com as encantarias aquáticas e as indumentárias a elas relacionadas.

O lugar onde eu vivi durante a infância e adolescência traz lembranças in-críveis. As ruas eram de chão batido e não tinham saneamento básico, e tampouco, asfalto. Isso não nos impedia de usá-las para construir um imaginário singular de um espaço que supria as necessidades do bem viver das crianças e dos adolescentes (eu) que ali residiam. Sem estrutura adequada para os nossos esportes e brincadeiras – pira pega, esconde-esconde, futebol, mata no meio, sete pecados entre outros – cria-se a sociabilidade entre os brincantes e as paisagens: as matas e o rio Tapajós. A realização do lazer nessas paisagens, tinha como praticantes crianças e adolescentes entre oito até treze anos de idade. Assim, a minha experiência sempre se mantinha em interação com as paisagens. O esconde-esconde, por exemplo, consecutivamente acontecia em matas semif-

<sup>2</sup> O Rio Tapajós nasce no Estado do Mato Grosso, é formado pela confluência do rio Teles Pires com o rio Juruena e banha boa parte do Estado do Pará. A sua bacia está distribuída pelos Estados do MT, PA, RO e AM. Quando combinado com o rio Juruena, o Tapajós tem aproximadamente 1900km de comprimento. Esse rio faz parte do cenário turístico conhecido como “encontro das águas” com o Rio Amazonas bem em frente à cidade de Santarém (ALVES, 2012).

<sup>3</sup> O ser, enquanto parte de uma proposta filosófica, é fazer parte de algo, de ter presença no mundo por meio do manuseio, do uso e do contato com o tempo, espaço e objeto. Assim, tudo o que precisamos e transformamos em experiências no mundo é resultado do que assumimos dentro dele (HEIDEGGER, 1995). Logo, o ser amazônida origina um modo de ocupação através da nossa experiência e presença no mundo, assim como a nossa existência através do tempo, espaço e objeto.

<sup>4</sup> Sociabilidade é o conceito usado por Simmel para descrever como os indivíduos estabelecem suas necessidades e prazeres, e a partir deles, satisfazem seus interesses por meio da interação “toda essas formas de sociação são acompanhadas por um sentimento e por uma satisfação de estar justamente socializado, pelo valor da sociedade enquanto tal” (SIMMEL, 2006: 64).

<sup>5</sup> A palavra “Arigó” é a designação de uma ave de arribação, migrante. Significa aquele que vem e não volta. Sobre o tema, ver: Jessie Jane Vieira de Souza, 1989. Arigó o pássaro que veio de longe. In: CENTRO DE MEMÓRIA SINDICAL. Coleção Trabalhadores em Luta, n.1. Rio de Janeiro.

<sup>6</sup> Não antropólogo e o antropólogo são dois momentos da minha vida. O primeiro é sobre as minhas experiências de quando era criança e adolescente no interior do Pará. A segunda é sobre a minha fase adulta e acadêmica retornando para a minha cidade natal para realizar a pesquisa de campo.

<sup>7</sup> “Experiência que pode ser a de um indivíduo, de um grupo, de toda uma sociedade; experiência que pode dizer respeito às relações com o cosmo, com a natureza, consigo mesmo, como o grupo” (GOLDMAN, 2006: 167). Para Alfred Schutz (1970), a experiência faz parte do mundo da vida em que toda a esfera da experiência está contida nas relações cotidianas, direções e ações através das quais os indivíduos lidam com seus interesses e negócios, manipulando objetos, tratando com pessoas, concebendo e realizando planos. Já para Avtar Brah (2006), é um processo de significação para a constituição daquilo que compreendemos como “realidade”. É importante assinalar que esse conceito não se trata de uma diretriz da “verdade”, mas como uma prática em atribuir sentidos, tanto simbólicos como narrativos (memória).

chadas como as mangueiras (*Mangifera indica*), castanholeiras (*Terminalia catappa*), jambeiros (*Syzygium malaccense*), entre várias outras espécies de árvores que são componentes das paisagens, tornando-as os melhores escondijos. As matas descritas também estavam próximas do rio, e, nessa paisagem, pude pela primeira vez presenciar os corpos.

Os corpos não eram somente dos meus amigos e amigas, mas sim, dos marinheiros, pescadores (principalmente) e dos ribeirinhos que atracavam suas embarcações de pequenos, médios e grandes portes próximos à margem do rio Tapajós. No momento da ação de se esconder, o meu lugar preferido era o rio. Este último me proporcionava duas experiências naquela época. A primeira era o lugar perfeito para se observar os corpos. Eles estavam se movendo o tempo todo, seja para recolher a malhadeira, seja para se banhar, seja para fazer as necessidades fisiológicas etc. Os corpos, por estarem em interação com a água, sempre se encontravam molhados, mas sempre coberto, por um chapéu de palha. Os usos de objetos para cobri-los eram poucos, apenas um short ou somente uma cueca e o chapéu de palha. Essa é a primeira experiência com os corpos desejantes que se mantêm em constante contato com a água, corpos que no imaginário amazônico carregam uma simbologia erótica, no que tange às encantarias (como o mito do boto), principalmente ao uso do chapéu (do boto-homem). Já a segunda experiência, trata-se de um toque ao corpo, começo a partir desse toque a conhecer o próprio corpo que habitava aquele rio. A sensação que eu recebia no contato com a água foi um exercício de manifestação do desejo. Nesse sentido, a experiência e a presença, tanto do não antropólogo naquele momento, como daqueles que eram observados<sup>8</sup>, são aprendizados que alinhavavam um outro modo de perceber as paisagens e o uso das coisas (indumentárias) a partir das encantarias, da constituição dos corpos e da sensorialidade na Amazônia.

A cultura material, principalmente a indumentária presente na encantaria<sup>9</sup> do boto, revela-nos um universo complexo de sistemas de significados e de relações simbólicas, assim como outras formas e regimes de percepções do mundo (ser/estar) que vão além de representações, signos ou símbolos (MILLER, 1954). As ontologias amazônicas, por exemplo, a encantaria do boto-homem, são importantes aliados nas observações de outras realidades. Ou melhor, de outros mundos e formas de existências de humanos, espíritos (encantados), plantas, animais... que fazem partes ou compõem um conjunto fundamental de entendimento sobre como o mundo é (ALBERTI, 2016). O meu objetivo é pensar a indumentária (como o chapéu do boto) como um agente importante na constituição do corpo e da paisagem na Vila de Alter do Chão, no Pará, por meio de um conhecimento ontológico e pala descolonização do pensamento moderno (LATOUR, 1994), dos estudos de sexualidade e gênero no Brasil.

## Entre o profano e o religioso: as marcas da festividade do Çairé

O chapéu do boto está presente em vários enredos das cosmologias indíge-

<sup>8</sup> Trata-se de uma ação. O observar não está sendo usado enquanto um aporte metodológico do fazer etnográfico, e sim, uma simples ação do olhar.

<sup>9</sup> A encantaria e/ou encantado são categorias vernáculas usadas para descrever as relações entre os espíritos que habitam a floresta, a terra, o rio, o igarapé e igapó com os interlocutores presentes nessas paisagens. Os encantados, como são apresentados, são espíritos corporificados em formas humanas. Esses corpos são relatados durante a interação entre os encantados, as paisagens e os interlocutores, não necessariamente nessa ordem, pois elas podem partir de qualquer ponto desse intercurso de interações. Em relação a este artigo, me atentarei ao encantado (boto-homem). Em suma, os encantados fazem parte de um jogo de perspectivas (MAUÉS, 1990).

nas e ribeirinhas, assim como no festival do Çairé. Trata-se de uma indumentária introduzida nas festividades locais, assim como no lazer entre banhistas e turistas que frequentam a Vila. Dentre os festivais que acontecem em Alter do Chão, destacam-se dois: o Festival Borari que ocorre durante o mês de julho, e o Festival do Çairé<sup>10</sup> que acontece no mês de setembro. Ambos são celebrados durante a vazante do rio Tapajós (verão amazônico) que propicia o surgimento de praias de águas doces e cristalinas. O primeiro festival, segundo o site da portaria de turismo do Estado do Pará, é um evento organizado pela associação indígena Borari. A festividade celebra os costumes, tradições e práticas indígenas através das apresentações coreografadas e das alegorias de pequenos portes que trazem elementos das cosmologias indígenas e dos cânticos nativos dos indígenas Borari. Já o segundo festival é um evento que celebra a disputa entre duas agremiações que representam os dois botos da Amazônia: o Boto Tucuxi (*Sotalia fluviatilis*) e o Boto-Cor-de-Rosa (*Inia geoffrensis*). As disputas coreografadas por ambas as agremiações representadas pelos botos são carregadas de alegorias que remetem ao imaginário sobre a Amazônia, as cosmologias indígenas e ribeirinhas, as encantarias, a(s) sexualidade(s) e sobre o processo de sacralização do ritual<sup>11</sup>. É nesse contexto que me introduzo na Vila de Alter do Chão entre os anos de 2018 e 2019 nos meses de setembro (Verão Amazônico) e dezembro (Inverno Amazônico)<sup>12</sup>.

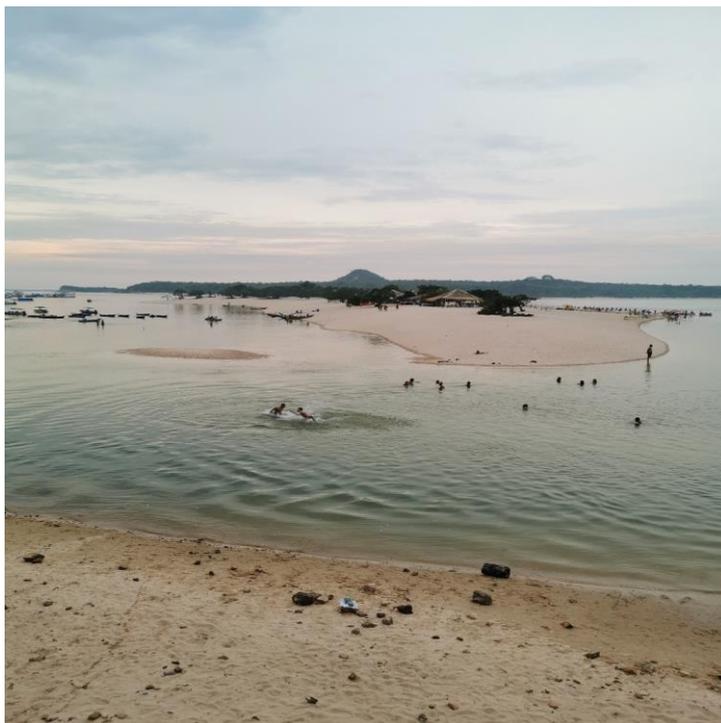


Figura 1. Ilha do Amor em época da vazante. Praia principal da vila de Alter do Chão. Foto: Igor Erick

<sup>10</sup> Há uma disputa entre os literários, administração pública, populares e indígenas sobre o uso correto do termo “Çairé” para designar o ritual que ocorre em Alter do Chão. O uso da grafia já foi apresentado de várias maneiras entre cronistas, jesuítas e literários. O debate não está no termo em si, mas na escolha entre as iniciais “S” e “Ç”. Ao longo dos séculos a grafia foi sendo reestruturada e ressignificada a partir de seus usos/desusos. Em Alter do Chão e na cidade de Santarém o termo se transformou em assunto nos debates do dia a dia na vila e na cidade. A prefeitura em 2014 postou em suas redes sociais e durante a promoção do festival o uso do termo com a inicial “S” a pretexto da adequação às normas da língua portuguesa, que não admitem a escrita de palavras iniciadas com a letra “Ç” (CARVALHO, 2016). Já os populares, principalmente na cidade de Santarém, compartilhavam do mesmo argumento que a prefeitura. Já os moradores indígenas e ribeirinhos da Vila de Alter do Chão, preferiam a escrita com “Ç”. A justificava se dava ao resgate da palavra dita e escrita na língua nheengatu (variante do tupi) dos indígenas Borari durante a colonização da região.

<sup>11</sup> Sobre o festival do Çairé, ver Carvalho (2016).

<sup>12</sup> Ver a dissertação de Mestrado por mim produzida (ERICK, 2020).

A festividade do Çairé foi datada e narrada por cronistas e jesuítas como sendo um ritual indígena dos Borari que habitavam a região durante o século XVII (e habitam até hoje). Entretanto, a festa do Çairé é palco de diferentes concepções e narrativas fundacionais, dentre elas, a introdução de elementos cristãos e a preparação da festa para receber os colonizadores portugueses. Hoje, o festival gira em torno de duas concepções: a festa religiosa e a festa profana (ou Festival Folclórico dos Botos). A festa religiosa atrai olhares curiosos de muitos turistas internacionais, nacionais e regionais. Alguns desses olhares se referem à “tradicionalidade do ritual”, regada por performances de cânticos e de elementos cristãos. Esses elementos podem ser vistos durante o cortejo religioso que dá início a festa do Çairé. Carregado por mulheres indígenas, o arco do Çairé<sup>13</sup>, um objeto que lembra um escudo português e que louva o Divino Espírito Santo, é um dos principais objetos da festividade. Outro momento ritual atrelado ao Çairé é o consumo do tarubá<sup>14</sup> que acontece durante o encerramento da festividade. Tanto o arco do Çairé, quanto o tarubá, são bidirecionais, sendo o resultado combinado de dois elementos (europeu católico e indígena) inseridos no festival.



Figura 2. Festa religiosa: Cortejo religioso e o arco do Çairé. Foto: Igor Erick

<sup>13</sup> O arco do Çairé é um semicírculo, adornados com fitas e flores coloridas. O arco contém cruzes centrais, que representam a Santíssima Trindade (Deus pai, Deus filho e Deus Espírito Santo). O manejo do objeto é feito por uma mulher indígena anciã conhecida como Saraipora.

<sup>14</sup> O tarubá é um fermentado alcóolico feito de mandioca usado por indígenas Borari.



Figura 3. Turistas e nativos (indígenas e ribeirinhos) dançam após o consumo de tarubá. Foto: Igor Erick

Já a festa folclórica (o lado profano) acontece em diversas áreas pela Vila de Alter do Chão, principalmente no Çairódromo. Este último é um espaço voltado para as apresentações do festival, principalmente a disputa entre as duas agremiações que representam os botos (cor de rosa e tucuxi) na região. A introdução dos elementos locais, como as encantarias, os saberes e fazeres dos indígenas, ribeirinhos e caboclos na Amazônia, os rituais de pajelança, as performances do puxirum, a sedução entre o boto-homem e a cabocla Borari, entre outros enredos, mesclam-se às tecnologias apresentadas durante o espetáculo e aos shows de cantores nacionais. Os elementos inseridos transmitem a mensagem de que o festival folclórico é moderno e urbano: é um festival que delega estruturas atualizadas, que podem ser percebidas na fabricação de grandes carros alegóricos que comportam grandes guindaste para a sua locomoção, lâmpadas de LED e sistemas de fumaças que emergem entre as alegorias.

Os rituais religioso e profano criam pontes entre uma identidade local selecionada (indígena) e a cultura de entretenimento (festival folclórico) para serem transmitidas aos turistas e nativos presentes em Alter do Chão. Durante a realização da festa religiosa do Çairé é possível observar a manipulação de um passado colonial português com a introdução de elementos indígenas (indigenização), enquanto o profano apresenta um ritual que introduz elementos indígenas, ribeirinhos, caboclos e saberes/fazeres amazônidas em enredos que se misturam com tecnologias<sup>15</sup>. No entanto, há uma negação da presença indígena em Alter do Chão, principalmente nos debates sobre a demarcação das terras indígenas. Os atos de indeferimentos partem da maioria do setor empresarial (restaurantes e bares gourmets, hotéis e pousadas) e pelo setor da classe média santarena (em sua grande maioria, urbana e branca). Diante do conflito de glorificar uma identidade indígena durante os festivais e negá-la nas demandas de políticas locais,

<sup>15</sup> Tecnologias enquanto conjunto de técnicas, habilidade e métodos utilizados para a construção das alegorias.

percebe-se que a introdução dos elementos e saberes indígenas no festejo podem ao mesmo tempo excluir os indígenas nas ações políticas e do outro lado, inseri-los em um contexto de entretenimento regional e internacional como um poderoso símbolo de identidade local (ALCALDE, 2009).



Figura 4. Alegoria que representa a cobra grande (encantaria) Foto: Igor Erick



Figura 5. Dançarinos com grafismo corporal indígena em suas roupas. Apresentações das agremiações dos botos. Foto: Igor Erick



Figura 6. Indígenas Borari se preparando para adentrar no festival Çairé. Foto: Igor Erick.

## Os enredos sobre a encantaria do boto na Amazônia: sexualidade, desejo e libido

Foi durante a realização do festival no Çairódromo que eu conheci Pedro Borari<sup>16</sup>, indígena, universitário, pajé da região e gay. É um dos principais ativistas da região e sua atuação política abrange tanto a Vila de Alter do Chão, quanto a região do Rios Tapajós e Amazonas. A sua circulação não se restringe ao seu movimento político, ela está presente nas universidades públicas, nos festejos, nas celebrações das festas de santos nas comunidades adjacentes, nos rituais afro-indígenas protagonizados por ele em dias de festas no terreiro e em suas viagens agendadas com a participação em eventos indígenas nacionais e internacionais.

Pedro Borari descreve a performance do boto-homem no festival durante a apresentação das agremiações. É um dos principais personagens da encantaria dessa região e uma das principais personalidades nas alegorias do Festival do Çairé. O seu enredo é caracterizado como sendo um homem encantador e sedutor, o seu encanto seduz e cega a cunhantã ou a cabocla mais bela da comunidade com a qual mantém um relacionamento. Hipnotizada pelo belo jovem rapaz e pela sua indumentária totalmente branca (chapéu, terno, calça e sapatos), a jovem moça já em transe não percebe o que está acontecendo e mantém um intercuro sexual com o boto-homem. Desse relacionamento, nasce uma criança que crescerá sem o pai na localidade e a ausência de uma figura paterna é parte da estrutura do mito do boto na Amazônia para explicar aos olhos externos o moti-

<sup>16</sup> Os nomes próprios de interlocutores usados no texto são pseudônimos.

vo de existir uma mãe solo na comunidade ribeirinha. O boto é habitante das cidades subaquáticas e, em dias de festas nas comunidades, transforma-se em homem para ir até o mundo humano. A sua aparência fora da água encanta aos olhos de quem o vê. Vestido de branco, elegante e sedutor, o boto-homem chama atenção de todas as mulheres que ali estiverem presentes, mas ele escolherá apenas uma moça para ter relação, e será a moça mais bela da comunidade.

O processo de metamorfose pelo qual o boto passa para ir até as comunidades ribeirinhas em dias de festa, é o uso que se faz da fauna aquática para a sua vestimenta “quando o encantamento se desfaz, seus chapéus são raias, seu dinheiro, algas e seus rostos, focinho de boto” (BELAUNDE, 2015: 552). Outro momento para que o boto apareça é em dia de resguardo menstrual, pois quando há quebra de restrição e a moça vai em direção ao rio, o sangue, ao entrar em contato com água, é sentido pelo boto, criando uma sensação de desejo que é sanada durante o ato do prazer sexual (BELAUNDE, 2015). Esses são alguns dos principais enredos da encantaria que se espalha por quase toda a Amazônia.

O enredo em que o boto-homem seduz um belo rapaz e um boto fêmea que seduz uma bela jovem não é visto pelos moradores da Amazônia e nem pela produção do festival do Çairé como sendo uma encantaria que pudesse fazer parte das realidades locais. A encantaria sobre o boto se prende ao mundo binário, homem e mulher (gênero/sexo) e a (re)produção do mito mantém a manutenção da sua estrutura referente ao binarismo de gênero/sexo. No entanto, nos estudos contemporâneos, há outros relatos sobre a presença do boto nas narrativas em que a sexualidade e o gênero são parâmetros de compreensão para as realidades sexuais cotidianas. Flávio Barros (2016) relata um caso sobre um pescador que manteve relações sexuais com uma “bota” (boto fêmea) durante a prática de pesca. O autor em sua pesquisa mostra que o pescador foi seduzido pela “bota” e que teria se relacionado sexualmente com ela em sua canoa. Domingues (2019), em sua análise sobre o cosmoerótico na Amazônia, apresenta o modo como os seus interlocutores interpretam os corpos dos botos. Segundo os seus informantes, os botos, por estarem muito próximos aos humanos, teriam aspectos físicos semelhantes aos humanos. Isto é, a vulva da bota ou, como é conhecida entre os seus interlocutores, “a buceta da bota”, é similar à vulva da mulher, e, por isso, alguns pescadores, de acordo com suas análises, saem para pesca e quando passam semanas e até meses nos rios longe da terra firme, acabam transando com as botas capturadas durante as atividades de pesca. Outro aspecto ligado ao boto, é associado ao seu feromônio. Domingues (2019) mostra que a elaboração de produtos oriundos da biodiversidade da Amazônia, como banhos, óleos e perfumes é feita em sua grande maioria de partes de animais e plantas. O perfume do boto, que está ligado à libido, é o mais procurado entre homens e mulheres na seção de ervas e feitiços do Mercado do Ver-o-Peso, em Belém.

A imagem do boto, nesse sentido, está sendo construída por outros enredos e por outras realidades. Esses enredos são plurais e mostram o boto e/ou a bota em seus múltiplos usos no campo da diversidade sexual e gênero na Amazônia. O uso das encantarias nas realidades daqueles e daquelas que frequentam a Vila de Alter do Chão, é acionado e utilizado longe dos holofotes do festival, principalmente, nas praias de água doce que formam uma paisagem do desejo<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> As paisagens dos desejos são espaços que conformam os desejos de ser, estar e sentir dos meus interlocutores com os espaços descritos durante a pesquisa de campo. São paisagens que regem um contexto histórico mais amplo do sentir das águas em seus corpos e ao seu uso para narrar as encantarias subaquáticas.

## Para além do ser afetado: uma experiência atravessada pelo sensorial

Ricardo, ribeirinho e morador de Alter do Chão, também narra as suas experiências em comunidades visitadas e durante as suas idas e vindas para Alter do Chão. As paisagens e as encantarias descritas pelo interlocutor são maneiras que ele encontrou para falar de sua sexualidade em interação com as águas dos rios. Além das praias e dos igarapés enquanto paisagens aquáticas, o interlocutor descreve os barracões das comunidades e o campo de futebol como espaços de encontros e namoros. Esses espaços, por fazerem parte das realidades das pessoas que habitam essas localidades, são considerados como um conjunto de paisagens inseridas nas experiências a seguir:

Autor. Na aldeia visitada por você, além do campo de futebol, tinha igarapé ou praia?

Ricardo. *Tinha um igarapé. Já a praia ficava longe, pois a aldeia não ficava na várzea e sim, dentro da floresta, entrando a mata. E inclusive, fomos ao igarapé para tomarmos banho. A água desse igarapé era cristalina e bem gelada, tiramos muitas fotos.*

Autor. Se você pudesse me descrever esse lugar, como você me descreveria?

Ricardo. *É uma região de floresta, de mata fechada com grande árvores ao redor da aldeia. A água do igarapé muito cristalina, limpa e com pedras ao fundo. O lugar mais lindo que eu já vi. E ali, era um ótimo lugar para “fazer” um. (risos). Inclusive, nesse dia, foi um rapaz da aldeia lá com a gente tomar banho no igarapé, bem bonito inclusive. E quando ele ficava se banhando no igarapé, a gente comentava sobre o corpo dele, que era um corpo bonito, ficamos observando cada detalhe daquele corpo. Mas quando ele saía da água, a gente não conseguia ver volume nenhum, né? (risos). Inclusive, as outras gays ficaram se oferecendo para ele, mas eu não. Pois ele não me chamava atenção, por isso que eu não me aproximava. Mas o meu amigo se aproximou dele, e foi ele que puxou assunto com o rapaz.*

Autor. Que tipo de assunto?

Ricardo. *Era sobre uma questão do lugar, sobre os encantados de lá. E aproveitamos para perguntar se tinha alguma história que estava relacionado ao igarapé. E o rapaz relatou que na própria comunidade existe um conto que fala sobre um cara que é uma cobra. É a história de um homem que virava uma cobra quando estava em contato com o igarapé, seria um tipo de encantado que protegia e protege aquele lugar. E geralmente ele só aparece nos dias de sexta feira pela parte da manhã quando a lua está cheia, isso de acordo com que o cara disse. Pois dar para ver a lua quando está de dia, né? Então, ele relatou que uma mulher acordou seis horas da manhã e foi até o igarapé para fazer alguns afazeres e quando estava próximo do igarapé, ela enxergou um homem entrando na água e sumiu, quando de repente, ela se aproximou e viu uma cobra no igarapé. Essa cobra, de acordo com o que ele disse, era gigante e assim que ela percebeu a mulher, a cobra foi embora.*

Autor. Você teve alguma experiência durante o Çairé ou já teve outras experiências depois da festividade em Alter do Chão?

Ricardo. *Eu já tive. Por exemplo, eu já fui para Alter para transar sob influência de outras pessoas, não que eu tive essa vontade de ir para a praia porque esquematizei desde o início um encontro, aconteceu ali. Esse meu amigo que me convidou, ele mora em Altamira e quando visita a cidade ele quer ir para Alter do Chão justamente para caçar. A estratégia que ele usa é ir para a ilha do amor, andar só de sunga curta de uma ponta da praia até outra só observando outros corpos e catando outros olhares para ele.*

Autor. Você e seus amigos preferem a praia e o igarapé do que o motel?

Ricardo. *Sim, com certeza!*

Autor. Por quê?

Ricardo. *Acho que é o desejo. É muito fácil caçar nesses lugares. Por exemplo, como eu moro em frente a orla da cidade, eu só desço para caminha e consigo alguém. Quando acontece, nós vamos em direção a praia que fica em frente a cidade, e lá, acontece tudo. E outra coisa, lembra que você me perguntou sobre o campo de futebol na comunidade? Pois é, lembrei de uma coisa. Teve uma festividade em uma comunidade ribeirinha aqui perto de Santarém, sabe aquelas festas que tem torneio de futebol e depois festa no barracão com a banda da cidade? Pois é, depois e durante a festa todos vão para o campo, para atrás do barracão e até descem para a praia e o igarapé a noite, cansei de ver isso. Eu tenho a história do meu primo que até hoje mora na várzea.*

Autor. Qual seria essa história?

Ricardo. *Quando o meu primo teve a sua primeira relação sexual, foi com um outro primo. Ele conta que todas as tardes quando iam brincar ambos tinham curiosidades sobre o tamanho de seus pênis, e daí começavam a se masturbar um em frente do outro. O meu primo disse que não era gay, que aquele momento era apenas um lance para conhecer partes de um corpo que era desconhecido para ambos. Já na adolescência, o meu primo disse que ele foram brincar em um barranco perto do roçado que fica próxima a praia e lá o cara começou a roçar o pênis dele na bunda do meu primo, depois teve penetração. Até hoje esse meu primo volta para a comunidade para manter os esquemas dele ativo, pois ele mora aqui na cidade de Santarém. Outro fato curioso sobre o meu primo, é que ele gostava de manter isso na lembrança, pois a mãe dele, minha tia, ainda mora lá. Veja só, é de lá que ele gosta mais e não daqui.*

Autor. Voltando para a questão do teu primo, presta atenção no que ele disse. Percebe que a praia foi um dos primeiros lugares que ele teve a sua primeira transa? Nesse sentido, a praia me fez lembrar de algumas encantarias aquáticas, como o Boto por exemplo. Nesse sentido, você já teve alguma experiência com a encantaria além do homem cobra?

Ricardo. *Sim! Teve um dia que eu e alguns amigos do nada decidimos ir para a vila de Alter do Chão. Mas antes de pegarmos a estrada, fomos comprar algumas bebidas para bebermos na areia da praia. Bom, chegando em Alter do Chão, éramos cinco pessoas e decidimos descer até a praia do Cajueiro e já estava de noite. Dentre esses cinco amigos, eu já estava flertando um cara que estava com a gente, já os outros três rapazes, tínhamos um casal e o cara que sobrou não resolveu ir com a gente. Chagando no Cajueiro, resolvemos fazer uma Piracaia e beber durante os intervalos de tempo entre o banho na água a noite e a bebida e comida. Depois da comida acabar, fomos os quatro para a água. O casal de amigos foi em direção a uma canoa que estava ancorada próximo da gente e eu e meu boy ficamos pouco distante deles. Eu lembro como se fosse hoje, pois na hora que eu estava nas preliminares com o meu ficante e o casal também, um boto cor de rosa apareceu do nada bem no meio de nós quatro, simplesmente o Boto deu aquela revoada na água e todos ficamos com medo, e nesse momento, corremos para a areia.*

Autor. Como assim amigo? Um Boto apareceu entre vocês? Você sabe por quê?

Ricardo. *Olha, não é com frequência que podemos ver Botos em Alter do Chão, mas eles aparecem no fim da tarde. Mas nesse dia, acho que era um boto gay (risos).*

Autor. Boto gay?

Ricardo. *Sim! Mas o que a gente conhece aqui, são sobre os Botos que seduzem as meninas em período fértil ou quando estão naquele dia (menstruadas). Eu também não entendi o porquê de um boto aparecer no meio de quatro homens gays. Creio que ele deva ter sentido o feromônio de todas ali ou foi o pititú (risos). Mas que levamos um susto grande, levamos. Depois voltamos para a água, mas já não tinha mais clima e muito menos o boto apareceu de novo.*

As experiências de Ricardo mostram que as paisagens são também frutos de desejos, relacionado a estar e sentir a água do igarapé. O barracão da comunidade e o campo de futebol estão inseridos nos espaços, onde esses espaços constituem e são constituídos enquanto paisagens: “A paisagem é uma série de locais

nomeados, um conjunto de lugares relacionais conectados por trilhas, movimentos e narrativas<sup>18</sup>” (TILLEY, 1994: 34). As paisagens do desejo são extensões que não somente fazem partes das realidades dos moradores e turistas, como também regem todo um contexto histórico do sentir as águas em seus corpos e do seu uso para narrar as encantarias aquáticas.

As paisagens (igarapés, praias, barracão da comunidade, campo de futebol da comunidade entre outros) se inserem nas realidades dos sujeitos enquanto espaços habitados, vivenciados e experienciados. Entendo as paisagens a partir de Tim Ingold (2000) e Chris Tilley (1994) enquanto mundos habitados, experienciados e vividos, mundos como são conhecidos por aqueles que nele habitam, fazem dele um registro duradouro. Os modos de habitar essas paisagens se dão através dos corpos humanos e não humanos, segundo os quais as pessoas constroem, e que surgem dentro de suas atividades de vida (INGOLD, 2000). Assim, as encantarias aquáticas (como a do boto) regem e transitam por uma rede de significados para os interlocutores explicarem os seus desejos, libidos, ereções, sexualidades e gêneros na Amazônia.

Além disso, as paisagens também podem ser descritas por meio da sensorialidade e por ser/estar no mundo. As representações dos corpos que estão inseridos nessas paisagens os fazem ser percebidos como sendo parte delas, isto é, os corpos criam as paisagens e as paisagens criam os corpos em um processo de agência e de interações com os sentidos e modos de ser e estar (Erick, 2020).

## **Sexualidade e gênero a partir das relações entre humanos, não-humanos e coisas na Amazônia**

Diante de um vasto enredo sobre o boto-homem, nota-se que a cultura material atrelada à encantaria (em particular, o chapéu do boto-homem) também nos oferece outras percepções de como a indumentária pode ser pensada para além da ideia de interior e exterior como algo superficial e funcional, isto é, repudiar a abordagem semiótica das coisas. O problema é que ela faz das roupas meros servos, cuja tarefa é representar aquele que as utiliza (MILLER, 1954). O meu objetivo é refletir sobre os usos e desusos do chapéu do boto-homem entre os turistas e nativos, pensando a agentividade do chapéu (GELL, 2005), o encanto tecnológico (GELL, 2018) e seus aspectos mais sensuais (ALLERTON, 2007) durante as experiências observadas em Alter do Chão.

Penso o chapéu como um forte agente, um objeto que pode receber ou indicar relações de parentesco e as biografias de quem o usa e o produz (HOSKINS, 2008). Durante as minhas observações na Ilha do Amor, local de praias em frente à Vila, pude perceber como as pessoas, que interagiam umas com as outras e também com as paisagens, incorporavam as encantarias do boto-homem em suas atividades cotidianas, principalmente em suas conversas em rodas de amigos e amigas ou de familiares dentro do Rio Tapajós. O chapéu do boto era perceptível nas cabeças dos banhistas e sua relação com a encantaria era incorporada nas conversas. Eu ouço e observo um grupo com cinco pessoas na praia, mais precisamente dentro do rio. No grupo, há três mulheres e dois homens que esperavam outro participante, um amigo. Esse amigo está usando o chapéu do boto e vai em direção ao grupo. Ao ser percebido pelas mulheres que estão na água, o jovem rapaz que está se aproximando ouve “ui..ui...ui.. lá vem o boto”, “cuidado, ele está usando o chapéu e vai lhe seduzir”, “dança para gente boto-

<sup>18</sup> Tradução livre do inglês: “A landscape is a series of named locales, a set of relational places linked by paths, movements and narratives” (TILLEY, 1994: 34).

homem” e “olha o chapéu dele, que lindo, parece o boto”.

Além do uso pelos banhistas, a indumentária pode ser consumida (enquanto mercadoria) para o uso pessoal. Podemos encontrar os chapéus nas barracas de palhas em frente a ilha e nas proximidades do Çairódromo. A venda também é feita pelos vendedores ambulantes nas areias das praias. São vendedores que circulam entre as praias oferecendo o produto junto com a biografia do boto-homem: “Olha o chapéu do boto, quem vai querer seduzir o seu caboclo ou cabocla?” A sua produção é feita entre os artesãos locais com produtos nativos, como a palha das palmeiras de açai (*Euterpe oleracea*). Os chapéus produzidos com esse material se aproximam do chapéu do boto visto nas barracas, nas apresentações do festival, nas artes plásticas, na literatura e nas narrativas locais. Esses últimos são produzidos muitas vezes em outras regiões, conhecidos como chapéu panamá. A sua cor é branca, mas comparada com este último, tem uma circunferência pequena em relação ao panamá.

O uso dos chapéus na Vila de Alter do Chão também pode ser percebida entre os moradores e até mesmo pode-se ouvir em conversas ou em situações jocosas na rua a sua associação com o boto-homem. Ao caminhar em direção ao espaço principal do festival, o Çairódromo, os vendedores nativos estão usando essas indumentárias, não para se proteger, porque a função seria essa, mas para mostrar que as metáforas espaciais e sexuais se encontram na superfície exterior do objeto. O chapéu pode ser interpretado como uma autoconstrução do eu, de um eu sedutor, de um eu prestes a seduzir a moça mais bela da festa. Portar o vestuário do boto não é usá-lo somente para se prevenir dos raios ultravioletas ou por se tratar de uma questão de estética, mas é usá-lo em um contexto de encantaria aquática presente nos dias de festivais. Esse traje faz parte de redes de conexões e emaranhados de relações em crescimento e movimento mais que humano presente nas realidades observadas, são relações que atravessam dois mundos (mundo dos humanos e não-humanos), são relações de negociações; os objetos moldam e são moldados diariamente em Alter do Chão por aqueles que os usam e por aqueles que os observam (LATOURE 2009; INGOLD, 2012).

O chapéu do boto-homem forma um sistema de informações que atravessam os corpos dos usuários e dos observadores. Durante as apresentações das disputas das duas agremiações dos botos no festival, pude observar as performances de sedução e encantamento encenadas pelo ator (boto) e a atriz (cabocla Borari) que nos ajudam a pensar como as indumentárias e o corpo nos guiam a um campo complexo de relações mais que humanas. Dentre as apresentações é importante destacar algumas, que é o caso dos quesitos de pontuação do concurso dos botos: sedução do boto, apresentador, cantador, rainha do Çairé, cabocla Borari, curandeiro, rainha do artesanato, boto homem encantador, boto animal evolução, rainha do Lago Verde, carimbó, organização do conjunto folclórico, alegorias, letra, música, ritual e torcida. Os quesitos destacados são itens encenados durante a realização do festival para os turistas e nativos presentes nas arquibancadas. Os quesitos sedução do boto, boto homem encantador, boto animal evolução e cabocla Borari são (re)produzidos nas interações entre nativos e turistas, turistas e nativos, turistas e turistas, nativos e nativos, turistas e paisagens, nativos e paisagens, paisagens e turistas e por fim, paisagens e nativos.

Pude observar as (re)produções dos itens em destaque na presença de Ricardo e Pedro durante um ensaio. Pedro, ao encenar a sedução do boto-homem junto com Ricardo (nesse enredo, Ricardo estava representando a cabocla Borari), utilizava um chapéu branco, uma camisa três-quartos de cor branca aberta,

mostrando o seu peitoral e abdômen, além da calça também de coloração branca. Ricardo estava sem camisa e com um short. Foi assim que deram início à encenação da sedução do boto-homem. A performance aconteceu em uma praia do Lago Verde, a algumas centenas de metros do centro de Alter do Chão. A encenação do boto-homem é uma performance com bastante movimento do corpo, com auxílios das indumentárias: o corpo e o chapéu de Pedro, por exemplo, movem-se junto ao corpo de Ricardo, o chapéu camufla os olhares de Pedro fixados em Ricardo e escondem a sua “verdadeira” identidade animal, e, ao ser tocado com os dedos indicadores e polegar (movimento de pinça), o chapéu produz informações que podem ser interpretadas como gestos de cumprimentos e de sedução. Já a camisa, por outro lado, é usada para exibir o corpo bem definido (dentro dos padrões de beleza masculina) para aquele que recebe a sedução e, ao mesmo tempo, é utilizada como um instrumento para se conectar ao corpo receptor. A calça protege o corpo do sedutor, pois a sedução é feita na areia, além do aporte de proteção, indexando as substâncias corpóreas do seu usuário.

O boto-animal em evolução é um dos itens mais aguardados pelo público do espetáculo. Os botos cor de rosa e tucuxi são materializados em alegorias e manuseados por homens que se camuflam dentro da roupa de boto-animal. A importância dada ao boto-animal está justamente no aspecto que o animal dança com as caboclas e se desloca ao mundo dos humanos para interagir com as mulheres durante as apresentações. Depois desse processo, o boto-animal passa pela metamorfose e se desloca para a superfície em forma de um homem branco, loiro com os olhos claros<sup>19</sup>. As performances de sedução e metamorfose são re(produzidas) tanto por Ricardo, quanto por Pedro em momentos de lazer e encontros com amigos e amigas no Rio Tapajós. Nesses encontros, ambos reformatizam tanto o boto-homem, quanto o boto-animal no rio. Este último é demonstrado nas relações jocosas na presença de homens com gritos de olha o boto! É uma brincadeira com a participação exclusiva de homens, por se tratar de mostrar parte das nádegas aos outros participantes do gênero masculino. Começa quando uma pessoa diz “lá vem o boto”; é nesse momento que alguns rapazes, ao imergir nas águas, apresentam as suas nádegas, imitando os movimentos do boto, quando o cetáceo vem à superfície para respirar e dá um salto antes de imergir novamente. Esse movimento é representado durante as apresentações do boto-animal no festival do Çairé.

Os enredos<sup>20</sup> que envolvem as encantarias aquáticas, principalmente o boto-homem, são narrativas que nos ajudam a refletir sobre a importância das indumentárias, principalmente o chapéu, nas relações mais que humanas (TSING, 2019). Mylene Mizrahi (2019) descreve como as roupas usadas por mulheres e homens nos bailes funks cariocas se configuram em estratégias de autoapresentação e da constituição de um sujeito criativo, permitindo-a adentrar em um mundo complexo de significados. Para a autora, as roupas usadas por homens nos bailes funk nos ajuda a pensar uma vinculação entre a maneira de dançar, o tipo de corpo valorizado e o estilo indumentário. Todos esses traços podem ser observados nas performances do boto-homem e no uso do chapéu, pois é importante que o usuário, além de portar o chapéu, apresente um tipo de corpo valorizado, um corpo em movimento. A fricção entre o corpo que seduz e o corpo re-

<sup>19</sup> Ver Lima (2014) para uma interessante análise sobre o boto.

<sup>20</sup> As imagens desta seção são do portal de notícias G1: <https://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/festival-do-saire/2017/noticia/boto-tucuxi-aposta-na-expressao-do-saire-para-seduzir-publico-e-jurados.ghtml>. <https://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/festival-do-saire/2018/noticia/2018/09/23/ritual-indigena-do-boto-tucuxi-clama-pela-preservacao-dos-rios-e-florestas.ghtml>. <http://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/festival-do-saire/2017/>. Acesso em: 10/04/202.

ceptor nos demonstra as posições que ocupam um em relação ao outro. Sendo assim, o chapéu do boto e a performance da sedução envolvem necessariamente apreender o corpo a partir da relação que o corpo, o chapéu e a performance estabelecem entre si (MIZRAHI, 2019), já que “antes de qualquer coisa, a existência é corporal. Pela corporeidade, o homem faz do mundo a extensão de sua experiência” (LE BRETON, 2006: 7).



Figura 7. Elementos religioso e indígena. Foto: Reprodução

O boto-homem, o chapéu e o movimento observados durante a festividade e nas realidades das pessoas que frequentam a praia, assim como, no uso do chapéu no cotidiano dos nativos em suas experiências no âmbito do comércio e nas relações jocosas, mostram-nos agregados de delegações e atribuições de coisas humanas e não-humanas que emergem por meio da interação. É a partir do processo de inter-relações que o chapéu do boto pode agir, participar da vida social enquanto ator, ou seja, provocar eventos (LATOURET, 2012).

Outra possibilidade de interpretação sobre o uso do chapéu do boto e a importância do corpo nas experiências relatadas e nas descrições dos enredos sobre a encantaria, é introduzi-los na perspectiva das metáforas de pele. Catherine Allerton (2007), descreve a vida social e “secreta” dos *sarongs* usados por homens e mulheres na Ilha de Flores, na Indonésia, como “super-peles”. Segundo a autora, os *sarongs* possuem capacidades de proteger, embrulhar, esconder, absorver substâncias e intenções, oferecem conforto, transmitem mensagens sociais e emocionais entre outros... proporcionando uma gama de possibilidades de conexões com os variados destinos e projetos de vidas individuais. As indumentárias utilizadas pelo boto-homem, turistas e nativos podem ser consideradas como um tipo de super-pele. O chapéu usado nas encenações do festival e no cotidiano das pessoas passam por aspectos sensoriais e sensuais. Além desses aspectos, esse objeto e as demais indumentárias utilizadas pelo boto e outros usuários também são responsáveis pela manutenção do tráfego entre os dois mundos, o mundo dos encantados e o mundo dos humanos. Além disso, o chapéu enquanto vestuário é companheiro íntimo dos seus usuários, a sua ligação com a intimidade está atrelada ao corpo, as emoções (desejo) e as substâncias

de seus próprios usufrutuários, assim como, são apreendidos como uma extensão do corpo do seu portador.

A maneira que o chapéu do boto é ordenado no mundo e o modo como os objeto nos ordenam são importantes para assinalar os fonemas presentes nos dizeres “olha o chapéu do boto” ou “lá vem o boto” do grupo de amigos no Rio Tapajós citado mais acima. São sons produzidos que ocupam uma posição de destaque entre o usuário e a encantaria (boto-homem). Já as indumentárias apresentadas delegam agências entre seus usuários e observadores, o chapéu do boto por exemplo, pode-se dizer que têm biografias, as pessoas o usam porque investem seus aspectos de suas próprias biografias no chapéu, assim como, os chapéus investem nas pessoas seus aspectos cosmológicos na biografia do seu usuário, ou seja, eles são investidos com personalidades e podem ter um impacto nas relações em que estão inseridos (HOSKINS, 2008).

Outro ponto que pretendo destacar sobre chapéu do boto é o processo de objetificação, encanto, reproduzidor cosmológico e agentividade (MILLER, 1954; GELL, 2005; BARRETO e OLIVEIRA, 2016; GELL, 2108). A objetificação do chapéu do boto está inserida nas tentativas dos interlocutores e demais personagens desenvolverem formas pelas quais constroem ou passam a entender a si próprio e o mundo a partir do uso do objeto e da encantaria. Assim, a objetificação dará forma à ideia de que o chapéu nos faz como parte do processo pelo qual os fazemos: “[...] externalizar-se como cultura e se reconhecer naquilo que foi criado. Eles objetificam” (MILLER, 1954: 99).

Já o encanto está presente no ato do uso, pois o chapéu carrega consigo a magia que transcende nossa ligação com a vida material e, nesse sentido, a encantaria é melhor expressada tanto pelo uso das indumentárias, quanto pelas performances corporais. O chapéu do boto não transmite seu poder de fascinação na tecnologia, e sim, na história que transmite. O encanto se expressa por meio da socialização dos seus usuários e observadores em uma rede de intencionalidade. Portar um chapéu que é usado pelo boto-homem, é transmitir ao seu observador ou observadora uma fascinação que o admira e enfraquecer o domínio de si. O poder ou a magia do chapéu do boto reside nos processos simbólicos e na cativação, este último produz um efeito de sermos incapazes de entender como as indumentárias do boto-homem surgem no mundo dos humanos e como os humanos as utilizam para re(produzir) as suas biografias, isto é, o poder é especificamente visual (GELL, 2005).

Por fim, o chapéu pode ser pensado como um objeto responsável pela reprodução cosmológica e agentividade nos/dos seus usuários. Em certos momentos as pessoas podem assumir atributos dos seus objetos, e ao mesmo tempo, os objetos podem assumir atributos do seu portador. Além do mais, o chapéu do boto pode receber um gênero, nome, história e função ritual. Para Janet Hoskins (2008) os objetos não assumem somente uma série de identidades diferentes como por exemplo, valor ancestral ou mercadoria, os objetos podem interagir com aqueles que o observa, usam e possuem. Em relação a sua morfologia está associada a arraia (*Batoidea*) não replica só as formas ou a sua aparência externa, mas a capacidade dos seres ancestrais ou míticos (a encantaria do homem-boto) de agirem sobre o mundo. Fazer o uso do chapéu do boto, por exemplo, seja na apresentação do festival ou na praia é, portanto, reatualizar as encantarias, os conhecimentos e as cosmologias. O chapéu e seus atributos podem ser apreendidos como sendo partes de mundos e corpos múltiplos que demarcam territórios ancestrais encontrados em um universo ameríndio (BARRETO e OLIVEIRA, 2016).

## Considerações finais

Com efeito, a cultura material, principalmente as indumentárias presentes nas atualizações das encantarias amazônicas, nos revela um universo complexo de sistema ou redes de significados simbólicos, assim como outras formas e regimes de percepções do mundo (ou seja, ser/estar no mundo) que vão além de representações, signos ou símbolos. Pensar esses trajes e relacioná-los à sexualidade e ao na Amazônia por meio da encantaria do boto-homem é um trabalho essencial. A cultura material está presente em nossas experiências, transmite-nos formas de habitar esse mundo, age, cria e produz intencionalidades nas existências das pessoas e criam linhas de devir. Assim, o vestuário do boto-homem não é apenas uma roupa silenciosa sem vida, mas nos mostra uma rede de significados importantes. Os exemplos citados no texto nos guiam no interior dessas redes ou teias de significados, são formas para indicar como as pessoas ordenam ou organizam o mundo por meio da materialidade, da paisagem e da encantaria que atravessam a sexualidade e o gênero na Amazônia.

Em suma, é importante propor outros modos de pensar o mundo, um mundo de múltiplas naturezas e corpos, um mundo em que a presa (a cabocla Borari e os banhistas) e o predador (boto-homem e o chapéu do boto) assumem, enquanto agentes transmissores e receptores, relações de comunicação e, também, consciência, intencionalidade e agência. Nesse sentido, não é a minha intenção pensar essas relações enquanto “ideologia venatória”, mas em um processo presente em um mundo transformacional pelas ontologias amazônicas (VIVEIROS DE CASTRO, 1996), que nos mostram outras possibilidades de refletir sobre os estudos de sexualidade e gênero no Brasil. Assim, tanto o boto-homem, quanto o chapéu do boto, são concebidos como pessoas e objetos dotados de uma alma e/ou agência que lhes aferem atributos idênticos aos dos humanos (DESCOLA, 1997), dentre eles, desejo, sexualidade, ontologias e formas de pensar o mundo.

*Recebido em 19 de fevereiro de 2021.  
Aprovado em 13 de abril de 2021.*

## Referências

- ALCALDE, Cristina. Between Incas and Indians Inca Kola and the construction of a Peruvian-global modernity. *Journal of Consumer Culture*, 9 (1): 9-31, 2009.
- ALBERTI, Benjamin. Archaeologies of Ontology. *Annual Review of Anthropology*, 45: 163-79, 2016.
- ALLERTON, Catherine. The secret life of sarongs: Manggarai textiles as super-skins. *Journal of Material Culture*, 12 (1): 22-46, 2007.
- ALVES, Daiana Travassos. *Ocupação indígena na foz do rio Tapajós (3260-*

960AP): estudo do sítio Porto de Santarém, baixo Amazonas. Dissertação de mestrado, PPGA-UFPA, 2012.

BARRETO, Cristiana e OLIVEIRA, Erêndira. Para Além de Potes e Panelas: Cerâmica e Ritual na Amazônia Antiga. *Habitus*, 14 (1): 51-72, 2016.

BARROS, Flávio. “E a bota encantou o homem que dormia na rede”. In: SOUTO, F. J. B. et alii. (orgs.). *Quando pensa que não... contos, causos e crônicas em Etnoecologia*. v. 2. Feira de Santana: Z-Arte Editora, 2016. pp. 143-145.

BELAUNDE, Luisa Elvira. Resguardo e sexualidade(s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação. *Cadernos de Campo*, 24: 538-564, 2015.

BELAUNDE, Luisa Elvira. O estudo da sexualidade na etnologia. *Cadernos de campo*, 24: 399-411, 2015.

BRAH, Avtar. Diferença, Diversidade, Diferenciação. *Cadernos Pagu*, 26: 329-376, 2006,

CARVALHO, Luciana Gonçalves de. *Festa do Çairé de Alter do Chão*. Santarém: UFOPA, 2016.

DESCOLA, Philippe. “Ecologia e Cosmologia”. In: EDNA, Castro e FLORENCE, Pinton (orgs.). *Faces do Trópico Úmido: conceitos e questões sobre o desenvolvimento e meio ambiente*. Belém: Editora CEJUP, 1997.

DOMINGUES, Bruno Rodrigues Carvalho. *Entre tradição, desejo e poder: uma Amazônia cosmoerótica*. Trabalho de Conclusão de Curso – Faculdade de Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, 2019.

ERICK, Igor. (Re)pensando a diversidade sexual e de gênero fora do(s) grande(s) centro(s). *Novos Debates*, 5 (1-2): 116-127, 2019.

ERICK, Igor. *Entre corpos, sensações e paisagens: reflexões sobre a diversidade sexual e de gênero no interior da Amazônia*. Dissertação de mestrado - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, UFPA, 2020.

GELL, Alfred. “A tecnologia do encanto e o encanto da tecnologia”. *Concinnitas*, 8 (1): 42-63, 2005.

GELL, Alfred. *Arte e Agência*. Trad. Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: UBU Editora, 2018.

GOLDMAN, Márcio. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. *Etnográfica*, 10 (1): 159-173, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo (parte I)*. Petrópolis: Vozes, 1995.

HOSKINS, Janet. “Agency, biography and objects”. In: TILLEY, Christopher; et alii (eds.). *Handbook of Material Culture*. New York: Sage, 2008. pp.74-84.

INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, 18 (37): 25-44, 2012.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34, 1994.

LATOURE, Bruno. "Where are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artifacts." In: CANDLIN, Fiona; GUINS, Raiford (eds.). *The Object Reader*. London: Routledge, 2009. pp. 229-254.

LATOURE, Bruno. *Reagregando o Social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede*. Trad. Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador: Edufba, Bauru: Edusc, 2012.

LE BRETON, David. *A sociologia do corpo*. Tradução de Sonia M.S.Fuhrman, Petrópolis: Vozes, 2ed, 2006.

LIMA, Deborah de Magalhães. O homem branco e o boto: o Encontro colonial em narrativas de encantamento e transformação (Médio rio Solimões, Amazonas). *Teoria e Sociedade*. Número especial: Antropologia e Arqueologia, hoje, 2014.

MAUÉS, Raymundo H. *A ilha encantada: medicina e xamanismo*. Belém: NAEA, 1990.

MILLER, Daniel. *Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material*. trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 1954.

MIZRAHI, Mylene. O funk, a roupa e o corpo: caminhos para uma abordagem antropológica da moda. *Cadernos de Arte e Antropologia*, 8 (1): 105-121, 2019.

SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006. pp. 59-82.

SCHUTZ, Alfrad. *Fenomenologia e relações sociais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

TILLEY, Chris. "Space, Place, Landscape and Perception: phenomenological perspectives". In: *A Phenomenology of Landscape: places, paths and monuments*. Oxford: Berg, 1994. pp. 7-34.

TSING, Anna Lowenhaupt. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno*. Ed. Thiago Mota Cardoso, Rafael Victorino Devos. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2 (2): 144-196, 1996.

# Corpo e Gênero a partir do perspectivismo e multinaturalismo ameríndio

*Marcele Moraes*<sup>1</sup>

Universidade Federal de Pernambuco

**Resumo:** Este artigo tem como foco uma discussão sobre gênero e corpo a partir do ponto de vista do perspectivismo e multinaturalismo ameríndio, tendo em vista sua capacidade de conceber a existência de múltiplas naturezas a partir da multiplicidade de corpos, todos atravessados pela condição de humanidade. Há uma enorme produção acerca do conceito de gênero, estando seu significado em constante disputa. Aqui, particularmente me concentro em um aspecto específico desse conceito: a separação colonial e ocidental entre natureza e cultura.

**Palavras-chave:** natureza; cultura; gênero; corpo; multinaturalismo; perspectivismo.

<sup>1</sup> Bolsista CNPq no curso de Mestrado no Programa de Pós-Graduação de Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco. É integrante do Grupo de Estudos de Teoria Social e Subjetividades (GETSS).

## Body and gender from the amerindian perspectivism and multinaturalism

**Abstract:** This article focuses on a discussion about gender and body from the amerindian perspectivism and multinaturalism point of view, given its capacity to conceive the existence of multiple natures from the multiplicity of the bodys, all crossed by a condition of humanity. There is a great production concerning the concept of gender which meaning is in a constant dispute. Here, particularly, I focus on a specific aspect of this concept: the western and colonial separation between nature and culture.

**Keywords:** nature; gender; body; multinaturalism; perspectivism.

## Cuerpo y género a partir del perspectivismo y multinaturalismo amerindio

**Resumen:** Este artículo enfoca una discusión acerca de género y cuerpo a partir del perspectivismo y multinaturalismo amerindio, teniendo en cuenta su capacidad para concebir la existencia de múltiples naturalezas a partir de la multiplicidad de cuerpos, todos atravesados por la condición de humanidad. Hay una enorme producción acerca del concepto de género y su sentido está en disputa constante. Aquí, en particular, me centro en un aspecto particular de ese concepto: la separación colonial y occidental entre la naturaleza y la cultura.

**Palabras clave:** naturaleza; género; cuerpo; multinaturalismo; perspectivismo.

A colonialidade refere-se a uma matriz colonial de poder que exerce controle sobre a política, a economia, a sexualidade e a subjetividade, de modo a apagar as categorias das cosmologias latino-americanas que possuem suas lógicas próprias (MIGNOLO, 2010). Nessa linha de pensamento, tomarei como ponto de partida a perspectiva decolonial de Walter Mignolo (2010), pois a julgo adequada tanto porque o conjunto de problemas abordados no presente artigo situa-se na América Latina, o que exige considerar seus processos sociohistóricos específicos, quanto pela sua própria concepção de modernidade, que o autor argentino concebe como uma faca de dois gumes: não é possível falar de modernidade sem falar de colonialidade, uma não existe sem a outra. De outro modo, esse encontro colonial foi ontoformativo, o que significa dizer que ele criou uma nova realidade social a partir da instalação de uma estrutura colonizadora (CONNELL, 2012).

Diferentemente das cosmologias das sociedades ameríndias, que serão expostas ao longo do artigo, a modernidade organiza o mundo em categorias atômicas, homogêneas e separáveis: natureza/cultura, objetividade/subjetividade, mente/corpo, emoção/razão. Como aponta María Lugones (2019), essas dicotomias, que constituem uma lógica categorizante, foram impostas entre as populações da América Latina através de um projeto de transformação civilizatória que, acompanhado da colonização da memória, teve efeitos na compreensão que as pessoas têm de si mesmas.

Para pensar as relações entre corpo e gênero, foco particularmente na dicotomia natureza/cultura, uma das características centrais da modernidade. De modo geral, é possível afirmar que a epistemologia ocidental percebe a natureza como uma ameaça que precisa ser controlada, a fim de que não absorva a cultura (HARDING, 2019). Essa relação foi bastante utilizada como pressuposto básico para designar a divisão sexual entre homens e mulheres: a mulher é situada no domínio da natureza, enquanto o homem está no domínio da cultura. Se olharmos para um dos clássicos da sociologia, Durkheim, por exemplo, podemos perceber como a exclusão da mulher da esfera pública é um aspecto essencial para a harmonia e o funcionamento da sociedade (MARSHALL e WITZ, 2004). Sendo teorizada desse modo, pressupõe-se que as capacidades sociais e cognitivas das mulheres não foram plenamente desenvolvidas, o que implica uma natureza não-social. Felizmente, pensadoras feministas contestaram essa relação entre a mulher e a natureza, demonstrando como características que, à primeira vista, podem parecer naturais, são, na verdade, construções sociais (SCOTT, 2019).

Nesse contexto, situa-se o conceito de gênero que, na sua compreensão mais comum, reconhece as diferenças sociais entre homens e mulheres como consequências da diferença biológica (CONNELL, 2015). “Ser mulher” e “ser homem”, a partir de uma determinada interpretação, são experiências fixadas pela natureza. Como pretendo deixar evidente ao longo do meu argumento, a impo-

sição de tais dicotomias às sociedades ameríndias configura-se como mais um dos mecanismos da colonialidade e da colonialidade de gênero, que atravessa todo o processo de subjetificação do colonizado no sentido da “adoção/internalização da dicotomia homens/mulheres como construção social normativa – uma marca civilizatória, de cidadania, de integração na sociedade civil” (LUGONES, 2019: 365). Aqui, a distinção entre moderno e não moderno torna-se produtiva na medida em que concebe o não-moderno não como pré-moderno, mas reconhece os mecanismos da modernidade para reduzir práticas, conhecimentos, relações e valores não-modernos a formas pré-modernas, assim, construindo-os em tensão com uma lógica dicotômica e hierarquizante (APARICIO e BLASER apud LUGONES, 2019). Essa distinção deixa evidente a tentativa de controlar, através da colonialidade, a existência de mundos com princípios ontológicos diferentes, roubando sua validade e contemporaneidade (LUGONES, 2019).

No entanto, Eduardo Viveiros de Castro (2004) chama atenção para a resistência do perspectivismo ameríndio aos termos dos debates epistemológicos ocidentais que põem sob suspeita a transponibilidade de suas “partições ontológicas”. A dicotomia natureza/cultura não possui sentido no perspectivismo ameríndio porque ela não assume forma imóvel, fixa, pelo contrário: a relação entre natureza e cultura trata de configurações relacionais, de perspectivas móveis, de pontos de vista (VIVEIROS DE CASTRO, 2004: 231). Levando em consideração que conhecer, no perspectivismo ameríndio, é personificar, é “tomar o ponto de vista do que deve ser conhecido”, uma outra dicotomia que também é central na organização do mundo ocidental, isto é, objetividade/subjetividade, não faz sentido nesse contexto. Isso ocorre porque o ponto de vista está no corpo, portanto, a diferença entre diferentes pontos de vista é dada a partir da especificidade da natureza que diferem os corpos (VIVEIROS DE CASTRO, 2004).

Dito isso, creio que as ferramentas que o perspectivismo ameríndio fornecem sejam um produtivo ponto de partida para pensar gênero e corpo, sobretudo quando levamos em consideração a relação que se estabelece entre natureza e cultura. Isto é, sabendo que a dicotomia entre natureza e cultura na epistemologia ocidental se traduz na dicotomia entre sexo e gênero, e a primeira não é capaz de dar inteligibilidade a um conjunto de experiências que se localizam em sociedades ameríndias, tomo como pressuposto que a última também não é adequada para tratar dessas mesmas realidades.

Embora o perspectivismo não tenha sido desenvolvido, a princípio, para tratar de relações de gênero, o dossiê “Corpo, terra, perspectiva: o gênero e suas transformações na etnologia” da “Amazônica: Revista de Antropologia” apresenta pesquisas que contribuem para afastar a ideia de que o perspectivismo seria reduzido apenas a uma interação entre humanos e não-humanos, sendo ausente as relações generificadas, o que significa reconhecer que as relações entre humanos e não-humanos são atravessadas por relações de gênero (BELAUNDE, MATOS e SANTOS, 2019). Nesse sentido, tais pesquisas indagam sobre a possibilidade de tratar o gênero como perspectiva na medida em que ele se associa, também, com outras relações dentro das sociedades etnografadas (*ibid*, 2019).

Diante do exposto, irei apontar brevemente algumas das limitações do conceito de gênero na sua acepção ocidental. Em seguida, buscarei localizar a discussão sobre sociologia do corpo na América Latina, a qual não pode ser pensada de maneira desconexa com a emoção. Por fim, pretendo apresentar o perspectivismo ameríndio para, então, apresentar as articulações feitas entre pers-

pectivismo e gênero, chamando atenção para suas potencialidades no que diz respeito ao entendimento sobre o corpo.

## As categorias de gênero no pensamento ocidental

O conceito de gênero é desenvolvido para explicar as desigualdades e diferenças entre homens e mulheres baseadas numa distinção social acerca do sexo, compreendido a partir de fundamentos biológicos. Isso porque a divisão masculino e feminino como ferramenta mobilizada para explicitar as diferenças entre homens e mulheres se torna insuficiente para explicar essas diferenças e desigualdades sociais.

Apenas a partir da década de 1970 que, no pensamento feminista, o conceito de gênero passa a ocupar lugar central quando iniciam seus estudos como categoria social. Em um primeiro momento, o gênero indicava que as diferenças sociais entre homens e mulheres são consequências da diferença biológica. No entanto, a relação implicada nessa definição é questionável, primeiramente, porque é possível pensar sujeitos “gêndrados” não apenas nas relações de sexo, mas também nas relações de classe e raça (CONNELL, 2015; DE LAURETIS, 2019). Essa redução do gênero a uma causa de origem biológica também se torna problemática quando consideramos que, dentre outros problemas, essa definição não permite conceber as diferenças entre os próprios homens e as diferenças entre mulheres. Além disso, ela também implica uma compreensão dicotômica da realidade quando ela não o é, inserindo a diferença sexual numa dicotomia rígida, pressupondo que padrões culturais expressam diferenças corporais (CONNELL, 2015).

Tais limites tornam evidente os problemas de pensar “o ser mulher” e o “ser homem” como experiências fixadas pela natureza, pois, quando observadas mais profundamente, percebe-se que as características mais distintivas de cada gênero não são tão fixas e bem delimitadas como se imagina que é quando pensamos na existência, por exemplo, de homens “afeminados” ou de mulheres “masculinas” (CONNELL, 2015). Esses fatos demonstram a impossibilidade de corporificar todas as normas de gênero, pois sempre há um elemento que escapa, que não está de acordo com o que se é esperado. Não há nada que garanta que o ser que se torna mulher seja “fêmea” e o ser que se torna homem seja “macho” (BUTLER, 2017), porque há um lugar intermediário em que se localizam as pessoas “trans” ou “queer” (CONNELL, 2015).

No entanto, de um ponto de vista decolonial, até mesmo o conceito de transexualidade pode ser colocado sob crítica se o considerarmos como parte de um projeto branco colonial (BOELLSTORFF, 2014). Isso porque o gênero é uma imposição colonial (LUGONES, 2019), se olharmos para sociedades ameríndias (MATOS, 2019; GUIMARÃES, 2019; BELAUNDE, 2019), perceberemos como suas categorias nativas fazem cair por terra as conceituações referidas anteriormente. Isto é, sendo construído a partir das considerações que a biologia tem a dizer sobre o sexo, gênero e mudança de sexo, o conceito de gênero não dá conta das sociedades ameríndias, porque “ser mulher” e “ser homem” são experiências que estão relacionadas com o mundo espiritual, com a terra, com a organização social, ecológica e cosmológica (LUGONES, 2019). A construção da compreensão do corpo nessas sociedades, portanto, envolve elementos distintos daqueles postos pela modernidade, tendo em vista que o corpo físico não é a totalidade do corpo (SEEGER, DAMATTA e VIVEIROS DE CASTRO, 1979).

Muitos dados etnográficos mostram como os corpos e os processos corporais fazem parte de um regime de solidariedade (MCCALLUM, 2013). Aqui tomo como exemplo uma pesquisa feita com os Airo-pai em que a autora busca enfatizar as relações de gênero de maneira interligada com o perspectivismo ameríndio, pois, em seu argumento, “ser capturado pela perspectiva do outro nem sempre se refere a um dilema entre comer e ser comido” (BELAUNDE, 2019: 660). A organização social dos Airo-pai está relacionada à maneira pela qual os seres celestiais olham para os homens e para as mulheres - as mulheres são vistas como filhotes de papagaio, porque elas, assim como os papagaios, se aninham dentro das árvores, enquanto os homens são vistos como filhotes de japu, porque, assim como os japus, eles tecem ninhos para criar seus pequenos (BELAUNDE, 2019).

Mulheres e homens são filhotes de pássaros diferentes porque, do ponto de vista dos seres celestiais, eles reproduzem-se separadamente e possuem hábitos contrastantes. As pessoas que podem comunicar-se com esses seres celestiais são os xamãs, para tanto, eles precisam mudar de pele, o que implica mudança de percepção e de linguagem. Essa pele é o revestimento corporal do centro de pensamento, afeto e memória pessoal, isto é, o coração (BELAUNDE, 2019). Dito isso, acredito que esse exemplo ilustra bem como o gênero opera de maneira bastante diferente em sociedades ameríndias dado a especificidade do fato de que “ser mulher” e “ser homem” são experiências que passam pelo relacionamento entre os animais considerados não-humanos e por múltiplas perspectivas. Demonstrando, assim, as articulações existentes entre o perspectivismo e o gênero nessas sociedades.

## **Sociologia do corpo/emoções na América Latina**

Diante do exposto, acredito ser produtivo aproximar o pensamento de María Lugones (2019) e o de Adrián Scribano (2013) para pensar corpo e gênero, pois o adestramento dos corpos tal como citado por Scribano (2013) é útil para pensar o projeto colonial que, sob a justificativa de trazer a civilização para os povos nativos, serviu de justificativa para ter acesso aos corpos das pessoas pela exploração e pela violência (LUGONES, 2019). Além disso, a fim de enfatizar as limitações das categorias ocidentais de gênero como meios de e para interpretação das organizações sociais e experiências que não se localizam na Europa, trago também a discussão feita por Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2004) cujas reflexões destacam a importância de pensar as dinâmicas de determinados grupos a partir de seus próprios termos.

Primeiramente, faz-se importante discorrer sobre a maneira pela qual Scribano (2013) compreende o corpo. Segundo o autor, não é possível desenvolver uma sociologia do corpo sem uma sociologia das emoções e, para justificar sua afirmação, o autor utiliza três argumentos. O primeiro parte do fato de que as emoções são estados corporais, isto é, o corpo implica em um conjunto de processos perceptivos dos quais depende. Nesse contexto, os estudos das neurociências lhe servem como base uma vez que demonstram a impossibilidade da separação entre corpo e emoção, pois deixam evidente que a construção do corpo é feita a partir de uma interação entre capacidades e potencialidades biológicas e meio ambiente: o mundo nos constrói biologicamente ao mesmo tempo que nosso corpo é transformado fisicamente quando interagimos socialmente. Isso porque para que esse corpo se sustente, é necessário que sejam atendidas demandas biológicas. Contudo, esse processo não ocorre de maneira igualitária.

Aqui tomo o exemplo dado pelo autor, o fato de que a distribuição e apropriação desigual de nutrientes regula o sistema neurofisiológico que sustenta diferentes estados de vida.

O segundo argumento de Scribano (2013) parte de um ponto de vista epistemológico, teórico e metodológico que entende a separação entre corpo e emoção como uma “ilusão representacionista” que cria objetos e métodos especializados, desconectados e distintos. De maneira geral, o que se torna mais fundamental aqui é a impossibilidade de tratar do corpo sem se referir às emoções, seja conceitualmente ou epistemologicamente. É preciso dar conta dessa conexão e relacionalidade porque não é adequado separar corpos e emoções em “compartimentos” diferentes. Em um sentido metodológico, a separação entre corpos e emoções coloca alguns problemas no que diz respeito à observação, registro e análise porque quando olhamos para os corpos também olhamos para as emoções e vice-versa.

Por fim, o autor chama atenção para o caráter construído dos corpos e das emoções e como eles operam na construção da subjetividade/individualidade. A atenção está voltada para como as emoções modelam o corpo no sentido de que elas podem conduzi-lo a determinados estados. A partir desses elementos, é possível pensar formas de exploração capitalista e colonialista que, por um lado, degrada os eixos naturais de reprodução biológica como a água, a terra e formas de energia, ao mesmo tempo que explora o ser social. De uma perspectiva materialista e fenomenológica, Scribano (2013) parte do pressuposto que é através dos nossos corpos que conhecemos o mundo, contudo, nossos corpos são adestrados por mecanismos de dominação capitalista e colonial que exploram a energia corporal. Esses mesmos mecanismos de dominação ainda são responsáveis pela regulação de sensações através das quais o mundo é apreendido e é nesse processo que a subjetividade é construída e que, por sua vez, molda o estado que esse corpo age no mundo.

No que diz respeito ao projeto colonial, a estratégia de adestramento dos corpos se torna importante porque demonstra como os homens e mulheres das sociedades indígenas não eram vistos como pessoas, mas como animais, bestas, sendo assim, a transformação que ocorreu com essas pessoas não é de caráter identitário, mas é uma transformação natural, e tal adestramento vem em conjunto com uma regulação de sensações (LUGONES, 2019; SCRIBANO, 2013). O cristianismo, nesse contexto, elemento que constitui esse projeto colonial, produziu mudanças drásticas na medida em que impôs a sua ideia de divisão entre bem e mal, de pecado e confissão cristã que serviram para marcar a sexualidade feminina como má (LUGONES, 2019). Essas ideias produziram novas formas do corpo se relacionar com o mundo dado que determinadas práticas corporais se tornam condenáveis, o adestramento, portanto, passa a ser necessário para se inserir na sociedade.

Além disso, Lugones (2019) ainda enfatiza o apagamento dos laços comunitários, do conhecimento sobre a agricultura, a natureza, a produção de utensílios que ocorre a partir da introdução de uma noção instrumental de natureza, ideia fundamental para o funcionamento do capitalismo, o que se aproxima da degradação dos meios de reprodução da vida biológica, nos termos de Scribano (2013). Isto é, as formas de dominação capitalista e colonial implicam em um olhar instrumental para a natureza, o que afeta diretamente a experiência corporal dos agentes sociais, posto que esses dependem da natureza para se manterem vivos (LUGONES, 2019; SCRIBANO, 2013). A água, por exemplo, precisa estar em condições utilizáveis para que as pessoas possam usufruir desse bem.

No entanto, sua distribuição desigual traz problemas para aqueles que possuem dificuldade de acesso. Indo mais além, se considerarmos o exemplo dado anteriormente pelos Airo-pai (BELAUNDE, 2019), a noção instrumental de natureza produziria múltiplas consequências para estruturação dessa sociedade, sabendo que sua organização social e suas relações de gênero dependem fundamentalmente da natureza e das relações com os não-humanos.

À medida que a colonialidade se infiltra em todos os aspectos da vida por meio da circulação do poder no nível do corpo, do trabalho, da lei, na imposição de impostos e no aparecimento de desapropriações de propriedades de terras, sua lógica e eficácia são enfrentadas por pessoas diferentes cujos corpos, Eus relacionais, e relações com o mundo espiritual não seguem a lógica do capital. A lógica seguida por elas não é contraposta pela lógica do poder. Os movimentos desses corpos e dessas relações não se repetem; eles não se tornam estáticos e ossificados. (LUGONES, 2019: 372)

A colonialidade do gênero, um dos aspectos da colonialidade do poder (MIGNOLO, 2010), impôs uma lógica moderna categórica, hierarquizante e dicotomizada à organização social das sociedades indígenas (LUGONES, 2019). Como dito, as pessoas colonizadas eram vistas não como humanas, mas como animais que precisavam ser adestrados, o que explica porque elas não eram atribuídas de gênero: sendo animais, eram vistas como seres puramente sexuais, pecaminosos, do ponto de vista do cristianismo (LUGONES, 2019). Macho e fêmea são as categorias mobilizadas para classificar os colonizados, em contraposição com os termos homem e mulher, que assumem caráter normativo e caracterizam os colonizadores. Em uma ordem hierárquica que se organiza primeiramente a partir de um critério racial, os homens brancos e mulheres brancas estão acima dos negros e indígenas, e é seguida de um critério sexual (LUGONES, 2019).

Apesar de estar localizada em um contexto africano, que possui particularidades em comparação com os processos de colonização da América Latina, a socióloga Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2004), na medida em que enfatiza as origens euro-americanas das categorias de gênero, reconhece, também, seus limites quando mobilizadas para interpretar experiências e epistemologias africanas. Nesse sentido, convém enfatizar que a crítica realizada pela autora focaliza na noção de família nuclear que, segundo seu argumento, é necessária para a inteligibilidade dos conceitos de “gênero” e “mulher” nas suas compreensões ocidentais. Para além de outros detalhes, tal aspecto justifica uma das razões pelas quais as categorias ocidentais de gênero não são capazes de dar conta de experiências africanas, mais especificamente, da organização social da sociedade Iorubá, sobre a qual a autora se debruça. Isso porque a família Iorubá não é generificada, o que implica reconhecer que não é através do gênero que as categorias de parentesco adquirem sentido, mas por meio da “idade relativa”. Embora esteja se referindo à sociedade Iorubá, tal crítica também se adequa a determinados contextos ameríndios, como demonstrarei mais à frente (GUIMARÃES, 2019).

Construindo um projeto feminista decolonial que se opõe à lógica ocidental de produção de gênero, Lugones (2019) pensa a resistência à colonialidade dos gêneros a partir das diferenças coloniais. Essa resistência é a “tensão entre subjetivação e a subjetividade ativa, o senso mínimo de agência necessário para que a relação oprimir/resistir seja ativa, sem recorrer ao senso máximo de agência da subjetividade moderna” (LUGONES, 2019: 362). Como meio possível para

um feminismo decolonial da resistência, a autora enfatiza como a infrapolítica<sup>2</sup> possibilita que agentes sociais construam novos significados de resistência que abrem caminho para a libertação, porque o espaço público é negado para os colonizados. Sabendo que o encontro colonial provoca transformações no nível da subjetividade, as pessoas colonizadas ocupam um lócus fraturado tendo em vista que a colonização não ocorre no vazio, mas em um lugar onde habitam pessoas que já possuem sua cosmologia própria, e ele opera na tentativa de apagar a memória e os conhecimentos delas (LUGONES, 2019). Então, a tensão entre ser oprimido e resistir constitui a subjetividade ativa na medida em que o colonizado busca construir formas de relações alternativas dentro desse mundo alterado pela colonização, a partir do aprendizado com os outros e outras que também resistem à diferença colonial.

O corpo é o meio pelo qual conhecemos o mundo social, e como visto, faz-se importante enfatizar os processos colonialistas que alteraram profundamente as sociedades ameríndias e produziram efeitos nas subjetividades corporificadas (GUIMARÃES, 2019; LUGONES, 2019; SCRIBANO, 2013). Portanto, sabendo que os corpos dos colonizados não eram vistos nem como sendo corpos humanos (o que evidencia a diferença normativa que organiza as pessoas entre humanos e não-humanos), foi necessário um adestramento desses corpos para que as energias dessas pessoas estivessem de acordo com a lógica moderna e capitalista, que implica uma maneira particular de sentir e se relacionar com o mundo sobretudo em decorrência do apagamento de elementos que são essenciais para cosmologias ameríndias.

## Perspectivismo e multinaturalismo ameríndio

No presente tópico irei ater-me a apresentar o perspectivismo e o multinaturalismo ameríndio posto que sua forma de compreender o corpo, concepção que atravessa toda a organização social, coloca em questão os pressupostos ocidentais devido à maneira pela qual as noções de natureza, cultura, humano e não-humano são dispostas em suas cosmologias. Para compreender o perspectivismo e multinaturalismo ameríndio, deve-se ter em mente que a noção de corporalidade, bem como a noção de pessoa, assumem lugar central em suas cosmologias (SEEGER, DAMATTA e VIVEIROS DE CASTRO, 1979; VIVEIROS DE CASTRO, 2004). Gostaria chamar atenção, primeiramente, para as dicotomias natureza/cultura e sujeito/objeto a fim de tornar evidente por qual motivo elas não dão conta de tratar a complexidade das cosmologias ameríndias.

No que diz respeito à dicotomia natureza/cultura, ela é estruturadora da epistemologia ocidental no sentido de que molda nosso olhar para a cultura: concebemos a existência da multiplicidade de culturas e supomos a unicidade da natureza. O perspectivismo e o multinaturalismo exigem que essas categorias sejam redistribuídas porque pressupõem a multiplicidade de naturezas e a uni-

<sup>2</sup> Um exemplo concreto pode ser ilustrado através da pesquisa realizada por Guimarães (2019) que chama atenção para atuação das mulheres Sanõma nos conflitos com pessoas não indígenas. O problema que orienta a pesquisa da autora diz respeito à soberania alimentar do referido grupo, porque, tendo em vista que doenças e altas taxas de desnutrição em crianças estavam acometendo esse grupo, instituições de saúde realizaram um relatório de seus hábitos para investigar suas causas. Contudo, na medida em que mobilizou conceitos que não dão inteligibilidade ao modo de vida dos Sanõma, tal relatório não levou em consideração suas particularidades, o que produz um conjunto de problemas porque seu modo de vida foi considerado o responsável pelas doenças e altas taxas de desnutrição. Nesse contexto, as mulheres e mães Sanõma, que são responsáveis pela alimentação das crianças, apontaram problemas nos relatórios: um deles diz respeito à desconsideração do tipo de família que caracteriza o grupo, em que o cuidado não é responsabilidade apenas da mãe. Além disso, ao se imporem diante de homens brancos, ocuparam, também, uma posição mais comumente ocupada pelos homens Sanõma. Isso porque, como ressalta a autora, os não-indígenas buscavam estabelecer um diálogo com os homens de tal grupo, assim como segue uma lógica ocidental de organização da esfera pública: enquanto os homens lidam com questões que dizem respeito ao coletivo, as mulheres estão voltadas para questões do lar.

versalidade da cultura. O corpo desempenha papel fundamental porque nele está implicada uma natureza particular. Contudo, o que é natureza para uns, pode ser cultura para outros (VIVEIROS DE CASTRO, 2004), isso porque essas categorias “não assinalam regiões do ser”, mas são “perspectivas móveis” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 349). Nesse sentido, assume-se a perspectiva do outro quando assumimos o corpo do outro.

Tal ideia possui relação com a ideia de sujeito/objeto, dicotomia que orienta a epistemologia ocidental pois pressupõe que, para um sujeito conhecer um objeto, é necessário que ele aja de maneira impessoal para que suas próprias impressões não interfiram no processo de apreensão do objeto. De outro modo, conhecer é objetivar, é ser capaz de reconhecer o que é intrínseco do objeto (VIVEIROS DE CASTRO, 2004). O pensamento ameríndio desfaz tal dicotomia porque, para conhecer, é necessário personificar, é necessário assumir o ponto de vista daquele que deve ser conhecido (VIVEIROS DE CASTRO, 2004).

Sabendo desses pressupostos, é possível indicar como as relações que organizam as sociedades ameríndias são profundamente diferentes do que postula a epistemologia ocidental. Distanciando-se de uma divisão normativa entre humanos e não-humanos, o perspectivismo nos mostra uma outra maneira de relacionar-se com os seres humanos, os animais e “outras subjetividades que povoam o universo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 350). O referencial não é a espécie, mas a condição humana que perpassa todo o universo. No entanto, as coisas não são humanas o tempo inteiro umas com as outras: nos vemos como seres humanos e quando olhamos para os animais nós os vemos como não-humanos, do mesmo modo, quando os animais se vêem eles se vêem como seres humanos e quando nos olham eles nos vêem como não-humanos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Como afirma Viveiros de Castro (2002), essa concepção se associa com a ideia de que a “roupa” de cada espécie é um envoltório, um corpo, que esconde uma forma interna humana, visível apenas aos olhos da própria espécie. Essa forma interna é o espírito animal, marcada por uma subjetividade semelhante à consciência humana, que é materializável no corpo e ocultado por essa “roupa” animal. Como dito anteriormente, para conhecer é necessário personificar, assumindo o ponto de vista daquele que deve ser conhecido, o que se justifica pelo fato de que são os pontos de vista que criam os sujeitos no perspectivismo ameríndio.

Nesse sentido, o ponto de vista está no corpo, as diferenças entre os pontos de vista é dada pela especificidade dos corpos, o que explica o porquê animais vêem coisas diversas da mesma forma que nós. O corpo, portanto, no pensamento ameríndio, é “como um feixe de afecções e capacidades”, bem como é “o modo pelo qual a alteridade é apreendida como tal” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004: 240), o que está relacionado com a forma que cada corpo é afetado. Em suma, o exemplo trazido por Viveiros de Castro (2004) ilustra bem: quando os índios se depararam com os europeus, não se tratava de descobrir se eles possuíam alma, questão que preocupava esses colonizadores, mas de descobrir se compartilhavam das mesmas afecções que os corpos daquelas almas.

### **Articulações entre perspectivismo e gênero**

Levando em consideração a discussão anterior, Viveiros de Castro (2004) trata do perspectivismo a partir de uma relação entre presa e predador, contudo, como ressaltado no início do artigo, ser capturado pela perspectiva do outro

nem sempre diz respeito à situação de comer ou ser comido, sendo possível pensá-lo também de maneira articulada com relações de gênero, assim como demonstrou Belaunde (2019) e Otero dos Santos (2019) em suas pesquisas etnográficas feitas a partir de contextos indígenas. Por outro lado, há também trabalhos que se apropriam das ferramentas analíticas e teóricas fornecidas pelo perspectivismo para pensar a transição de gênero em contextos diferentes dos quais ele foi construído, como fez Maluf (2001; 2002). Dito isso, julgo produtivo partir das articulações feitas entre perspectivismo ameríndio e gênero para pensar possíveis contribuições analíticas e políticas para as reflexões sobre esse último em um sentido mais amplo.

Apesar de existir uma imensa produção teórica feminista que indique as limitações do conceito de gênero como diferença sexual (CONNELL, 2015; DE LAURETIS, 2019; BUTLER, 2017; LUGONES, 2019; FAUSTO-STERLING, 2001), bem como dados antropológicos e etnográficos que demonstram como os significados de sexo e gênero podem variar em função do tempo e espaço (BELAUNDE, 2019; BELAUNDE, MATOS e SANTOS, 2019), corpos trans e não-binários ainda são vistos e colocados em termos patologizantes. Como Eveline Rojas (2015) chama atenção, o corpo trans, no discurso médico e psiquiátrico, ainda é visto como uma patologia, ou a partir de termos que são baseados no sistema sexo/gênero heteronormativo.

Levando em consideração tal problema, volto o olhar para etnografias que tomam como central a produção de gênero e que fazem articulações entre gênero e o perspectivismo ameríndio. Primeiramente, ressalto alguns trabalhos que se propuseram a refletir sobre o processo de transição de gênero a partir do aporte fornecido pelo perspectivismo (VIVEIROS DE CASTRO, 2004; MALUF, 2002). Dito isso, a transição de gênero permite que uma pessoa assuma a perspectiva do não-humano a partir do seu deslocamento como sujeito que se dá através da mudança corporal. É nesse movimento em direção ao outro que se constrói uma subjetividade corporificada:

Aquele que estruturalmente se encontra na posição de sujeito busca se construir contingencialmente como sujeito, não mais na posição estruturalmente fixada, mas na experiência instável da transformação - do devir como movimento sem fixação final. Não são os peitos femininos de Agrado o que ela tem de mais autêntico, mas a experiência vivida da metamorfose, inscrita naqueles seios, a subjetividade corporificada que se constrói nesse movimento em direção ao outro. (MALUF, 2002: 151)

Maluf chama atenção para a instabilidade do processo de transformação do sujeito no processo de transição de gênero, o constante devir, posto que é a própria experiência vivida que permite esse movimento em direção ao outro. Não existe, portanto, um ponto final para esse sujeito. A “perspectiva móvel”, em um sentido heurístico, se torna evidente na medida em que esse mesmo sujeito, ao se deslocar de um lugar estruturalmente fixado, se constrói ao longo desse processo (MALUF, 2002). É possível articular tais reflexões com as feitas por Rosa (2019) na medida em que essa última destaca o processo de “virar mulher” que um indígena Ticuna passa.

Sua pesquisa aborda o modo como um jovem indígena habita normas de gênero e, conseqüentemente, de parentesco, pois essas possuem caráter relacional, tendo em vista a organização social estabelecida entre os Ticuna. A situação do jovem Nguyaecüe chama atenção porque, declarando sua falta de desejo de casar com uma prima cruzada, persiste na sua condição de solteiro, o que se torna motivo para julgamentos por parte de seus conterrâneos. Além disso, o jovem também é tratado como “caigüwaecu”, estatuto que se refere à sexualida-

de e, mais especificamente, pode ser traduzido como “homem que usa ânus como vagina de mulher” (ROSA, 2019: 713).

Apesar disso, o jovem deseja se casar, contudo, com um outro homem e é nesse sentido que ele passa a habitar outras normas de gênero características do Ticuna, uma vez que, para realizar tal ação, precisa ocupar outra perspectiva de gênero, isto é, a posição de gênero feminina. Nesse contexto, a aquisição de gênero está relacionada “aos modos de saber produzir-se enquanto pessoa e parente através do exercício da incorporação das capacidades femininas ou masculinas” (*ibid*: 719). Embora tenha recebido comentários negativos de parentes e de figuras políticas importantes do local, Nguyaecüe persiste nesse processo, reconhecendo que desde criança não apenas realizava atividades que as mulheres Ticuna costumam fazer, como também gosta de fazê-las. Dois componentes são necessários nesse processo: a adoção e o casamento. Portanto, para viver enquanto mulher, Nguyaecue que passa a ser chamada de Nega, toma para si essas duas tarefas.

Ao fim, apesar de ter encontrado resistência por parte de seus conterrâneos, como já ressaltado, Nega consegue ser reconhecida como tal no local onde mora. Diante disso, percebe-se que o processo pelo qual Nega passa demonstra como a “subjetividade corporificada” é constituída nessa mudança de posição posto que, na medida em que o corpo é alterado (a jovem relata que pinta as unhas e usa roupas de mulheres, por exemplo), ela se torna capaz de construir sua subjetividade por meio de determinadas experiências, como a do casamento como um homem, por exemplo, que antes não era possível. Percebe-se, então, que dentro do contexto Ticuna “ser homem” e “ser mulher” não são experiências fixadas pela natureza se considerarmos as alterações de status que o corpo está sujeito. Isto é, quando o sujeito realiza o movimento de mudança e transformação tanto através da adoção de práticas performativas de gênero quanto de práticas que envolvam algum nível de modificação corporal.

Há outros contextos ameríndios nos quais a produção de gênero perpassa outras dinâmicas, como é o caso dos Matses, tal como etnografado por Matos (2019). Um dos elementos que constituem a história desse grupo indígena, é o ritual de iniciação masculina: espíritos visitam a aldeia para introduzir os homens mais jovens em uma nova fase de suas vidas, que os fornecessem amadurecimento e crescimento. O que chama atenção, nesse ritual, é a impossibilidade das mulheres matses olharem para os espíritos, o que evidencia uma assimetria de gênero entre tais grupos. Convém ressaltar, contudo, a ênfase que Matos (2019) atribui a não utilização de conceitos ocidentais, como o de “dominação masculina”, para compreensão dessa relação, tendo em vista trabalhos que demonstraram a não pertinência desse em contextos ameríndios.

A autora sugere que o perigo que caracteriza a exposição do olhar das mulheres aos espíritos está relacionado à perspectiva e constituição desses corpos. Portanto, para compreender as razões pelas quais o ritual assume tal configuração, é necessário considerar o modo como os homens matses e mulheres matses produzem seus corpos e, conseqüentemente, seu gênero. É o corpo que estabiliza a multiplicidade da alma, sempre para o sujeito de referência (LIMA, 1996; TAYLOR e VIVEIROS DE CASTRO, 2006 apud MATOS, 2019), isto é, tornar-se corpo para alguém depende do olhar do outro. Posto isso e considerando o corpo como “feixe de afecções e capacidades”, os homens matses podem ser vistos pelos espíritos porque adquirem as capacidades e afecções dos espíritos, o que não ocorre com as mulheres. A constituição dos corpos masculinos e femininos envolve a aplicação de “substâncias-potências” vegetais e animais e o aprendi-

zado com parentes: enquanto as mulheres lidam com alimentos doces, por exemplo, os homens os evitam (MATOS, 2019). Atendo-se a esse fato, as diferenças entre homens e mulheres decorrem da aplicação distinta dessas substâncias.

Considerando as contribuições de Belaunde (2019) e Matos (2019), chamo atenção para as articulações entre perspectivismo e gênero e como em contextos ameríndios esse último conceito é atravessado por múltiplos fatores, não estando reduzido à construção social das diferenças biológicas. Aspecto que está em conformidade com o que Lugones (2019) destaca: a organização social das populações latino-americanas - no presente caso, as sociedades ameríndias - dependem da natureza e das relações com não-humanos, não existindo a comum separação entre natureza e cultura, característica comum à epistemologia ocidental. No sentido que aponta a autora apresenta, a infrapolítica apresenta-se aqui como um caminho possível para que tais corpos possam produzir formas de resistência à lógica moderna capitalista dominante.

Diante disso, um dos aspectos que julgo ser mais enriquecedor do perspectivismo e multinaturalismo ameríndio é o modo como as noções de natureza e cultura são mobilizadas, porque sua “redistribuição” permite que a diferença entre os corpos não seja vista como um problema a ser resolvido, nem seja motivo para nenhum tipo de rebaixamento social do outro tendo em vista que a humanidade é uma condição que perpassa todo o universo. Comparativamente, aquelas pessoas que se movimentam em direção a outros gêneros, assim como fez Nguyaecüe, mudando de corpo e, conseqüentemente, suas capacidades de ser afetado, provavelmente possuem algo a dizer e a ensinar levando em consideração sua experiência de passagem por outras posições que implicam outros modos de ser e de se relacionar no mundo.

Em suma, realizo este exercício de olhar para o perspectivismo e multinaturalismo ameríndio a fim de contribuir com as reflexões conceituais e políticas sobre gênero, e como proposta para tensionar bases epistemológicas e ontológicas para que possamos nos conectar com perspectivas outras, de modo a alterar e ampliar a forma que nos relacionamos com o mundo social.

## Conclusão

Partindo de uma perspectiva decolonial, busquei demonstrar as dinâmicas de opressão específicas que atravessam as populações latino-americanas, bem como a colonialidade se apresentou como um projeto danoso em múltiplas esferas da vida, sendo a própria construção da concepção de corpo fruto dessas dinâmicas de violência que apagam os conhecimentos nativos e impõe sistemas de pensamento outros - dicotômicos e hierarquizantes (MIGNOLO, 2010; LUGONES, 2019; SCRIBANO, 2013). Nesse sentido, tais sistemas não dão conta de pensar a realidade das sociedades ameríndias porque a própria realidade se demonstra mais complexa que as dicotomias parecem ser. Como visto, as noções de “ser mulher” e “ser homem” como experiências fixadas pela natureza não fazem sentido se aplicadas às sociedades ameríndias, pois o modo que essas últimas dispõem suas noções deixa evidente a impossibilidade de “fixar” as perspectivas que, por sua vez, decorrem do corpo.

Como Belaunde (2019) percebeu, o perspectivismo ameríndio vai mais além de um dilema entre ser presa e predador, caracteriza toda uma cosmologia de modo que também perpassa as relações de gênero. Nesse sentido, a expansão do perspectivismo a partir das relações de gênero é produtiva para pensar modos

de produção do corpo que não sejam atravessados apenas pelos elementos característicos das epistemologias ocidentais e, conseqüentemente, da lógica colonial. Isso porque os corpos das pessoas de determinadas sociedades ameríndias são construídos a partir de relações específicas com a natureza, a cultura, o humano e o não-humano. Por fim, creio que a lógica que constitui o perspectivismo permite olhar para os corpos de modo a evitar um possível rebaixamento social na medida em que considera relações de múltiplas naturezas na produção do gênero e do corpo, como também considera a condição de humano como característica de todos os seres.

*Recebido em 31 de janeiro de 2021.  
Aprovado em 22 de abril de 2021.*

## Referências

- ALATAS, Syed Farid; SINHA, Vineeta. "Introduction". In: *Sociological Theory Beyond the Canon*. Londres: Palgrave/Macmillan, 2017. pp.1-15.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. O ninho do japu: perspectivismo, gênero e relações interespecies airo-pai. *Amazônica - Revista de Antropologia*, 11 (2): 657-687, 2019.
- BELAUNDE, Luisa Elvira; MATOS, Beatriz de Almeida, OTERO DOS SANTOS, Julia. Corpo, terra, perspectiva: o gênero e suas transformações na etnologia. *Amazônica - Revista de Antropologia*, 11 (2): 391-412, 2019.
- BOELLSTORFF, Tom; CABRAL, M; CARDENAS, M. Decolonizing transgender: A roundtable discussion. *Transgender Studies Quarterly*, 1 (3): 419-439, 2014.
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero*. 13<sup>o</sup> ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- CONNELL, Raewyn. *Gênero: uma perspectiva global* / Raewyn Connell, Rebecca Pearse; tradução e revisão técnica Marília Moschkovich. São Paulo: n.Versos, 2015.
- CONNELL, Raewyn. A iminente revolução na teoria social. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 27 (80): 9-20, 2012.

DE LAURETIS, Teresa. “Tecnologia de gênero”. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). *Pensamento Feminista Brasileiro - conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

GUIMARÃES, Sílvia Maria Ferreira. “Agência das mulheres Sanõma e a ativação de cosmopolíticas”. *Amazônica - Revista de Antropologia*, 11 (2): 583-605, 2019.

FAUSTO-STERLING, Anne. Dualismo em duelo. *Cadernos Pagu*. 17/18: 9-79, 2001.

HARDING, Sandra. “A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista”. In: *Pensamento Feminista Brasileiro - conceitos fundamentais / Audre Lorde... [et al.]*; organização Heloísa Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro; SCRIBANO, Adrián. Sociologia e Antropologia dos Corpos e das Emoções. *RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 11 (33): 645-653, 2012.

LUGONES, María. “Rumo a um feminismo decolonial”. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). *Pensamento Feminista Brasileiro - conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

MALUF, Sônia Weidner. Corporalidade e desejo: Tudo sobre minha mãe e o gênero na margem. *Estudos Feministas*, 10 (1): 143-153, 2002.

MALUF, Sônia Weidner. Corpo e corporalidade nas culturas contemporâneas: abordagens antropológicas. *Esboços: histórias em contextos globais*, 9 (9): 87-101, 2001.

MCCALLUM, Cecília. Nota sobre as categorias “gênero” e “sexualidade” e os povos indígenas. *Cadernos Pagu*, 41: 53-61, 2013.

MIGNOLO, Walter. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2010.

OTERO DOS SANTOS, Julia. Sobre mulheres brabas: ritual, gênero e perspectiva. *Amazônica - Revista de Antropologia*, 11 (2): 607-636, 2019.

OYĒWŪMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. *CODESRIA Gender Series*, 1 (1): 1-10, 2004.

ROJAS, Eveline Gama. *Trans narrativas do self: uma análise a partir de diários virtuais de transição transexual no Youtube*. Tese de Doutorado, Sociologia, UFPE, 2015.

ROSA, Patrícia Carvalho. Sobre as diferentes formas de habitar as normas e ativar modulações no parentesco: um caso Ticuna. *Amazônica - Revista de Antropologia*, 11 (2): 711-738, 2019.

SCRIBANO, Adrián. Sociología de los cuerpos/emociones. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*. 4 (10): 93-113, 2012-2013.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras” *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, 32: 2-19, 1979.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. O que nos faz pensar*, 18, setembro de 2004. (Texto principal)

# **Pensando a consciência coletiva de homens gays: um ensaio para decolonizar o corpo negro**

**Marcelo Chave Soares<sup>1</sup>**  
**Faculdade Vale do Cricaré**

**Resumo:** O presente artigo busca discutir as percepções de homens negros sobre os arquétipos da consciência coletiva de homens gays a respeito do corpo do negro. Assim, aborda-se como estudos decoloniais ajudam compreender a condição de subalternidade de homens negros em relação a membros da comunidade LGBTQIA+, com o contributo teórico formado pelo diálogo entre o conceito de consciência coletiva de Durkheim, os estudos decoloniais e o queer decolonial. E, dessa forma, evidencia-se como a consciência coletiva de homens gays é colonizada pelo ideal da hipersexualização do corpo do homem negro.

**Palavras-chave:** consciência coletiva; estudos decoloniais; LGBTQIA+.

<sup>1</sup> Mestrando em Ciência, Tecnologia e Educação pela Faculdade Vale do Cricaré, Especialista em Sociologia pela Faculdade Futura, possui graduação em Direito pela Faculdade Castelo Branco - FCB, é licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Metropolitana de Santos - UNIMES, é licenciado em História pela Universidade de Uberaba - UNIUBE. Atualmente é Advogado, Professor de Sociologia na Educação Básica da Rede Estadual do Estado do Espírito Santo. É membro do Grupo de Pesquisa Educação, História e Diversidades - GPEHDI. Tem seus estudos voltados para a educação, gêneros, sexualidades, direito, cultura e suas representações.

## Thinking gay men collective consciousness: a test to decolonize the black body

**Abstract:** This article seeks to discuss the perceptions of black men about the archetypes of the collective consciousness of gay men about the body of the black. Thus, it addresses how decolonial studies help to understand the condition of subordination of black men in relation to members of the LGBTQIA+ community, with the theoretical contribution formed by the dialogue between Durkheim's concept of collective consciousness, decolonial studies and decolonial queer. And, in this way, it is evident how the collective conscience of gay men is colonized by the ideal of hypersexualization of the black man's body.

**Keywords:** collective awareness; decolonial studies; LGBTQIA+.

## Pensando la consciencia colectiva de los hombres gay: una prueba para descolonizar el cuerpo negro

**Resumen:** Este artículo busca discutir las percepciones de los hombres negros sobre los arquetipos de la conciencia colectiva de los hombres gay sobre el cuerpo del negro. Así, aborda cómo los estudios decoloniales ayudan a comprender la condición de subordinación de los hombres negros en relación con los miembros de la comunidad LGBTQIA+, con el aporte teórico que forma el diálogo entre el concepto de conciencia colectiva de Durkheim, los estudios decoloniales y el queer decolonial. Y, de esta manera, se hace evidente cómo la conciencia colectiva de los hombres gay es colonizada por el ideal de hipersexualización del cuerpo del hombre negro.

**Palabras clave:** conciencia colectiva; estudios decoloniales; LGBTQIA+.

“Você é um negão de tirar o chapéu,  
não posso dar mole, senão você crêu”.  
(Autores: Paulo Rezende, Nenê. Interpretação: Alcione)

**N**ão obstante à importância de Alcione à música popular brasileira, a letra da música *Meu Ébano* denuncia como o corpo negro é lido na chave da hipersexualização. Compreende-se, portanto, que a condição de subalternidade da população negra se estende às mais diversas searas sociais e, nessa direção, constroem o imaginário social do lugar dos negros: subalternidade e objetificação.

A estrutura imagética do homem negro que povoa o imaginário de alguns homens gays parte do princípio que ele sempre será: viril, másculo, sexualmente inesgotável, forte e “bem dotado” (no que diz respeito ao tamanho do seu pênis). Essas características dispensam quaisquer outras como: afetividade, cultura, educação, dentre outras. Em suma, o homem negro é percebido como um objeto sexual ou um escravo sexual para cumprir o papel de satisfazer os desejos daqueles que o procuram.

Diante dessas questões, surgiram inquietações contidas no presente trabalho. Consideramos este um ensaio introdutório, onde se busca analisar a consciência coletiva de homens gays + a partir da perspectiva de pensamento construída do corpo do homem negro dentro dessa. Tendo em vista que diante do processo de colonização, o corpo negro também foi colonizado a partir do olhar de dominação e exploração. Tal análise é feita a partir das experiências de homens negros, sobre o imaginário de homens gays.

Durante o período em que a escravidão era regulamentada e defendida pelo Estado brasileiro, mulheres e homens negros eram tratados como objetos de seus donos e negados em suas subjetividades. Considerando tal contexto, esses sujeitos eram rogados a condições subumanas, sendo seu propósito único servir a seus donos. Por esse motivo, era comum durante o período colonial, que esses corpos fossem alvos de constantes abusos sexuais.

Demonstra-se, ainda nessa pesquisa, como os estudos decoloniais podem contribuir para desvelar os processos de dominação que foram impostos aos corpos de pessoas negras. E, aqui, abordaremos essa influência dentro da comunidade LGBTQIA+, com ênfase aos homens gays, que reproduz estruturas discursivas que compreendem uma situação de subalternidade aos homens negros.

Entendendo os estudos decoloniais como profícuos ao empoderamento<sup>2</sup> de vozes de indivíduos silenciados por mecanismos de poder. O trabalho que se segue adota uma perspectiva que dialogará com esse campo de estudos, através do pensamento de Aníbal Quijano (2005) e Franz Fanon (1968; 2008) ao pensamento durkheimiano sobre consciência coletiva (DURKHEIM, 1995) e ao queer decolonial (PEREIRA, 2015).

As discussões aqui propostas não pretendem encerrar o pensamento, tampouco “colonizar” autores da decolonialidade ao tentar dialogar com outro autor de origem europeia e não decolonial. Mas, por tratar-se de um estudo que analisa

<sup>2</sup> Embora o poder, de acordo com Foucault (2014) não é algo que possa ser possuído, dado, tirado, transmitido a alguém utilizamos a categoria ‘empoweramento’ como é um jargão utilizado por movimentos sociais. O termo possui diferentes traduções e conceitos, no entanto, para tal pesquisa, entendemos, consoante a Gohn (2004: 23), o empoderamento como “ações destinadas a promover simplesmente a pura integração dos excluídos, carentes e demandatários de bens elementares à sobrevivência, serviços públicos, atenção pessoal etc., em sistemas precários, que não contribuem para organizá-los – porque os atendem individualmente, numa ciranda interminável de projetos de ações sociais assistenciais”.

querelas da sociedade, é fundamental que chame ao debate autores da Sociologia Clássica.

Dessa forma, a pesquisa é mista. Apresenta características qualitativas uma vez que nesse tipo de pesquisa “[...] importante a interpretação por parte do pesquisador com suas opiniões sobre o fenômeno em estudo. Neles a coleta de dados muitas vezes ocorre por meio de entrevistas com questões abertas” (PEREIRA et al., 2018: 67). Por outro lado, é quantitativa por trazer, para compor o escopo desse estudo empreendimento, respostas de 19 (dezenove) questionários aplicados juntos a homens negros entre os dias 05/10/2020 e 07/10/2020. Em função do momento de pandemia de Covid-19, estes questionários foram respondidos de forma virtual através de grupos em redes sociais (WhatsApp, Facebook, Instagram); essa medida foi tomada a fim de preservar a saúde dos entrevistados e do pesquisador. No entanto, cabe aqui destacar, que tal metodologia não comprometeu o desenvolvimento do trabalho como demonstrar-se-á.

Com o intuito de estabelecer a discussão de forma coerente, trouxemos a organização deste artigo em três tópicos que se comunicam da seguinte forma: a) percurso teórico do trabalho; b) remonte histórico-social dos estudos decoloniais para a compreensão da situação de subalternidade dos corpos negros e, por fim, c) análise dos dados coletados nos questionários.

## **Diálogos entre consciência coletiva, decolonialidade e o queer decolonial**

As discussões em torno do conceito de consciência coletiva dentro das Ciências Humanas e Sociais não é uma pauta consensual, dada as diferentes abordagens que são propostas na área. Émile Durkheim (1995), descreve que a divisão social do trabalho contribui para a coesão social dentro da solidariedade orgânica, que consiste nos laços que mantêm unidas as sociedades industriais. Dessa forma, a consciência individual, segundo o autor, ganha maior ênfase nesse modelo de solidariedade.

Enquanto a consciência individual diz respeito às características singulares de cada indivíduo, o sociólogo francês Émile Durkheim (1995) entende a consciência coletiva como conjunto de sentimentos e crenças comuns aos membros de uma mesma sociedade. Dessa maneira, a consciência coletiva pode ser entendida como uma série de valores, tradições, conhecimentos que perfilam o pensamento e o imaginário social e fazem um grupo social pensar de forma minimamente semelhante.

Nestes termos, a consciência coletiva é permeada por diversos condicionantes e, no caso da América Latina, a processo de colonização, expresso também pelo ideal de modernidade também influencia na formação dessa consciência, como demonstraremos nos parágrafos seguintes.

O sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005) caracteriza-se como um dos principais pensadores da decolonialidade. O autor entende que o processo de colonização do continente americano figurou um novo modelo de poder global, embalado pelo progresso do capitalismo, onde o colonial se caracteriza pelo moderno, dando início ao chamado movimento colonialidade/modernidade. Esse novo modelo de poder mundial classificou socialmente a população mundial em conformidade à ideia de raça, que simbolizaria o principal marcador social da diferença entre conquistadores e conquistados. A partir de tal narrativa justificou-se e legitimou-se a dominação colonial (QUIJANO, 2005: 117):

A ideia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América. Talvez se tenha originado como referência às diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados, mas o que importa é que desde muito cedo foi construída como referência as supostas estruturas biológicas diferenciais entre esses grupos.

Sobre o de dominação, Quijano (2005) entende que houve uma promoção de uma Totalidade europeia, que consistia em comportamentos e valores culturais. Estes, por sua vez, excluía qualquer outra possibilidade de totalidade diferente ao do conquistador. Essa Totalidade foi propagada como valores universais resultados de esforços e empreendimentos de contextos socioculturais e econômicos da Europa e, portanto, legítimos.

Dessa forma, para colonizar o continente americano, foi necessário também colonizar o seu pensamento, seus costumes e totalidades, redesenhando uma nova consciência coletiva que legitimava a dominação europeia. Na mesma perspectiva colocou-se em lugares subalternos os povos nativos e os afrodescendentes que constituiriam a mão-de-obra para construção de impérios. O marcador de raça aparece, desse modo, como um importante definidor das relações de trabalho e exploração. Tendo em vista que

cada forma de controle do trabalho esteve articulada com uma raça particular. Consequentemente, o controle de uma forma específica de trabalho podia ser ao mesmo tempo um controle de um grupo específico de gente dominada. Uma nova tecnologia de dominação/exploração, neste caso raça/trabalho, articulou-se de maneira que aparecesse como naturalmente associada, o que, até o momento, tem sido excepcionalmente bem-sucedido. (QUIJANO, 2005: 109)

Diante disso, observa-se que a divisão social do trabalho, tão importante à formação da consciência coletiva, aparece racializada. Dessa maneira a consciência coletiva também é racializada e marcada pela colonialidade do poder, onde corpos são subalternizados e relegados à escravidão e à servidão daqueles que se julgam seus senhores e donos. Para pensar e repensar essa consciência coletiva, traz-se à tona o pensamento do queer decolonial (PEREIRA, 2015), que busca romper e transgredir as identidades colocadas como prontas e engessadas em fundamentações heterossexistas e reprodutoras de dominação e exploração.

A teoria queer, em vista disso, “busca tornar visíveis as injustiças e violências implicadas na disseminação e na demanda do cumprimento das normas e das conversões culturais, violências e injustiças” (MISKOLCI, 2020: 26). Tendo por base afirmativas como essas, Pereira (2015) aponta que o encontro do queer com o decolonial é fundamental pois assim “como a teoria queer, a crítica decolonial interroga as pretensões teóricas que generalizam pressupostos e assuntos particulares e eludem as formulações dos Outros, consideradas como específicas e particulares” (PEREIRA, 2015: 415).

Apesar das diversas críticas que sofrem, as teorias queer e decolonial possuem semelhanças importantes para romper com determinadas estruturas que contribuem para solidificar a consciência coletiva. Ou seja:

[...] a teoria queer também suspeita de usos identitários reificados, de propostas não atentas às questões de corpo e sexualidade e de um enquadramento geopolítico que olvide que a teoria queer se originou como pensamento inconformado de corpos inconformes que, desde os primeiros momentos, assumiu para si, de forma orgulhosa, um insulto atribuído às partes consideradas abjetas, desprestigiadas. (PEREIRA, 2015: 416)

O rompimento das estruturas que dão base à consciência coletiva que reproduz a dominação e exploração do corpo negro pode ser feito com e por meio de posturas metodológicas e de ação preconizadas no queer e na decolonialidade. Em síntese, sabendo que de acordo com Durkheim (1995) a consciência coletiva

faz a sociedade se manter coesa, essa coesão tem se dado através de estruturas racistas e sexistas, cabendo, diante disso, ao queer e à decolonialidade desconstruí-la sob o ponto de vista teórico que refletirá no plano prático.

## O negão imagético

A condição do corpo de pessoas negras foi colocada em evidência sempre para justificar processos de dominação. A divisão racial que ocorreu na América Latina foi fundamental para distinguir dominantes e dominados. Esse marcador social da diferença mostrou-se protagonista para a posse dos corpos, uma vez que, de acordo com Fanon:

A despeito do sucesso da domesticação, malgrado a usurpação, o colono continua sendo um estrangeiro. Não são as fábricas nem as propriedades nem a conta no banco que caracterizam em primeiro lugar a "classe dirigente". A espécie dirigente é antes de tudo a que vem de fora, a que: não se parece com os autóctones, "os outros". (FANON, 1968: 30 – grifos do autor)

Embora Fanon (1968) dê ênfase aos marcadores de raça e à questão da divisão social do trabalho – que também é imprescindível para a colonização da consciência coletiva – destacaremos aqui, a hipersexualização do corpo negro, onde são colocadas em questão características fenotípicas de cunho sexual. Em sua obra “Pele negra, máscaras brancas”, o autor discorre sobre a objetificação do negro na condição de subordinado.

Começo a sofrer por não ser branco, na medida em que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, me extirpa qualquer valor, qualquer originalidade, pretende que seja um parasita no mundo, que é preciso que eu acompanhe o mais rapidamente possível o mundo branco, “que sou uma besta fera, que meu povo e eu somos um esterco ambulante, repugnantemente fornecedor de cana macia e de algodão sedoso, que não tenho nada a fazer no mundo”. (FANON, 2008: 94 – grifos do autor)

O racismo atua de modo que vai retirar o negro de sua posição de humanidade. Nessa direção, ele se tornará um objeto que atenderá aos desejos daquele que o objetifica, colocando-o em posição de não-humano, como se este não representasse qualquer subjetividade, tratando-o como mero objeto sexual. A respeito disso, Souza esclarece que

o homem negro não é um homem. Como nos lembra Fanon (1983), no imaginário ocidental, um homem negro não é um homem, antes ele é um negro e como tal não tem sexualidade, tem sexo, um sexo que desde muito cedo foi descrito no Brasil com atributo que o emasculava ao mesmo tempo em que o assemelhava a um animal em contraste com o homem branco. (SOUZA, 2009: 100)

As narrativas que envolvem o corpo negro, seja das mulheres, seja dos homens negros, estão repletas de hipersexualização.

A representação, por exemplo, da mulher com seios fartos, pele bronzeada, cintura fina e bunda avantajada e a representação do homem com pele morena, corpo definido e viril são vendidos e retransmitidos ao mundo em uma generalização de uma identidade estereotipada e limitada. E isso acontece em larga escala através da reafirmação feita pelos meios de comunicação de massa. (RODRIGUES, 2020: 274)

O envolvimento sexual entre senhores e escravos, embora fosse considerado comportamento desviante era prática comum no período colonial brasileiro (ALMEIDA, 2013). As sanções para aqueles que se atrevessem a transgredir as hierarquias sociais eram enormes e podiam chegar à pena de morte. A ideia de que homens negros possuem o pênis grande rememora períodos como esses. Uzel

aponta que o imaginário social construído sobre o homem negro retira dele sua subjetividade.

É o negro visto como o bom de cama, mas alvo dos estereótipos que afetam sua autoestima, pois busca enfatizar diferenças que tentam inferiorizá-lo em relação à construção social do homem branco. É o sujeito que tem a potência do falo, mas está subestimado por não corresponder a padrões eurocêntricos de beleza, subjugado ao lugar das minorias em cargos políticos, em atividades profissionais bem remuneradas, nas universidades e ainda tratado como alvo permanente da opressão policial. (UZEL, 2020: 93)

Quando colonizadores desembarcam na África, assustam-se com as imagens criadas a partir do barro do orixá Exu<sup>3</sup> que era representado como um homem de pênis avantajado, maior que o próprio corpo. Com isso, a Igreja Católica associou Exu à figura ao diabo cristão, por se tratar de um deus de uma cultura diferente da católica e apresentar proeminentes características sexuais (COSTA, 2012), que eram absolutamente silenciadas e proibidas pela Igreja.

O imaginário social do “negão” forte e viril forma-se tendo por base matrizes históricas como essas e, conseqüentemente, estruturam o pensamento colonial brasileiro. Força e virilidade povoam a construção imagética do homem negro e refletirão também sobre o ideal de pênis.

É importante ressaltar, que na maioria das vezes essa virilidade é associada ao tamanho do órgão sexual masculino. Espera-se que as proporções penianas do homem negro sejam “compatíveis” com a sua masculinidade, então virilidade, potência sexual e tamanho do pênis devem ser proporcionalmente equiparadas. (RODRIGUES, 2020: 273)

Sabendo disso, esse arquétipo que ocupa o imaginário social e, do mesmo modo, o imaginário social de parte da comunidade LGBTQIA+, de modo mais específico, homens gays, mostra-se com raízes fincadas na história de colonização brasileira. O período escravagista que transformou a escravidão numa instituição social, reverbera na contemporaneidade sem intenção de disfarce. A condição de “negão” que se espera de homens negros é resultado desse processo exploratório e silenciador da população negra. Um corpo forte, viril, sexualmente atraente, inesgotável e disponível para saciar os desejos daqueles que o fetichizam.

## **Consciência coletiva de homens gays e o corpo do homem negro**

A fim de compreender como homens negros, a partir de suas experiências, entendem o imaginário da consciência coletiva de homens gays sobre sua representação imaginária, nesta seção, discutiremos alguns dados dos questionários respondidos. Para tanto, faremos uma reconstrução do perfil dos sujeitos da pesquisa. Ressaltamos que a identificação dos entrevistados não era obrigatória, portanto, os dados não apresentam nomes ou quaisquer outras formas de identificar os sujeitos participantes da pesquisa.

Dos sujeitos que participaram da pesquisa, 63,2 % se identificam como negros e 36,8% se identificam como pardos (Figura 1), 100% se identificam como homens cis (Figura 2); cerca de 63,2% se identificam como gays, 21,1% como bissexuais e 15,8% como heterossexuais (Figura 3). A faixa etária dos sujeitos da pesquisa é mista, com idades variáveis entre 18 até 45 anos, e também maiores de 45 anos (Figura 4). Os sujeitos participantes desta pesquisa são provenientes

<sup>3</sup> Deus do panteão africano da mitologia nagô-yorubá (COSTA, 2012).

de diferentes regiões do país, com a maioria sendo residente na região Sudeste (47,4%), seguido da região Nordeste (31,6%), logo após a região Sul (15,8%) e, por fim, a região Centro-oeste (5,3%), não houve participantes da região Norte por não participarem dos grupos onde foram aplicados os questionários (Figura 5).

#### Cor / Raça

19 respostas

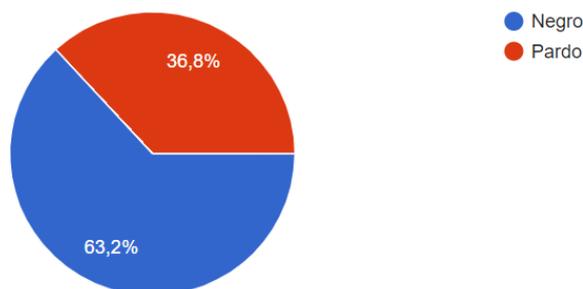


Figura 1. Fonte: Acervo pessoal.

#### Identidade de Gênero

19 respostas

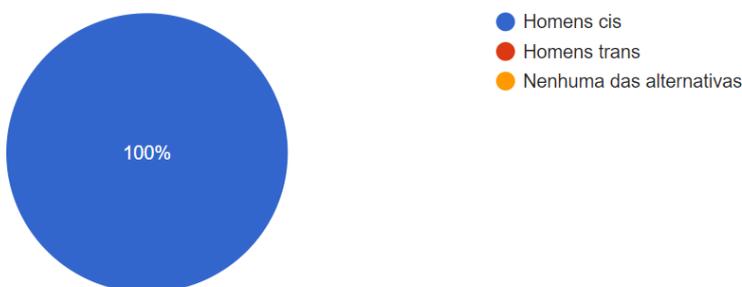


Figura 2. Fonte: Acervo pessoal.

#### Identidade Sexual

19 respostas

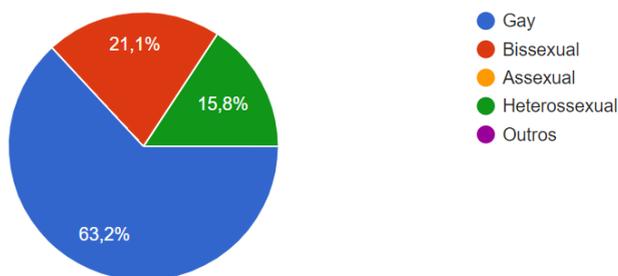


Figura 3. Fonte: Acervo pessoal.

## Faixa etária

19 respostas

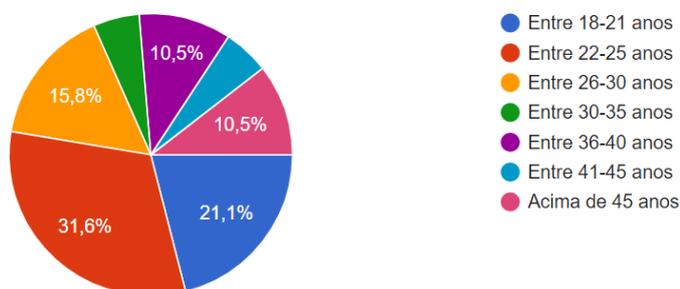


Figura 4. Fonte: Acervo pessoal.

## De qual região do Brasil você é?

19 respostas

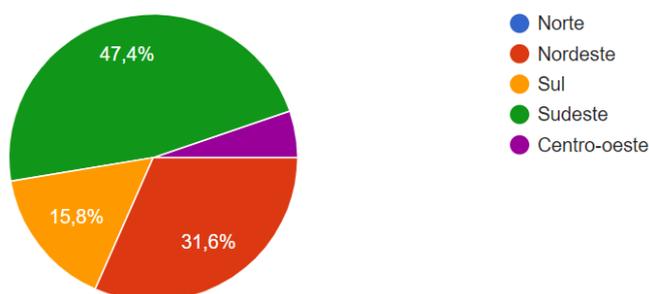


Figura 5. Fonte: Acervo pessoal.

Feito o perfil dos sujeitos, passamos a analisar suas respectivas respostas. Quando perguntados se acreditam que há uma hipersexualização do corpo do homem por homens gays os sujeitos em unanimidade responderam que sim (Figura 5), o que demonstra eles percebem as estruturas racistas que permeiam o imaginário social e contribuem para a formação da consciência coletiva de membros da comunidade LGBTQIA+.

Nesses termos, longe se buscar homogeneizar a comunidade LGBTQIA+, tão plural e diversa em sua composição, toma-se como recorte o imaginário de homens gays no intuito de problematizar uma possível consciência coletiva, que é estruturada no imaginário social desses indivíduos. Muito embora também não se busque uma universalização de homens gays, apura-se a percepção de homens negros a partir de experiências no meio dito LGBTQIA+.

Você considera que o meio LGBTQIA+ hipersexualiza o corpo de homens negros?

19 respostas

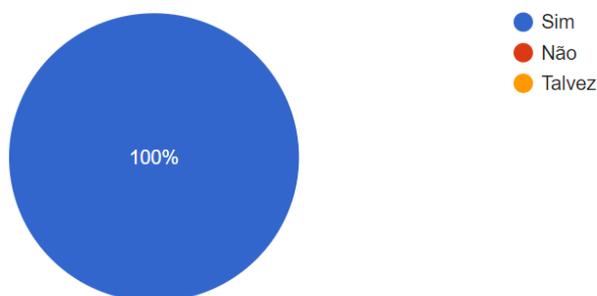


Figura 6. Fonte: Acervo pessoal.

A percepção a respeito desta hipersexualização de seus corpos, se dá através das falas, comportamentos e formas de se tratar. Nesse sentido, quando inquiridos sobre o motivo dessa percepção, as respostas variavam em termos, mas, convergiam no ideal de que os homens negros são sempre viris e possuem o pênis grande.

Sujeito 1: *O homem negro é sempre um corpo disponível, viril, ativo e público. É o homem ideal para o sexo, mas apenas isso!*

Sujeito 2: *Quase ng(sic) quer assumir relacionamento no nosso meio<sup>4</sup>, com homens negros então...*

*Ng(sic) quer namorar o negro 22cm do grindr<sup>5</sup>. No máximo um sexo mesmo.*

Sujeito 3: *Justamente pelo fato de relacionar o homem negro com o tamanho do pênis.*

Sujeito 4: *Sim, em vários grupos de internet (vulgo LDRV<sup>6</sup>), os corpos negros são sexualizados, as pessoas olham a foto e já imaginam um pênis grande, 2m de altura, voz grossa e corpo trincado. Pouco se importando no conteúdo humano da pessoa.<sup>7</sup>*

Assim, percebe-se nas falas dos entrevistados que o imaginário social possui arquétipos do corpo do homem negro muito solidificados. Destarte, esse imaginário social vai configurar a consciência coletiva de membros da comunidade LGBTQIA+, no caso, homens gays, na qual encontramos as raízes desse pensamento na nossa história, que concebeu o “negão imagético” forte, viril e de pênis grande como o padrão hipersexualizado a ser reproduzido.

A consciência coletiva de homens gays formula e reproduz esse ideal colonialista e racista. Tendo em vista que acredita que o corpo negro está e estará a sua disposição apenas como um mero objeto sexual, sintetizando, o homem negro é reduzido de modo grotesco, ao seu pênis (SANTOS, 2013), sendo incapaz de ter aspecto de grandeza, também em outras instâncias de poder e prestígio social, empurrado a uma ética que não é a sua (FANON, 2008). Para subsidiar tal afirmativa, outros sujeitos deixam evidente em suas afirmativas:

Sujeito 5: *Percebo que existe um estereótipo imaginário do homem negro dotado ativo buscado para sexo casual.*

<sup>4</sup> Aqui o sujeito se refere ao meio LGBTQIA+.

<sup>5</sup> Aplicativo de relacionamentos destinado a homens gays.

<sup>6</sup> Sigla do Grupo Lana Del Rey Vevo que possui grande mobilização no Facebook.

<sup>7</sup> As falas dos sujeitos foram colocadas em itálico e alinhadas à direita a fim de dar mais destaque e visibilidade ao que é dito. Algumas falas podem apresentar erros de grafia e gramática, pois foram utilizadas na íntegra.

Sujeito 6: *Sempre procura no homem negro grandes pênis, serem ativos, serem fortes e resistentes.*

Sujeito 7: *Sim, pois nas relações homoafetivas, os homens negros só são procurados para a questão do prazer, onde muitas vezes em uma relação interracial o homem negro não é assumido, mostrando que a sociedade coloca o homem e a mulher negra como não dignos de se receber afeto.*

Ainda a respeito de suas percepções, foi perguntado aos sujeitos se os mesmos já foram alvo de algum comentário no meio LGBTQIA+ que considerasse ofensivo ou racista do ponto de vista sexual. Assim, cerca de 68,4% responderam que sim, 15,8% responderam que não e 15,8% não se recordavam (Figura 6).

Você já foi alvo de algum comentário no meio LGBTQIA+ que você considerou ofensivo ou racista do ponto de vista sexual?

19 respostas

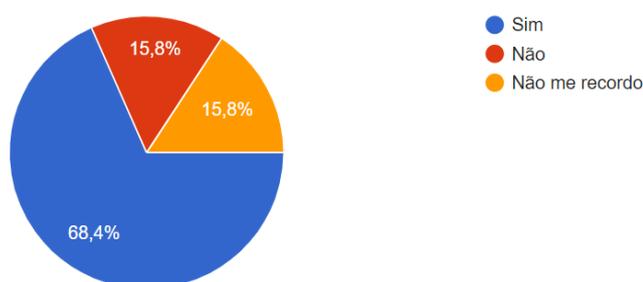


Figura 7. Fonte: Acervo pessoal.

Também foi questionado aos sujeitos sobre quais frases eles já ouviram a respeito do corpo do homem negro, os enunciados e discursos que habitam a consciência coletiva LGBTQIA+ aparecem nas falas dos entrevistados:

Sujeito 1: *"tu deve ter o pauzao!" "Querida chupar esse picolé de chocolate" "tu é da cor do pecado". "Na cama deve ser um monstro".*

Sujeito 2: *Um cara já pediu pra eu gozar que nem um animal.*

Sujeito 4: *"Pelo tamanho da mão/pau imagina o pinto".*

*"Nunca vi um negão desse falar fino".*

*"Um negão desse tinha que ir malhar pra ficar com corpão".*

As falas dos sujeitos, embora apresentem variações, nos direcionam a observar como a consciência coletiva de homens gays hipersexualiza e objetifica o corpo do homem negro. Atribui características unívocas a eles e, acima de tudo, dispensam quaisquer outras negando-os direito a subjetividade.

Nesse contexto, conforme Fanon (2008), o negro é jogado numa ética que não é sua e, neste caso, dentro da consciência coletiva de membros da comunidade LGBTQIA+, num ideal hipersexualizado. O que nos leva a pensar sobre essa consciência coletiva, com vistas a desconstruí-la, dando ênfase à voz dos oprimidos, através dos estudos decoloniais, além de estranhar, questionar e duvidar da forma como ela foi estruturada e produzida no contexto colonial com um queer decolonial, que mostra a inconformidade desses corpos e desses sujeitos, rompendo e desvelando, portanto, esse imaginário e essa consciência coletiva.

## Considerações Finais

Buscou-se no presente trabalho trazer a percepção de homens negros sobre a construção do imaginário de gays sobre seus corpos. Nesse sentido, a partir dessas narrativas, analisou-se percepções sobre o corpo do homem negro com base no pensamento durkheimiano, dos estudos decoloniais e o queer decolonial.

As correntes teóricas que cuidam das questões humanas são fundantes para percebermos estruturas de dominação e opressão que operam nas teias sociais. Com isso, percebe-se que a consciência coletiva de membros da comunidade LGBTQIA+ ainda reproduz racismo e estigma num país onde mais de 50% da população é negra. Além do mais, essa mesma consciência traz para dentro da comunidade LGBTQIA+ impasses que passam pelo recorte de raça.

Embora não tenha sido dito pelos sujeitos participantes da pesquisa, aprende-se de suas falas que essa hiperssexualização se dá por homens gays brancos. Que desprezam as diversas faces da subjetividade do homem negro, e os trata como objetos sexuais aptos a saciar seus desejos.

Finalizar as discussões em torno da temática no presente trabalho é uma tarefa impossível, dada nossa formação cultural, étnica e, acima de tudo, colonial. Tendo em vista que as nuances sociais contribuem, também, para a formação de consciências coletivas e desconstruí-las leva tempo e debates. O presente trabalho deixa mais perguntas do que respostas: há espaço para afetividade para além do sexo em relação ao homem negro entre homens gays? A comunidade LGBTQIA+ está disposta a pensar sobre o privilégio branco?

Acreditar que é possível decolonizar é corpo negro é fundamental. Os passos iniciais se dão com o processo de (re)pensar estruturas sociais e discursivas para, assim, transcendermos a lógica colonialista e racista que configura imaginários sociais e as consciências coletivas.

É notório que há uma inquietação, como os estudos decoloniais e a teoria queer, que estão interessados em dar voz aos corpos visibilizados, aos gritos silenciados de populações dissidentes. O presente ensaio deu voz a uma parcela desses homens negros que não suportam mais o local de subordinação e subalternidade que a sociedade os colocou e espera que eles desempenhem os papéis por ela designados.

*Recebido em 08 de janeiro de 2021.*

*Aprovado em 12 de abril de 2021.*

## Referências

- ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro. Quarto Grande e Senzala. *Revista História da Biblioteca Nacional*, 17 (93): 23-25, 2013.
- DURKHEIM, Emile. *Da Divisão Social do Trabalho*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: UDUFBA, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- GOHN, Maria da Glória. Empoderamento e participação da comunidade em políticas sociais. *Revista Saúde e Sociedade*, 13 (2): 20-31, 2004.
- MISKOLCI, Richard. *Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020.
- PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. Queer Decolonial: quando as teorias viajam. *Revista Contemporânea*, 5 (2): 411-437, 2015.
- PEREIRA, Adriana Soares; SHITSUKA, Dorlivete Moreira; PARREIRA, Fábio José; SHITSUKA, Ricardo. *Metodologia da Pesquisa Científica*. Rio Grande do Sul: UFSM, 2018.
- QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000. pp. 107-130.
- RODRIGUES, Walter Hugo de Souza. Desmistificando a sensualidade naturalizada do ébano: Um estudo acerca da objetificação do corpo do homem negro. *Revista Cadernos de Gênero e Tecnologia*, 13 (41): 267-284, 2020.
- SANTOS DA COSTA, Oli. *Exu, o orixá fálico da mitologia nagô-yorubá: demonização e sua resignificação na Umbanda*. Tese de Doutorado, Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2012.
- SOUZA, Rolf Malungo Ribeiro de. As representações do homem negro e suas conseqüências. *Revista Fórum Identidades*, 6 (6): 98-115, 2009.
- UZEL, Marcos. “O estigma do super negão: sexualidade em debate numa peça do bando de teatro Olodum”. In: OLIVEIRA, Felipe Henrique Monteiro (org.). *Nudez em cena: insurgências dos corpos*. São Paulo: Pimenta Cultural, 2019. pp. 88-103.

ACENO, 8 (16): 77-90, janeiro a abril de 2021. ISSN: 2358-5587  
Dossiê Temático: Epistemologias, Metodologias e Questões Éticas em Pesquisas com  
Abordagens em Diversidades Sexuais e de Gênero



**ACENO**  
REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

**NO INSTAGRAM**

**Revista quadrimestral  
editada pelo Programa  
de Pós-Graduação em  
Antropologia Social da  
UFMT, desde 2014.**

 **ACENO.REVISTADEANTROPOLOGIA**

# Entre muros, pontes e fronteiras: teorias e epistemologias bissexuais

*Helena Monaco*<sup>1</sup>

Universidade Federal de Santa Catarina

**Resumo:** O artigo tem o objetivo de apresentar uma revisão de algumas das principais teorizações da bissexualidade, com foco naquelas produzidas a partir dos anos 1980. São discutidas algumas das chamadas epistemologias bissexuais, bem como perspectivas que entendem a bissexualidade como uma posição de fronteira entre as categorias homo e heterossexualidade. A partir dos argumentos expostos, concluo que a bissexualidade não estabeleceu um espaço próprio, mas circula pelos demais, ainda que como um outro incômodo.

**Palavras-chave:** bissexualidade; gênero e sexualidade; epistemologias bissexuais.

<sup>1</sup> Doutoranda e mestra (2020) em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Possui bacharelado (2017) e licenciatura (2018) em Ciências Sociais pela UFSC. Integrante do Núcleo de Antropologia do Contemporâneo (TRANSES - PPGAS/UFSC) e do Grupo Amazônida de Estudos sobre Bissexualidade (GAEBI). Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Gênero e Sexualidade, atuando principalmente nos seguintes temas: gênero, sexualidade, corpo, subjetividades, antropologia digital, bissexualidade e monodissidências.

## Between fences, bridges, and borderlands: Bisexual theories and epistemologies

**Abstract:** The article aims to present a review of some of the main theories of bisexuality, especially those produced since 1980. It discusses some of the so-called bisexual epistemologies, in addition to some theories that understand bisexuality as a border between homosexuality and heterosexuality. Based on the arguments presented, the article concludes that bisexuality has not established its own space; it moves through other spaces while remaining an inconvenient other.

**Keywords:** bisexuality; gender and sexuality; bisexual epistemologies.

## Entre muros, puentes y fronteras: Teorías y epistemologías bisexuales

**Resumen:** El artículo tiene como objetivo presentar una revisión de algunas de las principales teorías de la bisexualidad, centrándose en las producidas desde la década de 1980. Se discuten algunas de las denominadas epistemologías bisexuales, así como perspectivas que entienden la bisexualidad como una posición de frontera entre las categorías homo y heterosexualidad. Basado en los argumentos expuestos, concluyo que la bisexualidad no ha establecido un espacio propio, sino que circula entre otros, aunque sea como un otro incómodo.

**Palabras clave:** bisexualidad; género y sexualidad; epistemologías bisexuales.

O presente artigo tem o objetivo de apresentar uma revisão de algumas das principais teorizações da bissexualidade, com foco naquelas produzidas a partir dos anos 1980, influenciadas pela emergência dos principais movimentos bissexuais nos Estados Unidos e alguns países da Europa ao longo da década anterior<sup>2</sup>. Não se trata de uma revisão bibliográfica exaustiva sobre o tema ou de uma análise quantitativa das produções acadêmicas sobre bissexualidade, mas de uma introdução a algumas das mais influentes abordagens teóricas da bissexualidade, que permanecem relevantes até a atualidade.

Embora pouco conhecida no Brasil, existe uma produção acadêmica sobre bissexualidade ampla e diversa. Entretanto, grande parte desses trabalhos foi produzida no chamado norte global e não é traduzida para o português ou encontrada facilmente no país. De fato, apesar de crescente, a produção acadêmica sobre bissexualidade no Brasil ainda é escassa.

Por esse motivo, é comum, quando se fala de bissexualidade na academia, ouvir que são feitas poucas pesquisas, poucas reflexões e que há uma escassez de referências sobre o tema. Entretanto, a bissexualidade vem sendo objeto de diversas reflexões teóricas, num campo multidisciplinar, já há algum tempo. É verdade, como afirma Merl Storr (2002), que a ideia de ausência de literatura sobre bissexualidade é um equívoco, mas é preciso ter em conta que o acesso a esse material no Brasil é muito difícil. Isso porque não há traduções, os livros raramente estão disponíveis para consulta em bibliotecas ou para compra em livrarias nacionais e não há divulgação ou reconhecimento por pesquisadores de outras áreas. De fato, tenho percebido, em diálogo com outras pesquisadoras e pesquisadores brasileiros, que as discussões sobre bissexualidade estão ausentes em cursos das mais diversas áreas, como ciências sociais, antropologia, história e psicologia, mesmo em disciplinas voltadas a gênero e sexualidade<sup>3</sup>.

A ideia mesma de escassez de trabalhos sobre bissexualidade é sintomática da falta de disseminação deles, da ausência quase total de referências a esses trabalhos nas produções sobre homossexualidade, lesbianidade, feminismo, estudos de gênero e queer, que têm mais visibilidade do que os estudos sobre bissexualidade. As estudiosas da bissexualidade bebem desses outros campos, mas essa é uma via de mão única. A aparência de ineditismo em uma pesquisa sobre bissexualidade é um sintoma da invisibilidade e do apagamento bissexual (YOSHINO, 2000), que se manifesta inclusive na academia, tendo em vista o desconhecimento generalizado de um importante campo de estudos de gênero e sexualidade que já tem mais de três décadas de acúmulo. Valeria perguntar, assim, por que os trabalhos mais influentes sobre bissexualidade não são traduzidos e publicados no Brasil e por que seu acesso é tão difícil, enquanto, comparativamente, o acesso à teoria queer, por exemplo, não é.

Tendo isso em mente, o presente artigo pretende apresentar algumas das contribuições importantes para os estudos da bissexualidade, de forma a contribuir para a divulgação e acesso às discussões relevantes no campo. Ele está

<sup>2</sup> As reflexões realizadas neste artigo têm como base minha dissertação de mestrado, em especial o primeiro capítulo (MONACO, 2020).

<sup>3</sup> Agradeço especialmente ao Grupo Amazônica de Estudos sobre Bissexualidade (GAEBI) pelas reflexões e trocas a esse respeito.

dividido em três seções. A primeira apresenta o início da organização política bissexual em movimentos autônomos, que influenciou a produção teórica sobre bissexualidade, dando origem às chamadas epistemologias bissexuais. A segunda seção discute a posição da bissexualidade como um suposto terceiro elemento na díade homo/heterossexualidade. Nela, argumentarei que a bissexualidade tem sido imaginada como uma sexualidade de fronteira, com elementos de pertencimento a ambas as esferas, e agindo como um limite simbólico entre elas, que tanto pode delimitar sua separação quanto torná-la mais permeável. Na terceira seção, discuto os usos da categoria “monossexualidade” por teóricas e ativistas bissexuais, que cria uma separação entre termos opostos: bissexualidade e monossexualidade. A partir dos argumentos apresentados, concluo que a bissexualidade não estabeleceu um espaço próprio, mas circula pelos demais, ainda que como um outro incômodo.

## Políticas e epistemologias bissexuais

Nos anos 1960, surgiram, em sociedades ocidentais, movimentos organizados em torno de identidades de gênero, raça e sexualidade. Os movimentos gays e lésbicos foram essenciais na construção de identidades sexuais, procurando desconstruir a economia da heterossexualidade e a taxonomia de espécies sexuais. Ele desafiava não apenas a psiquiatria e a patologização da homossexualidade, mas a própria divisão entre masculino e feminino, hétero e homossexual, reivindicando um mundo sem essas distinções (ANGELIDES, 2001). De acordo com Angelides (2001), a bissexualidade foi usada nesse período como conceito desconstrutivo para esse propósito, mas foi negada por esses movimentos como uma possibilidade no tempo presente, reduzida a uma dimensão utópica.

Em meados dos anos 1970, a oposição hétero/homossexualidade se fortaleceu e o gênero permaneceu como elemento central na sexualidade. Por sua vez, a identidade e política bissexual, assim como o queer, surgiu a partir dos movimentos gays, lésbicos e feministas dos anos 1970, e a partir da insatisfação com as políticas identitárias (CALLIS, 2009). Assim, na década de 1970 começaram a surgir, principalmente nos Estados Unidos, grupos de ativismo e apoio bissexuais. A bissexualidade, enquanto identidade sexual distinta, foi construída (VAN ALPHEN, 2016).

Até esse momento, a bissexualidade havia sido objeto de estudos e reflexões de diversos campos, como a biomedicina, a sexologia e a psicanálise<sup>4</sup>. Para Steven Angelides (2001), a bissexualidade foi central para a construção das categorias binárias de sexo e gênero. Nesse sentido, as representações da sexualidade funcionam não como uma estrutura diádica, mas como uma tríade, na qual a bissexualidade é parte da estrutura, agindo como elemento epistemológico central nesses discursos. Mas ela é sempre negada no tempo presente. Angelides (2001) argumenta que a bissexualidade é vista de uma perspectiva evolucionista, colocada sempre numa etapa anterior a um processo evolutivo, seja biológico ou psíquico, ou em um futuro utópico.

Com o advento da AIDS<sup>5</sup>, a bissexualidade se tornou alvo de vários estudos nos anos 1980 e 1990 (STORR, 2002). A atenção de epidemiologistas se voltou para bissexuais, ou, melhor dizendo, para homens que se colocavam

<sup>4</sup> Para uma reflexão mais detalhada sobre estes estudos, ver Angelides (2001; 2006) e Storr (2002). Para uma revisão dessa literatura, ver Monaco (2020).

<sup>5</sup> Sigla em inglês da Síndrome da Imunodeficiência Adquirida (*Acquired Immunodeficiency Syndrome*) ou SIDA, causada pelo Vírus da Imunodeficiência Humana (HIV).

publicamente como heterossexuais, mas que tinham práticas bi ou homossexuais. Havia uma preocupação de que esses homens agiriam como uma ponte de infecção – a chamada “ponte bissexual” – espalhando HIV/AIDS de comunidades gays para a população heterossexual. No centro dessa preocupação estava o estereótipo do homem bissexual enrustido, que faz sexo desprotegido casual, contrai HIV e o transmite para sua esposa, presumivelmente heterossexual e sem suspeitas da “real” sexualidade do marido. Pesquisas sobre HIV e saúde sexual de homens bissexuais foram frequentes nos anos 1990, levantando questões sobre como levar materiais sobre saúde sexual para homens bissexuais. Isso teve efeitos importantes em termos de expectativas e preconceitos sobre a transmissão do HIV, e os conhecimentos sobre bissexualidade.

Conforme Clare Hemmings (2002a), no final dos anos 1980 e início dos anos 1990, há um aumento tanto nas campanhas por visibilidade bissexual quanto em trabalhos publicados. Se antes a bissexualidade era estudada desde uma perspectiva médica e epidemiológica, agora ativistas e teóricas bissexuais passavam a escrever cada vez mais sobre si mesmas, sobre experiências, ativismo e política bissexuais. Acompanhando o aumento nas campanhas de visibilidade bissexual nos Estados Unidos (HEMMINGS, 2002a), desenvolveu-se um campo teórico sobre este tema.

Nesse contexto, emergem as chamadas epistemologias bissexuais. Merl Storr (2002) explica que o conjunto de trabalhos que ela chama de epistemologias bissexuais é inspirado na percepção, por parte de bissexuais, de não pertencerem a nenhum lado da dicotomia hétero/homossexual, que organiza os entendimentos da sexualidade moderna. Intelectuais bissexuais, assim, passam a desconfiar das categorias heterossexual e homossexual, ou mesmo da categorização em si. A bissexualidade é tomada como um conceito epistemológico com grande potencial de transformação, enquanto a ideia de uma identidade bissexual é questionada e criticada.

Elizabeth Lewis (2012) argumenta que as epistemologias bissexuais apresentam influências da teoria queer, sendo, em sua maioria, publicados depois de *Gender Trouble* (BUTLER, 2016 [1990]) e *Epistemology of the Closet* (SEDGWICK, 1990), livros canônicos da teoria queer (LEWIS, 2012). Lewis anota que tanto a teoria queer quanto as epistemologias bissexuais podem ser mobilizadas para desestabilizar o binário heterossexual/homossexual, mas a principal diferença é que as epistemologias bissexuais colocam a bissexualidade como ponto de partida para essa desconstrução, enquanto a teoria queer não prescreve um ponto de partida específico. De acordo com Lewis (2012), foi com as epistemologias bissexuais que diversas teóricas e teóricos começaram a problematizar a bissexualidade e se concentrar principalmente na questão da categorização e da definição da bissexualidade, bem como nas suas possibilidades políticas e epistemológicas.

Ainda de acordo com Lewis (2012), uma das autoras mais influentes deste período é Marjorie Garber, com seu livro *Vice-Versa: Bissexualidade e o erotismo na vida cotidiana* (GARBER, 1997), publicado originalmente em 1995. Nesse livro, Garber argumenta que a bissexualidade não deveria ser entendida em relação aos binários heterossexualidade/homossexualidade, homem/mulher e masculinidade/feminilidade, e sim romper com essas oposições. Para ela, a bissexualidade representa a própria natureza do erotismo. Ela seria inerentemente transgressora e mostraria a impossibilidade de categorizar a sexualidade humana. Assim, Garber apresenta uma crítica ao identitarismo e à essencialização das categorias de sexualidade:

Resumindo, não existe um “realmente”. A questão de saber se alguém era “realmente” hetero ou “realmente” gay deixa de reconhecer a natureza da sexualidade, que é fluida, não-fixa, uma narrativa que muda com o tempo, em vez de uma identidade fixa, ainda que complexa. A descoberta erótica da bissexualidade é o fato de ela revelar que a sexualidade é um processo de crescimento, transformação e surpresa, e não um estado de ser conhecível e estável. (GARBER, 1997: 73)

Garber considera que a bissexualidade ameaça as dualidades e desfaz a orientação sexual – e, nesse sentido, não poderia ser uma identidade. A bissexualidade mostraria a fluidez da sexualidade e a impossibilidade de fixá-la em uma identidade. De fato, Elisabeth Däumer (2002) considera as duas dimensões da bissexualidade – identitária e epistemológica – incompatíveis, e as vantagens de uma não poderiam ser aproveitadas enquanto a outra é perseguida. Isso porque as identidades precisam ser fixas, e o potencial epistemológico transformador da bissexualidade reside justamente em sua ambiguidade (STORR, 2002). Assim, a bissexualidade deveria ser tomada como um ponto epistemológico a partir do qual seria possível desconstruir as estruturas dicotômicas de gênero e sexualidade. É por ser ambígua que a bissexualidade possibilita perceber as contradições das identidades.

Rejeitando uma oposição binária entre homossexualidade e heterossexualidade, Garber (1997) propõe pensar a sexualidade em geral e a bissexualidade especificamente em um modelo tridimensional, como uma fita de Möbius, que incorpora as dimensões de dentro e fora. Trata-se de uma imagem onde as duas pontas de uma fita são ligadas, com uma meia torção, de modo que a fita passa a ter apenas uma face, e não duas: “Assim, não temos um ‘terceiro’ espaço, e sim um espaço que incorpora os conceitos de ‘dois’, ‘um’ e ‘três’” (GARBER, 1997: 31). Ela propõe, com isso, pensar a sexualidade como uma superfície contínua. A fita de Möbius, como a bissexualidade, na concepção de Garber, dá a sensação de estar simultaneamente dentro e fora; ou melhor, não está dentro nem fora: ela mesma cria o “dentro” e o “fora”.

Outra referência importante desse movimento nos anos 1990 é Jo Eadie, que se volta para a exclusão de bissexuais dos discursos e das comunidades gays e lésbicas nos Estados Unidos e Reino Unido. Para Eadie, essa exclusão seria um sintoma de uma questão epistemológica: a homossexualidade se distingue da heterossexualidade, e essa distinção pressupõe a exclusão da bissexualidade. Reconhecendo a bissexualidade, a divisão entre hétero e homossexualidade se tornaria instável. Entretanto, para Eadie (2002) essa instabilidade é positiva, servindo para romper com a dicotomia hétero/homossexualidade e transformar o modo pelo qual a sexualidade é organizada (STORR, 2002). Uma política bissexual, assim, não se pautaria na construção de um terceiro termo para a díade hétero/homossexual, mas no próprio desmantelamento do aparato que mantém essa divisão.

## Uma sexualidade de fronteira

Uma questão frequente na literatura sobre a bissexualidade diz respeito a seu lugar em relação à homossexualidade e à heterossexualidade. Pode-se dizer que a heterossexualidade e a homossexualidade se estabeleceram amplamente enquanto categorias opostas, mas a bissexualidade não. Ela é comumente imaginada ocupando um não-lugar entre as outras duas, entre dois espaços nitidamente marcados e separados. Por isso, Jo Eadie identifica a bissexualidade como uma posição miscigenada: de um lado, ela levanta a necessidade de uma política

sexual que compreenda desejos pelo "sexo oposto"; do outro, inclui, em si mesma, uma mistura de orientações supostamente incompatíveis (EADIE, 2002: 133).

As bissexualidades, ao fugirem à lógica binária da dicotomia homossexual/heterossexual, colocam-se em um *entre-lugar* (BHABHA, 1998), que, para as epistemologias bissexuais, foge à fixidez identitária. Enquanto prática, ela é um ponto de encontro entre a homossexualidade e a heterossexualidade, que, ao mesmo tempo, não é nem uma, nem outra, mas que sobrepõe as duas. Homi Bhabha (1998) descreve os entrelugares a partir dos processos de articulação de diferenças culturais que permitem a sobreposição e o deslocamento de domínios da diferença. Os entrelugares, para Bhabha, propiciam a elaboração de estratégias de subjetivação que por sua vez desencadeiam novos signos de identidade e possibilitam novos postos de colaboração e contestação. A reivindicação de uma identidade bissexual baseia-se na mesma lógica de definição – e fixação – do sujeito por meio do gênero de seu objeto de desejo/afeto, ao passo que rompe com a lógica de exclusividade inerente a ela. Para pensar essa posição da bissexualidade, Jo Eadie (2002) usa a noção de hibridismo, de Bhabha, que quebra a dualidade de *eu/outro* e *dentro/fora* – como na figura da fita de Möbius proposta por Garber. O hibridismo, para Eadie, permite incorporar a noção de alteridade à bissexualidade, sem um rompimento radical.

Assim como a noção de hibridismo, a figura da *mestiza*, de Gloria Anzaldúa (2005) também pode ser mobilizada para refletir sobre a posição da bissexualidade entre a heterossexualidade e a homossexualidade. Para Anzaldúa, a posição da *mestiza* seria uma posição privilegiada do ponto de vista epistemológico por ser, em si, um lugar de fronteira. A *mestiza*, de forma semelhante ao híbrido de Bhabha, aprenderia a equilibrar as diferentes culturas e a incluir ao invés de excluir. Como *mestiza*, Anzaldúa defende, ela se encontra ao mesmo tempo sem pertencimento a lugar algum e pertencendo a todos os lugares e culturas. Sem pertencimento porque ela não é por completo nenhuma das partes que a compõem, mas pertence a todos os lugares devido à multiplicidade de lugares que se fazem presentes nela. Nesse sentido, a *mestiza* rompe com o pensamento binário de identidades ao se colocar nos *entre-lugares* da diferença.

Borders are set up to define the places that are safe and unsafe, to distinguish us from them. A border is a dividing line, a narrow strip along a steep edge. A borderland is a vague and undetermined place created by the emotional residue of an unnatural boundary. It is in a constant state of transition. The prohibited and forbidden are its inhabitants. *Los atravesados* live there: the squint-eyed, the perverse, the queer, the troublesome, the mongrel, the *mulato*, the half-breed, the half dead; in short, those who cross over, pass over, or go through the confines of the 'normal'. (ANZALDÚA, 1999: 25, grifos da autora)

Se a fronteira define os espaços e separa o “nós” do “eles”, aquelas que se localizam na fronteira encontram-se indefinidas. A bissexual, nesse sentido, é uma atravessada, nem de um lado, nem de outro, nem hétero, nem homossexual. A bissexualidade tem elementos da heterossexualidade e da homossexualidade, ela está nos dois lugares, porém, não pertence a nenhum deles. Ela é a fronteira entre heterossexualidade e homossexualidade, é a linha divisória na dicotomia hétero/homo que define e separa esses dois espaços, mas é também a prova viva da permeabilidade entre eles.

Não é incomum que por ocuparem essa posição de fronteira, bissexuais sejam acusadas de estarem “em cima do muro” ou indecisas. Inspirada em Eve Sedgwick e sua Epistemologia do Armário (SEDGWICK, 1990), Maria Pramaggiore formula suas *Epistemologias do Muro* (*Epistemologies of the Fence*) utilizando a imagem do muro como uma metáfora para os entendimentos da bissexualidade

(STORR, 2002). O muro seria um local intermediário, de indecisão, que divide e demarca locais. Para Pramaggiore (2002), estar em cima do muro é uma recusa a fórmulas restritivas e binárias de gênero, que associam um gênero a um único objeto de escolha sexual generificado. As epistemologias bissexuais, para ela, permitem reenquadrar esses regimes de desejo. O muro seria uma estrutura permeável, contrária a estruturas exclusivas. Localizado entre dois espaços, o muro ocupa uma posição de visibilidade e invisibilidade. Esse espaço tem sido pensado a partir de modelos de identidade racial, interracialidade e identidades multirraciais (PRAMAGGIORE, 2002), como mostra Yasmin Prabhudas em sua analogia entre bissexualidade e mestiçagem (*mixed-race*):

To be bisexual is to be both gay and straight. It means that we benefit from fulfilling relationships with people of both sexes.

To be mixed-race is to be both black and white. It means that we benefit from the richness of two different cultures. (PRABHUDAS, 2002: 151)

Para Prabhudas (2002), tanto bissexuais quanto pessoas mestiças são colocadas em um entre-lugar. Isso faz com que esses grupos encontrem dificuldades semelhantes. Entretanto, há também um efeito positivo: tanto bissexuais quanto mestiças, para Prabhudas, têm a capacidade de unir os espaços separados de homo/hétero e negra/branca, de estabelecer um diálogo entre os dois grupos. Em uma direção semelhante, Amanda Udis-Kessler (2015) afirma que bissexuais não estão em cima de muro, mas que constroem pontes entre as esferas hétero e homossexual. Bissexuais, portanto, deveriam unir-se às lutas de movimentos de gays e lésbicas e agir como construtoras de pontes.

Reconhecendo ou não o potencial transformador da bissexualidade em sua posição privilegiada *entre-lugares*, resta a questão de que, apesar de as sujeitas bissexuais terem acesso aos dois lugares, não necessariamente elas são bem-vindas neles. Clare Hemmings (2002b) mostra que, mesmo aparecendo ocasionalmente em trabalhos pós-modernos e de teoria queer, a bissexualidade nunca foi levada a sério teoricamente. Na política, nos Estados Unidos e no Reino Unido, a bissexualidade também foi marginalizada. De fato, Hemmings (1993 apud FARRIMOND, 2012) contesta a metáfora da ponte utilizada por Udis-Kessler (2015), Prabhudas (2002), Hélène Cixous (2002), e outras autoras, pois ela reforçaria a realidade da heterossexualidade e da homossexualidade, em detrimento da bissexualidade.

Para Hemmings (2002a) a metáfora da ponte reproduz o entendimento da bissexualidade como abstrata ou como uma fase passageira, pois ela se torna real apenas em contextos heterossexuais ou homossexuais. Conceituar a bissexualidade como ponte retira seu caráter de sexualidade em si mesma: “No one stays on a bridge for long” (HEMMINGS, 2002a: 3). Ao invés disso, Hemmings (1993 apud FARRIMOND, 2012) utiliza a metáfora da agente dupla: se a ponte liga os mundos hétero e homossexual, a agente dupla, além de ligar, perturba a própria fronteira que supostamente os separa. Para Katherine Farrimond (2012) a metáfora da agente dupla permite notar como a bissexualidade gera ansiedades e dúvidas com relação às motivações e lealdades da sujeita bissexual – no caso analisado por ela, em personagens de filmes com comportamento bissexual do tipo *femme fatale* – colocando a mulher bissexual como suspeita e perigosa.

Espaços especificamente bissexuais são raros e, quando existem, costumam ser limitados e temporários (HEMMINGS, 2002a). Mas, por isso mesmo, pode-se dizer que todos os espaços são virtualmente bissexuais. É por estar em todos os lugares, mas ao mesmo não pertencer completamente a nenhum deles que a bissexualidade é formulada como um *entre-lugar*, um *não-lugar*, um muro

provisório, uma fronteira ou uma ponte que liga dois lugares distintos, sem nunca se tornar seu próprio lugar. Mas ela é também um obstáculo, um outro incômodo e imprevisível que, não tendo um lugar devido, está sempre no meio do caminho, circulando nos lugares “indevidos”.

A bissexual, assim, não é apenas uma agente dupla, como propõe Hemmings. É também uma agente secreta: ela pode ser qualquer pessoa, estar em qualquer lugar. Não há como garantir que alguém não é bissexual ou que um espaço é exclusivamente gay, lésbico ou heterossexual. A bissexualidade penetra todos os espaços, colocando em xeque as fronteiras rígidas entre homossexualidade e heterossexualidade. Por esse motivo, é muitas vezes entendida como uma sexualidade perigosa. E, para as epistemologias bissexuais, é justamente nesse perigo que reside seu poder.

## **Outras fronteiras possíveis: bissexualidade versus monossexualidade**

Com a emergência do ativismo e das teorias bissexuais, surge uma nova polarização, a partir de um outro que se opõe à bissexualidade. Me refiro à oposição bissexual/monossexual e à ideia de monossexualidade<sup>6</sup>. Por não se encaixar em nenhum dos lados da oposição hétero/homossexual, a bissexualidade começa a ser pensada através de outra oposição que, curiosamente, coloca tanto a heterossexualidade quanto a homossexualidade no mesmo lado: o lado da sexualidade direcionada a um único objeto de desejo genericado. Lani Ka’ahamanu e Lorraine Hutchins definem monossexual como: “A term used for both heterosexuals and homosexuals – i.e., all people who love only one gender and take for granted the sexual dichotomy set up by the patriarchy. Bisexuality calls this system of categories and divisions into question” (KA’AHAMANU, HUTCHINS, 2015: 7030). Tal definição posiciona a bissexualidade como uma forma de romper com as categorias binárias supostamente reproduzidas por todos os “monossexuais”.

Um dos usos da ideia de monossexualidade é mostrar que existem interesses comuns a heterossexuais e homossexuais no apagamento da bissexualidade. Kenji Yoshino (2000) refere-se ao apagamento sistemático da bissexualidade como um contrato epistêmico entre heterossexuais e homossexuais. Para Yoshino, esses dois grupos utilizam as mesmas estratégias para o apagamento da bissexualidade: apagamento de classe, apagamento individual e deslegitimação. Essas estratégias fundamentam-se nos interesses em comum que monossexuais têm no apagamento bissexual. Aqui quero destacar um deles, que diz respeito à estabilização da orientação sexual, seja ela heterossexual ou homossexual. A bissexualidade ameaça essa estabilidade porque impede que os monossexuais “proven” sua orientação sexual, na medida em que, como explica Yoshino (2000), heterossexuais só podem “provar” que são heterossexuais pelo seu desejo pelo “sexo oposto”<sup>7</sup> – isto é, não podem provar a ausência de desejo pelo “mesmo sexo”. Assim, a heterossexualidade – ou qualquer identidade monossexual – não pode ser comprovada definitivamente se a bissexualidade for reconhecida como possibilidade.

Aqui percebe-se o perigo da bissexualidade como agente secreta, conforme a caracterizei no tópico anterior. Por poder se infiltrar silenciosamente em todos os

<sup>6</sup> O termo “monossexual” foi usado anteriormente por sexologistas no sentido de heterossexualidade ou homossexualidade exclusiva (STORR, 2002), mas me refiro aqui aos usos mais recentes do termo por teóricas e ativistas bissexuais.

<sup>7</sup> Aqui, Yoshino (2000) utiliza as expressões mesmo sexo (same-sex) e sexo oposto (cross-sex), pois entende bissexualidade como atração por dois sexos e não por dois (ou mais) gêneros, como é mais comum no ativismo bissexual brasileiro.

lugares, a bissexualidade impede a constituição definitiva de um domínio monossexual pela exclusão de seu oposto também monossexual. Dito de outro modo, o espectro da bissexualidade faz com que qualquer identidade monossexual seja facilmente questionável, uma vez que a linha divisória entre elas se torna permeável. Nesse sentido, a bissexualidade precisaria ser apagada para que a heterossexualidade e a homossexualidade não sejam alvo de desconfiança. Excluindo a possibilidade de desejar mais de um sexo ou gênero, o desejo heterossexual e o homossexual tornam-se mutuamente exclusivos e as respectivas orientações sexuais mais facilmente delimitadas. Assim, resolve-se o problema da impossibilidade de comprovar a ausência de atração, já que a atração por um gênero passa a ser entendida como prova suficiente da não atração por outros.

Para Amanda Udis-Kessler (2015), grande parte da bifobia praticada por gays e lésbicas é uma expressão da crise de significado que a bissexualidade representa para o discurso sexual estadunidense, que considera a sexualidade uma essência. A negação da existência da bissexualidade por parte de homossexuais, para Udis-Kessler, é, na verdade, uma afirmação de sua própria existência: “Behind the painful lesbian and gay biphobia which we have experienced is a poignant cry for a self; ‘you don’t exist’ means ‘I do exist’” (UDIS-KESSLER, 2015: 6717). Para Yoshino (2000), a negação é importante para vincular os homossexuais a uma comunidade e estabelecer uma identidade para si.

No caso de heterossexuais, Udis-Kessler (2015) argumenta que a bissexualidade também pode causar uma crise de significado ao aproximá-los dos homossexuais. A bissexualidade representa, assim, uma ameaça ao dualismo hétero/homossexual. Nesse caso, a negação da existência bissexual tem um significado diferente, de separação dos homossexuais: “The comment ‘you don’t exist’ really means something else, namely, ‘I’m not gay’” (UDIS-KESSLER, 2015: 6759). Nesse sentido, a rejeição à bissexualidade, se dá por motivos diferentes, mas, em ambos os casos, centra-se mais na homossexualidade do que na bissexualidade em si mesma.

A categoria monossexual pode ajudar a explicar diversas atitudes e concepções hostis à bissexualidade praticadas por grupos aparentemente muito diversos e sem interesses em comum. Mas algumas autoras como Hemmings (2002a) criticam seu uso. Para ela, chamar todos os não-bissexuais de monossexuais ocultaria as diferenças entre gays/lésbicas e heterossexuais, igualando as relações de poder que existem entre esses dois grupos. Ela argumenta que as diferenças sociais, econômicas e de definição, entre lésbicas/gays e heterossexuais são convenientemente ignoradas nos usos da categoria “monossexual”. Entretanto, autores como Yoshino (2000) fazem distinções importantes entre homossexuais e heterossexuais. Diferente do que a crítica de Hemmings leva a crer, Yoshino leva em consideração as diferenças sociais entre gays, lésbicas e heterossexuais (embora não entre homens e mulheres heterossexuais) em sua explicação dos fundamentos do interesse dos dois grupos no apagamento bissexual, como explicitado acima.

Para Amber Ault (2002), defender a bissexualidade como identidade em oposição à categoria da monossexualidade significa reinscrevê-la num enquadramento binário. Isso porque os discursos da bissexualidade em oposição à monossexualidade deslocam a bissexualidade da margem ao centro, ao mesmo tempo em que constituem pessoas heterossexuais e gays/lésbicas como relativamente depravadas. Com isso, a polarização, ao invés de ser eliminada como sugeririam as epistemologias bissexuais, apenas muda para a divisão monossexual/bissexual, que para Ault (2002) seria mutuamente exclusiva: ou se é monossexual, ou

bissexual. Acredito, entretanto, que a ideia de monossexualidade, ou mesmo monossexismo, é útil para explicar não apenas o apagamento ou relativa invisibilização da bissexualidade, mas também a classificação da sexualidade dos sujeitos com base no sexo/gênero da parceria sexual momentânea.

Nesse sentido, creio ser mais proveitoso entender a monossexualidade não pela oposição entre bissexuais e héteros/gays/lésbicas, mas pela oposição entre a dicotomia homo/hétero e o terceiro excluído, ou seja, ao próprio sistema classificatório monossexual, segundo o qual ou se é heterossexual ou se é homossexual, estando excluídas as possibilidades de ser os dois, nenhum ou outro. A ideia de monossexualidade é útil, não porque heterossexuais, gays e lésbicas sejam iguais, mas porque ela mostra a posição da bissexualidade como um outro, inerente à oposição hétero/homossexual. Embora diferentes e hierarquizadas, essas duas posições se colocam como opostas, reconhecendo uma à outra e externalizando a bissexualidade que se torna impensável e invisível.

Dito isso, reconheço, entretanto, que há limites no uso da categoria monossexual. Um deles diz respeito à ideia recorrente de que as categorias binárias de gênero e sexualidade são reproduzidas pelos sujeitos monossexuais. Ela não leva em consideração diferentes configurações de gênero e de desejo que poderiam levar a sexualidades passíveis de descrever como “monossexuais”. Por isso, é perigoso assumir que a bissexualidade ocupa (a única) posição revolucionária ou disruptiva em si mesma. Assim, concordo com a crítica de Clare Hemmings (2002a) à tendência de postular uma natureza transgressora à bissexualidade, presumida como autoevidente e necessariamente desafiadora de oposições binárias.

Apesar de reconhecer as potencialidades da monossexualidade enquanto categoria de análise, portanto, reconheço também a necessidade de resistir à essencialização da bissexualidade na oposição mono/bissexual, bem como à presunção da bissexualidade como uma posição privilegiada para o rompimento das relações de gênero e sexualidade baseadas em oposições binárias. Como mostra Angelides (2001), ao contrário de ser externa a tais categorizações, a bissexualidade agiu em diversos momentos como um elemento central, embora invisível, para sua manutenção.

## Considerações finais

Neste artigo, procurei demonstrar que a bissexualidade é um tema potente para pensar sujeitos, desejos e epistemologias outras, descoladas da heteronorma. Ela permite fugir do pensamento dualista que opõe hierarquicamente heterossexualidade e homossexualidade como as duas únicas opções viáveis. A partir da bissexualidade, é possível pensar o afeto e o desejo por meio de outros signos para além do sexo/gênero.

Nessa direção, argumentei que as chamadas epistemologias bissexuais constroem a bissexualidade como um princípio desarticulador dos binarismos de gênero e sexualidade. Entretanto, Clare Hemmings (2002a) critica essa perspectiva que postula a bissexualidade como posição privilegiada sem especificar sua natureza e seus limites críticos. Nesse sentido, a bissexualidade, e seu desafio às oposições hétero/homossexuais são vistas frequentemente de forma essencializada. Hemmings chama atenção para a necessidade de produzir teoria bissexual engajada com a complexidade e sofisticação das experiências de bissexuais cujas múltiplas localizações não podem ser entendidas simplesmente como transgressoras. Por esse motivo, é imprescindível ter em vista as formas como sujeitas bissexuais

entendem suas práticas, organizam suas experiências e constroem uma subjetividade bissexual. As possibilidades políticas da bissexualidade não são dadas a priori, mas são construídas coletivamente por essas sujeitas.

No Brasil, os estudos sobre bissexualidades ainda são incipientes, mas vêm crescendo nos últimos anos, principalmente em pesquisas que se voltam às relações entre bissexuais e organizações caracterizadas como LGBT8, ou de gays e lésbicas (CAVALCANTI, 2007; LEWIS, 2012; LEÃO, 2018). Portanto, é essencial que o acúmulo teórico sobre este tema se torne acessível a jovens pesquisadores e pesquisadoras que têm se dedicado a ele – seja para embasar teoricamente projetos de pesquisa, seja para contestar e contrapor estes textos que se referem a realidades diferentes da brasileira.

Não se trata, pois, de uma aplicação acrítica dessas reflexões sobre bissexualidade a contextos do chamado sul global. Ao contrário, é preciso compreender que mesmo a separação da sexualidade humana em duas espécies distintas, negando todas as outras possibilidades, é também uma ferramenta colonial que afeta não apenas bissexuais, pansexuais e assexuais, mas todos os sujeitos subalternizados que não condizem com o ideal de homem branco europeu e heterossexual. Angelides (2001) mostra como a própria ideia de bissexualidade foi usada pelo pensamento psicomédico para explicar a diferença e hierarquizar-la, colocando-a como um ponto de partida biológico ao qual mulheres e pessoas racializadas permaneciam mais próximas, ao passo que o homem branco completava sua transição – de uma natureza bissexual para uma cultura sexualmente diferenciada.

A multiplicidade de formas de definir, mobilizar politicamente e teorizar a bissexualidade revela a importância de adotar uma perspectiva que leve em conta as pluralidades e diversos marcadores sociais que a interseccionam, evitando universalismos das categorias de gênero e sexualidade, como propõe Oyèrónké Oyèwùmí (2004). Para pensar as bissexualidades no Brasil, faz-se necessário ter em vista os sentidos locais da categoria “bissexualidade”, recusando o pensamento eurocentrado, como sugere Aníbal Quijano (2009). Mas também é importante conhecer as discussões teóricas que já existem sobre o tema, especialmente em contextos em que este campo começou a se desenvolver apenas recentemente, como no Brasil.

Vimos que a bissexualidade é frequentemente entendida como um espaço de fronteira ou linha divisória que separa os limites das categorias estabelecidas de sexualidade – isto é, heterossexualidade e homossexualidade. Entretanto, esse lugar ambíguo se torna um perigo simbólico para as outras categorias. Tendo seu espaço próprio negado, a bissexualidade penetra os demais domínios. Assim, qualquer espaço pode ser bissexual, embora nenhum o seja por completo – e justamente por isso. A bissexualidade permanece ocupando uma posição de exterioridade abjeta (BUTLER, 2016) em quase todos os espaços, como uma intrusa que nem sempre é reconhecível num primeiro momento, uma agente secreta. Ela não se encontra fora da heterossexualidade e da homossexualidade, e por isso pode ser interpretada como perigosa: porque adentra silenciosamente, por vezes escondida, podendo revelar uma alteridade, um outro, no interior de uma aparente normatividade ou de um “nós” supostamente homogêneo.

Pesquisas nacionais e estrangeiras têm mostrado que espaços bissexuais são escassos. Mas mais do que muros, pontes ou fronteiras, vejo bissexuais como sujeitas nômades, sem um espaço fixo para si, sempre circulando em diferentes

<sup>8</sup> Gays, Lésbicas, Bissexuais, Transexuais, Transgêneros e Travestis.

espaços das estruturas binárias da sexualidade. O espaço bissexual é o próprio movimento.

Recebido em 20 de janeiro de 2021.

Aprovado em 03 de maio de 2021.

## Referências

ANGELIDES, Steven. *A history of bisexuality*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.

ANGELIDES, Steven. Historicizing (Bi)Sexuality. *Journal of Homosexuality*, 52 (1-2): 125-158, dez. 2006.

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The new Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1999.

ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza/Rumo a uma nova consciência. *Estudos Feministas*, 13 (3): 704-719, 2005.

AULT, Amber. “Amber Ault: Ambiguous Identity in an Unambiguous Sex/Gender Structure: The Case of Bisexual Women (1996)”. In: STORR, Merl (ed.). *Bisexuality: A Critical Reader*. Ebook: Taylor & Francis E-library, 2002. pp. 167-185.

BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

CALLIS, April S. Playing with Butler and Foucault: Bisexuality and Queer Theory. *Journal of Bisexuality*, 9 (3-4): 213-233, 2009.

CAVALCANTI, Camila Dias. *Visíveis e invisíveis: Práticas e identidade bissexual*. Dissertação de Mestrado, Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco, 2007.

CIXOUS, Hélène. “Hélène Cixous: Extract from The Laugh of the Medusa (1975)”. In: STORR, Merl. *Bisexuality: A Critical Reader*. Ebook: Taylor & Francis E-library, 2002. pp. 189-192.

DÄUMER, Elisabeth. “Elisabeth D. Däumer: Extract from Queer Ethics; or, the Challenge of Bisexuality to Lesbian Ethics (1992)”. In: STORR, Merl. *Bisexuality: A Critical Reader*. Ebook: Taylor & Francis E-library, 2002. pp. 152-161.

EADIE, Jo. “Jo Eadie: Extracts from Activating Bisexuality: Towards a Bi/Sexual Politics (1993)”. In: STORR, Merl. *Bisexuality: A Critical Reader*. Ebook: Taylor & Francis E-library, 2002. pp. 119-137.

FARRIMOND, Katherine. ‘Stay Still So We Can See Who You Are’: Anxiety and Bisexual Activity in the Contemporary Femme Fatale Film. *Journal of Bisexuality*, 12 (1): 138-154, 2012.

GARBER, Marjorie. *Vice-versa: bissexualidade e o erotismo na vida cotidiana*. Rio de Janeiro: Record, 1997.

HEMMINGS, Clare. *Bisexual spaces: A geography of sexuality and gender*. New York: Routledge, 2002a.

HEMMINGS, Clare. “Clare Hemmings: Extract from Locating Bisexual Identities: Discourses of Bisexuality and Contemporary Feminist Theory (1995)”. In: STORR, Merl. *Bisexuality: A Critical Reader*. Ebook: Taylor & Francis E-library, 2002b. pp. 193-200.

HEMMINGS, Clare. “Resituating the bisexual body”. In: J. Bristow & A. R. Williams (Eds.). *Activating theory: Lesbian, gay, bisexual politics*. London: Lawrence and Wishart, 1993. pp. 118-138.

KA’AHAMANU, Lani; HUTCHINS, Loraine (Eds). *Bi any other name: Bisexual people speak out*. Riverdale: Riverdale Avenue Books, 2015 [E-book].

LEÃO, Maria. “Os unicórnios no fim do arco-íris: bissexualidade feminina, identidades e política no Seminário Nacional de Lésbicas e Mulheres Bissexuais”. *Dissertação de Mestrado*, Saúde Coletiva, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2018.

LEWIS, Elizabeth Sara. “*Não é uma fase*”: *Construções identitárias em narrativas de ativistas LGBT que se identificam como bissexuais*. Dissertação de Mestrado, Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2012.

MONACO, Helena. “*A gente existe!*”: *ativismo e narrativas bissexuais em um coletivo monodissidente*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2020.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. “Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms”. *CODESRIA Gender Series*. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, pp. 1-8.

PRABHUDAS, Yasmin. “Yasmin Prabhudas: Bisexuals and People of Mixed-Race: Arbiters of Change (1996)”. In: STORR, Merl. *Bisexuality: A Critical Reader*. Ebook: Taylor & Francis E-library, 2002. pp. 150-151.

PRAMAGGIORE, Maria. “Maria Pramaggiore: Extracts from Epistemologies of the Fence (1996)”. In: STORR, Merl. *Bisexuality: A Critical Reader*. Ebook: Taylor & Francis E-library, 2002. pp. 144-149.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder e classificação social” In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do sul*. Coimbra: Almedina, 2009. pp. 73-117.

SEDGWICK, Eve. *Epistemology of the Closet*. Berkeley: University of California Press, 1990.

STORR, Merl. *Bisexuality: A Critical Reader*. Ebook: Taylor & Francis E-library, 2002.

UDIS-KESSLER, Amanda. "Present tense: Biphobia as a crisis of meaning." In: KA'AHAMANU, Lani; HUTCHINS, Loraine (Eds). *Bi any other name: Bisexual people speak out*. Riverdale: Riverdale Avenue Books, 2015. Posição. 6633-6820 [E-book Kindle].

VAN ALPHEN, Elise. Erasing Bisexual Identity: The Visibility and Invisibility of Bisexuality as a Sexual Identity in the Dutch Homosexual Movement, 1946-1972. *Journal of Homosexuality*, 64 (2): 273-288, 2016.

YOSHINO, Kenji. The Epistemic Contract of Bisexual Erasure. *Yale Law School Legal Scholarship Repository*, 1 (1): 353-461, 2000.

# ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

*A Aceno recebe em*  
**FLUXO CONTÍNUO,**  
artigos livres,  
resenhas,  
ensaios fotográficos,  
dossiês (propostas).  
*Interessados em atuar como*  
**pareceristas**  
*podem realizar seus cadastros no site*

# **(Re) Pensando violência de gênero e transfeminicídio como violação de Direitos Humanos**

*Ana Luiza Pante*<sup>1</sup>

*Miria do Nascimento de Souza*<sup>2</sup>

*Estêvão Rafael Fernandes*<sup>3</sup>

Universidade Federal de Rondônia

**Resumo:** O presente trabalho visa problematizar uma abordagem estritamente jurídica para situações de violências de gênero. Para tanto, partiremos de um estudo de caso envolvendo um transfeminicídio e a busca da família pela solução jurídica de casos semelhantes. Em seguida, problematizaremos as legislações de direitos humanos aplicáveis ao caso no Brasil, os procedimentos estritamente legais e os eventuais instrumentos passíveis para a judicialização do caso apresentado. Finalmente, nossa perspectiva se dará no sentido de propor uma metodologia baseada em uma ruptura epistêmica, buscando ampliar as possibilidades postas pelo olhar jurídico positivado, desde o giro decolonial (Water Mignolo) e do queer caboclo (Estêvão Fernandes e Fabiano Gontijo).

**Palavras-chave:** gênero; transfeminicídio; Direitos Humanos.

<sup>1</sup> Mestranda do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu Mestrado Profissional Interdisciplinar em Direitos Humanos e Desenvolvimento da Justiça da Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR).

<sup>2</sup> Mestranda do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu Mestrado Profissional Interdisciplinar em Direitos Humanos e Desenvolvimento da Justiça da Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR).

<sup>3</sup> Antropólogo. Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Rondônia (UNIR) e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT).

## (Re)Thinking gender-based violence and transfeminicide as a violation of Human Rights

**Abstract:** The present work aims to problematize a strictly legal approach to situations of gender violence. To do so, we will start with a case study involving a transfeminicide and the family's search for a legal solution to similar cases. Next, we will problematize the human rights legislation applicable to the case in Brazil, the strictly legal procedures and the possible instruments for the judicialization of the case presented. Finally, our perspective will be to propose a methodology based on an epistemology-other, seeking to expand the possibilities posed by the positivist legal view, from the decolonial turn (Water Mignolo) and the queer caboclo (Estêvão Fernandes and Fabiano Gontijo).

**Keywords:** gender; transfeminicide; Human Rights.

## (Re) Pensando la violencia de género y el transfeminicidio como una violación de los Derechos Humanos

**Resumen:** El presente trabajo pretende problematizar un enfoque estrictamente jurídico de las situaciones de violencia de género. Para ello, partiremos de un estudio de caso que involucra un transfeminicidio y la búsqueda de la familia de una solución legal para casos similares. Luego, problematizaremos la legislación de derechos humanos aplicable al caso en Brasil, los procedimientos estrictamente legales y los posibles instrumentos para la judicialización del caso presentado. Finalmente, nuestra perspectiva será la de proponer una metodología basada en una epistemología-otra, buscando ampliar las posibilidades planteadas por la visión jurídica positivista, a partir del giro decolonial (Water Mignolo) y del caboclo queer (Estêvão Fernandes y Fabiano Gontijo).

**Palabras clave:** género; transfeminicidio; Derechos Humanos.

O que acontece quando uma sociedade conservadora e preconceituosa, como a nossa, com um ordenamento jurídico historicamente marcado por sistemas excludentes, encontra situações para as quais suas próprias estruturas (epistêmicas, sociais, históricas, de poder, de classe, de gênero etc.) não estão plenamente preparadas? Quando esse ordenamento, essencialmente pautado nas lógicas da colonialidade e na retórica da modernidade esbarram em sujeitos fluidos, fora dos limites e capacidades de classificações herméticas estoicas, “objetivas” e pragmáticas – como reza a boa cartilha da modernidade-colonialidade?

Temos, hegemonicamente, uma concepção de normalização das representações e práticas sociais funda[menta]das em uma visão sexual binária; sobressaindo-se, nessa visão, a representação de padrão específico cuja epítome são homens, brancos, cis e heterossexuais (MISKOLCI, 1988), localizados em áreas urbanas de núcleos metropolitanos. Nesse contexto, o não enquadramento nesses padrões reforça o aparato discursivo da exclusão e da invisibilidade de sujeitos cuja identidade de gênero e/ou performance sexual não se “encaixa” ou coaduna, necessariamente, com o papel socialmente esperado no âmbito dessa concepção normalizadora.

Merece, neste aporte, destacar-se que dois conceitos são frequentemente confundidos: a orientação sexual de um indivíduo e a identidade de gênero. O primeiro está relacionado ao desejo sexual de uma pessoa para outra, podendo ser considerada de acordo com esse desejo heterossexual, homossexual ou bissexual (SILVA et al., 2016). Já o segundo conceito se relaciona a outra situação volitiva, é o reconhecimento de si dentro ou fora do padrão de gênero estabelecido pela sociedade (MOTT, 2009).

De forma simples e didática<sup>4</sup>, ao analisarmos as possibilidades dentro da orientação sexual, isto é, dentro da compreensão de por quem sentimos atração emocional/afetiva/sexual, nos deparamos com as letras L, G, B, as quais referem-se, respectivamente, a Lésbicas, Gays e Bissexuais. Em termos de identidade de gênero, chamamos de cisgênero, ou de “cis”, às pessoas que se identificam com o gênero que lhes foi atribuído quando nasceram, em razão de sua genitália.

Teríamos, assim – e, novamente, de modo resumido e didático -, a denominação transgênero, incluindo pessoas as quais não se identificam/reconhecem com o gênero que lhes foi designado no nascimento. Ao nascerem com determinado órgão sexual, receberam um determinado rótulo que as definiam como homem ou mulher; todavia, essas pessoas não se adequam a essa imposição, tendo a necessidade de transicionar para algo que lhes seja mais adequado, seja outro gênero (sigla T, de transexual), uma combinação deles (sigla Q, de queer) ou nenhum (agênero/gender neutral), além das pessoas intersexuais (I). Cada uma dessas “letras” diversa, complexa, heterogênea e heteróclitas.

Para melhor contextualização, segue abaixo um quadro realizado Neil Franco, contendo um breve resumo sobre o desenvolvimento do movimento homossexual brasileiro, bem como das alterações das siglas:

<sup>4</sup> Temos consciência de como os próximos parágrafos são extremamente resumidos ao apresentarem a diversidade sexual, mas o fazemos dessa forma a fim de não nos deslocarmos demais de nosso objeto. Esperamos contar com a compreensão e indulgência das leitoras, leitores e leitorxs nesse sentido.

<b>Quadro 14: Descrição resumida do Movimento Homossexual Brasileiro</b>	
Anos 60	- Organização entre homossexuais masculinos para socialização.
Anos 70	- Primeiras formas de organização política entre homossexuais masculinos. - Criação do Movimento Homossexual Brasileiro (MHB).
1979	- Grupo Somos anuncia sua existência em debate na USP.
1980	- Criação do Grupo de Ação Lésbico-Feminista.
1980-1992	- Realização de seis edições do Encontro Brasileiro de Homossexuais (EBHO).
1993	- Realização do VII Encontro Brasileiro de Lésbicas e Homossexuais. - Realização do I Encontro Nacional de Travestis. - Criação do Festival de Cinema GLS (Gays, Lésbicas e Simpatizantes).
1995	- Realização do VIII Encontro Brasileiro de Gays e Lésbicas. - Realização do I Encontro Brasileiro de Gays e Lésbicas que trabalham com AIDS. - O movimento torna-se Movimento de Gays e Lésbicas (MGL).
1997	- Realização do IX Encontro Brasileiro de Gays, Lésbicas e Travestis. - Realização do II Encontro Brasileiro de Gays e Lésbicas que trabalham com AIDS.
1998	- Adequando-se ao movimento internacional, adota-se a sigla GLBT (Gays, Lésbicas, Bissexuais e Transgêneros – Travestis e Transexuais).
2008	- Realização da I Conferência Nacional de Políticas Públicas para GLBT. - Mudança da sigla para LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais).

Fonte: FRANCO, 2009: 67.

Como se vê, a sigla GLS (Gays, Lésbicas e Simpatizantes) foi substituída por GLBT (com a inclusão de Bissexuais e Transgêneros e exclusão dos Simpatizantes), e, posteriormente, também substituída por LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros), com o objetivo de reconhecer a atuação e privilegiar as identidades lésbicas como uma forma de reparação ou de reconhecimento do processo histórico de invisibilidade pelo qual foram submetidas.

Na atualidade há inclusão de variações da sigla LGBT, para designar outros movimentos e identidades em construção, como a LGTTTTQQIAA com o intuito de incluir um maior número de elementos, ou ainda a sigla inglesa LGBT-QQICAPF2K+ que procura uma maior abrangência. Para este trabalho optamos pela sigla LGBTIQA+ (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, Transgêneros, Intersexos, Queer, Assexuais).

As pessoas LGBTIQA+ no Brasil sofrem, historicamente, um processo marcado por dispositivos e discursos religiosos, jurídicos e biomédicos os quais produziram materialidades cujos efeitos atuais resultam em sua acentuada subalternização, relegando-as a um elevado déficit de cidadania, marcado pela privação de direitos elementares que a toda população deveriam ser assegurados em um Estado Constitucional Democrático de Direito.

Os direitos sexuais estão correlacionados à orientação sexual ou identidade de gênero e, estes, inseridos nos princípios dos direitos humanos, em especial, a necessidade do indivíduo quanto à sua identidade. O direito à sexualidade não se restringe tão somente à reprodução, mas ao direito das pessoas quanto à forma de viverem, de expressarem seus gêneros, afetos e desejos perante a sociedade.

No tocante a esse universo do Direito e dos Direitos Humanos, Rios, por exemplo, aponta para uma questão fundamental: a necessidade de a sociedade se educar quanto aos princípios fundamentais, incluindo os direitos sexuais, pois a sociedade não apenas não foi educada a respeitar as diversidades, como ainda traz consigo os dogmas de uma lógica perversa do pecado, da imposição de um padrão de normalidade em um contexto conservador muitas vezes hipócrita e

cadastrador de mudanças, o que se reflete nas atuações de legisladores, promotores, juízes e advogados (RIOS, 2007).

Com isso em mente, apresentamos a seguir um caso envolvendo um transfeminicídio (ficcional, desenvolvido enquanto “sujeito coletivo”, a partir da bricolagem de dois casos concretos – feminicídio de repercussão nacional e um homicídio de pessoa trans não envolvendo a questão de gênero)<sup>5</sup>. A solução jurídica encontrada foi fruto de uma discussão para a disciplina de Jurisdição e Direitos Humanos ofertada no curso de Mestrado Profissional Interdisciplinar em Direitos Humanos e Desenvolvimento da Justiça, na qual se propôs uma pesquisa envolvendo os conceitos trabalhados.

## Simone: uma trajetória

João e Maria procuraram a Associação dos Transexuais de Rondônia, denominada ANTRARO, a fim de encontrar uma estratégia de atuação para o caso de homicídio de sua filha Simone da Silva, popularmente conhecida como Simone. O caso foi designado às autoras deste texto e, nos próximos parágrafos, segue o relato dos pais – como dissemos, Simone existe enquanto várias Simones, às quais tivemos acesso enquanto pesquisadoras, ativistas e operadoras do Direito.

Simone da Silva, nascida do sexo masculino, com nome de registro de Samuel da Silva, 32 anos, moradora de Porto Velho, Rondônia, possuía ensino superior incompleto em Administração. Os pais de Simone informaram que ela sempre se sentiu rejeitada em virtude da dificuldade na compreensão, por parte de familiares e conhecidos, de sua identidade – sobretudo em um contexto tão conservador quanto o das periferias amazônicas.

Simone da Silva, mulher transafroameríndia, ribeirinha, cabocla, proveniente da região Norte do Brasil, nascida do sexo masculino, com nome de registro de Samuel da Silva, 32 anos, vinda de família de classe social média a baixa, moradora de Porto Velho, Rondônia, de características de raça/etnia parda, possuía ensino superior incompleto em Administração. Os pais de Simone informaram que ela sempre se sentiu rejeitada em virtude da dificuldade na compreensão, por parte de familiares e conhecidos, de sua identidade – sobretudo em um contexto tão conservador quanto o das periferias amazônicas.

Aos 20 anos, Simone iniciou o processo de transição de gênero, fazendo uso apenas de hormônios orais; não colocou prótese de silicone, nem realizou a cirurgia de redesignação sexual, por ter pavor de procedimentos invasivos.

Simone deixou de ser Samuel, aos olhos do Estado, apenas em 2018, após a decisão do Supremo Tribunal Federal, por meio da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 4275. Só então ela conseguiu realizar a alteração do registro civil, sem realizar qualquer outro procedimento cirúrgico invasivo.

Ela teve inúmeros relacionamentos amorosos, nenhum deles considerados “saudáveis” por seus pais. O último relacionamento amoroso foi com César de Oliveira, então com 20 anos; conheceram-se na faculdade que ela frequentava e ficaram juntos por aproximadamente seis meses.

Certo dia, o casal teve um desentendimento por motivos desconhecidos, e a discussão levou a um registro de Boletim de Ocorrência: da ameaça à agressão e, daí ao assassinato, o caminho foi curto. Na mesma delegacia em que foi realizado o Boletim de Ocorrência de agressão a Simone, prosseguiu-se a investigação do crime praticado por César. O Delegado de plantão instaurou um inquérito,

<sup>5</sup> Recorremos a esse expediente por uma questão de ética, mas, também, por uma escolha metodológica.

intimou os familiares e as testemunhas, solicitou e analisou os laudos de necropsia e de local da morte, enviados pela Polícia Científica.

O indiciado se apresentou na delegacia, foi devidamente interrogado e assumiu o crime. Explicou que, diante da condição do gênero de sua companheira, ele a via como representação do demônio e, por estar apaixonado por ela, só conseguiria se libertar se a matasse. Depois do assassinato, retirou o coração da vítima e o substituiu por uma imagem de santo.

## **Os Direitos Humanos e o Direito de ser Humana no Direito: uma digressão**

Em um contexto no qual se advoga que “direitos humanos” sejam para “humanos direitos”, até que ponto as normas alcançam a complexidade do drama social implicado no assassinato de Simone? Fizéssemos, aqui, uma “descrição densa” de Simone, a que conclusões chegaríamos em termos de seus Direitos e da aplicabilidade desta ou daquela norma a partir de sua trajetória? Com o perdão do (pobre) jogo de palavras, a pergunta é óbvia: à luz do Direito, conseguiríamos compreender direito todos os elementos por trás da morde de Simone? A norma, basta?

Para começar essa digressão, cumpre destacar que na introdução do livro “Se Deus fosse um ativista de direitos humanos” [Direitos Humanos: uma hegemonia frágil] vem a constatação de que “a hegemonia dos direitos humanos como linguagem de dignidade humana é hoje incontestável. No entanto, esta hegemonia convive com uma realidade perturbadora. A grande maioria da população mundial não é sujeito de direitos humanos. É objeto de discursos de direitos humanos” (SANTOS, 2014: 3).

Além da maior parte da humanidade não se ver inclusa nesse modelo de justiça, as ações estatais e de organizações internacionais em muitas situações de conflitos e violências, acabam por violar os direitos humanos aos quais dizem defendê-los. Os direitos humanos gozam de uma hegemonia social incontestável, mas são frágeis em sua tarefa básica de diminuir as desigualdades e garantir os direitos dos oprimidos no âmbito das sociedades (SANTOS, 2014).

Passamos agora a mencionar as normas de direitos humanos aplicadas à questão de gênero. Em um estudo realizado à luz das legislações internacionais na proteção de direitos humanos, percebeu-se a dimensão - simbólica, inclusive - da exclusão dos direitos dessas pessoas nos diplomas legais, apontando um déficit considerável e uma lógica legislativa à beira da discriminação (LELIS; GALLI, 2018).

Apesar de os instrumentos legislativos e jurídicos internacionais versarem a respeito da proteção universal dos direitos humanos – frisamos: igualdade entre os sexos, gêneros e sexualidade –, é necessário apontar documentos os quais foram específicos na proteção desses direitos (VITALE; NAGAMINE, 2018). Essa especificidade surge apenas na interpretação das normas internacionais de direitos humanos, visto que as disputas de direitos internacionais para as pessoas LGBTIQ+ são omissas ou pouco discutem a respeito da “orientação sexual” (NAGAMINE, 2019).

No contexto internacional, não há leis internacionais dedicadas a essas pessoas, especificamente, tampouco menção à orientação sexual ou à identidade de gênero. No entanto, apesar da ausência nominal da temática na ordem internacional, é notável a ampliação das discussões a respeito da orientação sexual e da identidade de gênero enquanto tema de direitos humanos – citamos a atuação da

Corte Interamericana de Direitos Humanos e da Corte Europeia de Direitos Humanos (NAGAMINE, 2019).

Aliás, por um longo período, não houve qualquer publicação de documento oficial ou mesmo manifestação relacionada à temática de gênero, em especial a aspectos de igualdade de gênero, orientação sexual ou identidade de gênero. Tal fato ainda pode ser explicado pela baixa organização social ou de produção acadêmica até há relativamente pouco tempo (SILVA; BRABO; MACIEL, 2019).

Ainda assim, é possível analisar a aplicação de normas de direitos humanos na questão de gênero ao se interpretar extensivamente tais legislações. O primeiro caso é a Declaração Universal dos Direitos Humanos, que em seu artigo II.1 dispõe sobre a abrangência dos direitos, sem, no entanto, mencionar a questão de gênero ou sexual. Nesse mesmo instrumento legislativo, há outras passagens que podem ter aplicação por analogia, sendo elas: art. VII, ao tratar da vedação à discriminação e artigo XVI.1, menciona o direito ao casamento (Lelis; Galil, 2018).

No quesito legal, destaca-se, no Brasil, o Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (Pidesc), recepcionado pelo Decreto nº 591, de 6 de julho de 1992. Nesse instrumento legal, alguns pontos se destacam pela vedação à discriminação, sem fazer menção aos direitos das pessoas LGBTIQA+; a exemplo pode-se citar o artigo 2º, item II, que dispõe sobre essa garantia diante de motivos como raça, cor, sexo, religião (BRASIL, 1992a).

O Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos (PIDCP), recepcionado pelo Decreto nº 592, de 6 de julho de 1992, também pode ser utilizado de forma complementar à proteção das pessoas LGBTIQA+. Essa legislação possui, em seus artigos 2º, 4º, 24 e 26, referência à proibição de distinção ou tratamento desigual a parâmetros como raça, cor, sexo, língua e, no artigo 23, reconhece o direito ao matrimônio e à formação de família a casais homoafetivos (LELIS; GALIL, 2018).

O Pacto de São José da Costa Rica, recepcionado no Brasil pelo Decreto nº 678, de 6 de novembro de 1992, preceitua no mesmo caminho dos pactos anteriores (Pidesc e PIDCP). Há, no decreto nº 678/92, referência à não discriminação por motivos diversos, dentre eles a raça, cor, sexo, idioma, opiniões políticas ou qualquer outra natureza, bem como a proteção à família e ao casamento (Brasil, 1992b).

Os princípios de Yogyakarta também devem ser mencionados. Apesar de não fazerem parte de uma legislação interna brasileira, são um documento internacional que deverá ser utilizado como uma releitura de situações de discriminação ou estigma diante da questão de gênero. A ideia geral desses princípios recomenda que não há necessidade da emissão de textos internacionais ou nacionais de proteção de direitos a determinados grupos, mas a aplicação dos princípios gerais da lei internacional já existente (CORRÊA, 2012).

Os princípios de Yogyakarta tiveram seu lançamento no ano de 2007, em Genebra, em uma sessão do Conselho de Direitos Humanos (CDH) da Organização das Nações Unidas (ONU). Foram elaborados por 29 especialistas em direitos humanos naquela ocasião; e no ano de 2017 esses princípios foram ampliados, acrescentando-se a questão da interseccionalidade (LELIS; GALIL, 2018).

Por fim, mencionamos a Convenção Interamericana Contra Toda Forma de Discriminação e Intolerância, primeiro e único documento aprovado pela Assembleia Geral da Organização dos Estados Americanos (OEA), que possui vinculação à temática LGBTIQA+. Tal documento foi uma iniciativa brasileira e

aprovado no ano de 2013, tendo ainda um caráter vinculante enquanto documento internacional (LELIS; GALIL, 2018).

Em vários trechos do texto da Convenção Interamericana Contra Toda Forma de Discriminação e Intolerância, há referência ao conceito de gênero; citamos o preâmbulo e o artigo 1, os quais consideraram discriminação aspectos relacionados a nacionalidade, orientação sexual, identidade e expressão de gênero, opinião política, deficiência, característica genética, entre outros aspectos (OEA, 2013).

Já no contexto especificamente brasileiro, diante de nossas legislações relacionadas a direitos humanos, bem como dos documentos que podem servir de base para decisões judiciais, torna-se essencial discutir o caminho procedimental para a aplicação prática em casos reais, como o caso de Simone.

Nesse aspecto, a ANTRARO, a associação que foi procurada pelos pais de Simone, está constituída há mais de um ano e, em sua atuação jurídica, identifica, analisa e produz pareceres e notas técnicas sobre legislações que afetam os direitos humanos; realiza ações de litigância estratégica, judicial e extrajudicial, no âmbito nacional e internacional; monitora decisões do sistema de justiça e produz pesquisas para sensibilização e *advocacy*, por meio de suas advogadas e advogados.

No caso de Simone, não se trata de homicídio comum, já contemplado pelas regras do art. 121 do Código Penal, com a qualificadora do meio cruel, mas sim de caso de grave violação de direitos humanos, tendo em vista que há uma falha reiterada/sistêmica do Estado Brasileiro na proteção de pessoas LGBTIQ+, que faz com que o Brasil figure como o país que mais mata a população trans no mundo. Destaca-se que Brasil, México e Estados Unidos, entre 1º de janeiro de 2008 e 30 de setembro de 2020, são, nessa ordem, os três países com mais casos de assassinatos de pessoas trans reportados no mundo (BENEVIDES; NOGUEIRA, 2021).

Merece destaque o fato de que faltam dados estatísticos governamentais sobre a violência sofrida pela população LGBTIQ+, e que os dados quantificados no Brasil são realizados por setores da sociedade civil e de movimentos sociais. Isso, por si só, é significativo em relação à LGBTIQAfobia estrutural: ao mesmo tempo em que somos, sabida e reiteradamente, o país que mais mata a população trans no mundo, não temos dados oficiais mapeando/informando os assassinatos de pessoas trans nos Estados-membros (Benevides; Nogueira, 2021). O preconceito estatal e sistêmico se mostra na invisibilidade estrutural: o descaso torna-se política pública, sobretudo em tempos e contextos de ultraconservadorismos. A invisibilidade gera a falta de políticas públicas específicas (de segurança, inclusive) e vice-versa.

Apenas em 2020 que, pela primeira vez, a publicação do Anuário Brasileiro de Segurança Pública trouxe dados sobre violência contra a população LGBTIQ+. Mesmo com sua publicação, 15 estados e o Distrito Federal não possuem qualquer informação sobre violências motivadas por orientação sexual ou identidade de gênero – e daqueles que disponibilizaram dados (onze, no total) nenhum possui dados sobre assassinatos dessa população (BENEVIDES; NOGUEIRA, 2021).

Outro ponto que merece destaque é a realidade que Simone encontra-se inserida: uma transmulher na Amazônia. Diferentemente dos outros contextos regionais, as experiências de diversidade sexual bem como de gênero na Amazônia não possuem os mesmos modelos ou pautas dos grandes centros urbanos brasileiros, em especial do eixo centro-sul. São mundos reais e simbólicos com

barreiras intransponíveis de forma a distinguir, consideravelmente, as interações entre as pessoas (GONTIJO; ERICK, 2017).

De forma complementar e assustadora, Rondônia, estado da região Norte, é considerado conservador tanto em termos políticos quanto em termos morais, o que em termos gerais pode contribuir para o aumento das discriminações, segregação das pessoas trans e violações de determinados direitos. É notório a invisibilização, estigmatização e até mesmo marginalização das pessoas trans no território rondoniense diante da falta de acolhimento no tratamento a esse grupo populacional, desde os postos de saúde até as delegacias (SILVA; SCHMID, 2020).

Desse modo, não restam dúvidas sobre a falha estrutural do Estado Brasileiro com relação à identificação, apuração e tipificação dos delitos de ódio envolvendo as pessoas LGBTIQA+. Em outras palavras, fica claro que o Estado fracassou e fracassa, sistêmica e sistematicamente, em dispor de meios eficazes para proteger, respeitar e dar efetividade aos direitos LGBTIQA+. Contudo, esse aspecto – de sistematicidade – não pode ser tratado como algo dado. A invisibilidade estrutural em relação a violências – cotidianas, inclusive – impostas sobre essas pessoas não se dá em um vazio de relações de poder, tampouco fora de relações historicamente construídas. O vácuo institucional nos mecanismos de defesa desses atos nos expõem, também, a gênese na própria noção de Direito, enquanto parte constitutiva do aparato discursivo, burocrático, moral e mental moderno, ocidental que se retroalimenta em termos da constituição de sua própria legitimidade.

### **Algumas considerações finais**

Simone, enquanto tipo ideal, retrata a realidade da maioria das pessoas trans no Brasil, justamente por evidenciar as franjas de um sistema voltado para a manutenção da heteronormatividade, da masculinidade e de um sistema moral tradicionalista patriarcal, repressivo e misógeno. Reflexo disso é a relativa baixa produção legislativa internacional de direitos humanos relacionados à questão de gênero e a ausência de normativas nacionais que envolvam a temática, de forma ampla. Mas o problema é mais profundo e, ao mesmo tempo, causa e efeito de uma nuvem discursiva excludente. Dito de forma clara, não há como pensar uma ordem fora das estruturas normalizadoras nos termos constituídos pela própria estrutura normalizadora. Propõe-se aqui, então dois movimentos concomitantes em termos de análise.

Em primeiro lugar, realizar o que o pensamento decolonial chama de “ruptura epistêmica” (cf. MIGNOLO, 2008): uma forma de agir/pensar/ser fora das opções impostas, historicamente, pela lógica da colonialidade e pela retórica da modernidade. O Direito é, de várias formas, o instrumento privilegiado por meio do qual essa ordem se mantém e se reproduz. O Estado, como o conhecemos, não é possível fora de um sistema legal que o sustente e, claro, de um aparato normatizador que o ampare: e as lógicas dentro das quais esses mecanismos operam, estrutural e historicamente, são no sentido de uma continuidade. Mais do que mera crítica ao Direito, desde um olhar decolonial, nossa intenção aqui é salientar não exatamente os instrumentos visíveis dessa estrutura, mas, sobretudo, os aspectos epistemológicos, morais e políticos que a sustentam.

Em segundo lugar, propõe-se aqui um movimento crítico e crísico diante desses aspectos, conjugando uma perspectiva não apenas anticolonial (posto que um contraponto epistêmico radical) mas, também, antinormalizadora – e, portanto, queer. Entretanto, tal viés não se dá, novamente, em um limbo socio-histórico, mas em um contexto de ultraconservadorismo na periferia amazônica, com

elementos não apenas de violência e preconceito extremados, mas, também, a partir de uma cultura religiosa, trajetórias pessoais e ethos bem peculiares de uma região específica da Amazônia. Levar isso em conta é fundamental para se desvelar outras camadas pelas quais passam esse tipo de fenômeno. Trata-se, aqui, de contrapor justamente essas estruturas normalizadoras de forma radical, indo ao encontro de um queer caboclo (FERNANDES; GONTIJO, 2017) que contraponha perspectivas metropolitanas, urbanas, ocidentais e centro-sulistas. Um queer radical no sentido de trazer à tona não apenas os aspectos formais desses atos de violências (sobretudo a invisibilidade) mas, também, a rede de relações morais e religiosas sobre as quais agentes públicos, operadores do Direito, testemunhas etc., sustentam suas ações e justificam suas eventuais inércias.

Sua falta de ação é “a” ação esperada dentro dos mecanismos pelos quais a colonialidade/modernidade/cisheteronormatividade age, de modo intrínseco à própria noção de Estado e à perspectiva de Poder que lhe é inerente. O desafio posto é, portanto, não apenas o de transcender esse sistema normativo mas, sobretudo, escancarar as feridas coloniais por ele mantidas – não somente como movimento de resistência mas, de modo premente, como estratégia de sobrevivência.

*Recebido em 4 de março de 2021.*

*Aprovado em 28 de abril de 2021.*

## Referências

- BENEVIDES, B. G.; NOGUEIRA, S. N. B. *Dossiê assassinatos e violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2020*. São Paulo: [s.n.]. Disponível em: <[15/02/2021https://antrabrazil.files.wordpress.com/2021/01/dossie-trans-2021-29jan2021.pdf](https://antrabrazil.files.wordpress.com/2021/01/dossie-trans-2021-29jan2021.pdf)>. Acesso em: 15 fev. 2021.
- BRASIL. "Decreto no 591, de 6 de julho de 1992". *Atos Internacionais. acto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais*, 1992a. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1990-1994/DO591.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/DO591.htm)>. Acesso em: 16 fev. 2021
- BRASIL. "Decreto no 678, de 6 de novembro de 1992". *Convenção Americana sobre Direitos Humanos (Pacto de São José da Costa Rica)*, de 22 de novembro de 1969., 1992b. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/DO678.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/DO678.htm)>. Acesso em: 16 fev. 2021.
- CORRÊA, S. O percurso dos direitos sexuais: entre margens e centros. *Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades*, 3 (4), 2012.
- FRANCO, N. *A diversidade entra na escola: Histórias de professores e professoras que transitam pelas fronteiras das sexualidades e do gênero*. [s.l.: s.n.].
- GONTIJO, F.; ERICK, I. Experiências da Diversidade Sexual e de Gênero e Sociabilidades na Amazônia: convite para se pensar as relações sociais como atos históricos singulares. *Aceno*, 4 (7): 249-272, 2017.
- LELIS, R. C.; GALIL, G. C. "Direito Internacional Monocromático: previsão e aplicação dos direitos LGBTI na ordem internacional". *Revista de Direito Internacional*, 15 (1): 277-298, 2018.
- MISKOLCI, R. *A teoria queer e a questão das diferenças: por uma analítica da normatização*. Edição do autor (mimeo), 2004. pp. 1-19.
- MOTT, L. R. *O/a jovem homossexual na escola: Noções básicas de direitos humanos para professores*. Edição do autor (mimeo), 2009.
- NAGAMINE, R. R. V. K. "Os direitos de pessoas LGBT na ONU (2000-2016)". *Sexualidad, Salud y Sociedad*, 31 (1): 28-56, 2019.
- OEA, O. DOS E. A. *Convenção Interamericana contra toda forma de discriminação e intolerância*. [s.l.: s.n.].
- RIOS, R. R. *Homossexualidade e Direitos Sexuais – Reflexões a partir da decisão do STF*. Porto Alegre: [s/d.].
- SANTOS, B. DE S. *Se Deus fosse um ativista dos Direitos Humanos*. São Paulo: 1 ed., 2014.
- SILVA, M. E. F. DA; BRABO, T. S. A. M.; MACIEL, T. S. Direitos Humanos das mulheres e das pessoas LGBT: a relação agridoce entre gênero e educação em meio a desafios contemporâneos. *Interfaces Científicas*, 7 (1): 157-168, 2019.
- SILVA, G. W. D. S. et al. Situações de violência contra travestis e transexuais em um município do nordeste brasileiro. *Revista gaúcha de enfermagem*, 37 (2): e56407, 2016.
- SILVA, L. M.; SCHMID, B. B. "Francinny, Úrsula e Welly: mulheres trans-negras universitárias em Rondônia – experiências de opressão e resistência". In:

*Caminhos possíveis à inclusão V: Gêneros, (trans)gêneros e educação – alguns enfrentamentos.* Curitiba: Brazil Publishing, 2020.

VITALE, D.; NAGAMINE, R. R. V. K. *Gênero, direito e relações internacionais: debates de um campo em construção.* Salvador: Edufba, 2018.

ACENO, 8 (16): 107-118, janeiro a abril de 2021. ISSN: 2358-5587  
Dossiê Temático: **Epistemologias, Metodologias e Questões Éticas em Pesquisas com Abordagens em Diversidades Sexuais e de Gênero**

**ACENO**  
REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

*A Aceno recebe em*  
**FLUXO CONTÍNUO,**  
artigos livres,  
resenhas,  
ensaios fotográficos,  
dossiês (propostas).  
*Interessados em atuar como*  
**pareceristas**  
*podem realizar seus cadastros no site*

# Transgeneridade e Santo Daime: as (im)possibilidades de uma busca espiritual ayahuasqueira

*Alana Pereira da Silva*<sup>1</sup>  
Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará

**Resumo:** No artigo, reflito sobre questões éticas e metodológicas no campo dos psicoativos e busco compreender as (im)possibilidades de participantes, “fardantes” (iniciantes) e “fardados” (iniciados) transgêneros e transexuais nos “trabalhos” do Santo Daime na cidade de Marabá (PA), sudeste paraense, na Amazônia Oriental. A pesquisa foi realizada através do método da observação participante, não como mera retórica, mas como expressão de uma posição ética na ciência que possibilite uma imersão etnográfica e considere o insight antropológico.

**Palavras-chave:** Transgênero; Santo Daime; Amazônia; Espiritualidade.

<sup>1</sup> Bacharela em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Marabá-PA. Membro do Grupo de Estudo e Pesquisa em Mudanças Sociais no Sudeste Paraense 2017-2019. Membro do Núcleo de Estudos Xamanísticos na Amazônia - NEOXAMAM (2019-2021). Participa da rede Internacional de teatro da Oprimida Madalenas, do coletivo Madalenas Tuíra.

## **Transgenerity and Santo Daime: The (im)possibilities of a spirituality search ayahuaqueira**

**Abstract:** In the article, I ponder about the ethics and methodologies about psychoactives and look to understand the (im) possibilities of the transexuals or transgenders participants, “fardantes” (beginners) and “fardados” (initiates) at the Santo Daime’s works the city of Marabá (PA), at southeastern Pará, in eastern Amazon. The research was made through the observation/participation method, not as mere rhetoric, but as an expression of an ethical position in science that allows an ethnographic immersion and considers anthropological insight.

**Keywords:** transgender; Santo Daime; Amazon; spirituality.

## **Transgeneridad y Santo Daime: Las (im)posibilidades de una búsqueda de espiritualidad ayahuasqueira**

**Resumen:** En el artículo, reflexiono sobre cuestiones éticas y metodológicas en el campo de los psicoactivos y trato de comprender las (im) posibilidades de los participantes, “uniformes” (principiantes) y “uniformes” (iniciados) transgénero y transexual en las “obras” de Santo Daime en la ciudad de Marabá (PA), sureste de Pará, en la Amazonía Oriental. La investigación se realizó a través del método de observación participante, no como mera retórica, sino como expresión de una posición ética en la ciencia que permite una inmersión etnográfica y considera insignes antropológicos.

**Palabras clave:** transgénero; Santo Daime; Amazonas; espiritualidad.

*Respeitar os seus irmãos  
com alegria e com amor  
Para todos conhecer e saber dar o Seu valor*  
(Todos querem ser irmãos, Raimundo Irineu, Hino 118, Cruzeiro Universal)

## O Santo Daime no sudeste paraense

**A** minha pesquisa de campo iniciou em 2016, realizada de acordo com a proposta da disciplina Teorias Antropológicas, cursadas durante a graduação. Nesse exercício descritivo e de estranhamento antropológico conheci uma nova religião que tem seu sacramento baseado em uma substância psicoativa. A história do Santo Daime, fundada no Acre pelo maranhense Raimundo Irineu Serra é de uma complexidade histórica, social, cultural, política e econômica, visto que se trata apenas de uma doutrina ou um conjunto de princípios cristãos, mas possui elementos da cultura indígena, africana e oriental. Não se tem uma época exata de quando esta bebida foi descoberta, entretanto a bibliografia ayahuasqueira demonstra que ela recebe vários nomes: “daime”, “oasca”, “yajé”, “vegetal”, “caapi”, mais conhecida como ayahuasca, isto é, o “cipó das almas”.

Assim como seus vários nomes, diversos são os contextos religiosos que tem como sacramento esta bebida psicoativa (União do Vegetal, Barquinha, Umbandaime e outros centros ayahuasqueiros). Seus usos perpassam por estigmas sociais que relacionam a bebida a efeitos alucinógenos, contudo, compreendo que se trata de uma substância enteógena, “aquilo que leva o divino dentro de si”, ou seja, “Deus dentro” (MACRAE, 1992: 17-25).

Para as pessoas que lerem este artigo<sup>2</sup> é importante explicitar algumas categorias “nativas” da religião mencionada para dinamizar a leitura. No Santo Daime, os rituais (realizados quinzenalmente) são chamados de “trabalhos”, nos quais as “fardadas” (iniciadas) utilizam roupas de acordo com as suas “expressões de gênero”<sup>3</sup>. Em dias comuns os homens usam calça azul e camisa branca social e as mulheres, saia longa azul e blusa branca social. Nos dias de festejos, ambas as fardas são brancas, acrescentando-se um paletó branco para os homens e para as mulheres uma coroa, um saiote com faixa verde, um broche chamado de “roseta” e fitas coloridas no ombro esquerdo que são chamadas de “alegrias”.

E para melhor compreensão da minha imersão e da abordagem do gênero na religião Santo Daime, é necessário que eu apresente brevemente alguns passos da trilha etnográfica neste campo, bem como, as ferramentas, métodos e questões éticas da pesquisa. Visitei três igrejas daimistas e dois centros ayahuasqueiros na cidade de Marabá (PA). Foram quase seis anos de imersão e, nesse período, participei de mais de setenta “trabalhos”. O método utilizado na pesquisa foi a observação participante, na qual problematizo as experiências da localização social em que estou inserida e reflito sobre a afetação da pesquisadora em campo. As técnicas e ferramentas de trabalho são as entrevistas estruturadas e semiestruturadas, com uso de gravador e mantenho um diário de campo que é necessário para a prática e registros de *insights* dos trabalhos de campo antropológicos.

<sup>2</sup> Resolvi, como postura ético-metodológica, não chamar leitor ou leitora as pessoas que lerem este artigo, visto que, as letras que encerram as palavras mencionadas são entendidas como relacionados a pronomes generizados ou generificados (por gênero feminino ou masculino).

<sup>3</sup> Como você se expressa ou como você é lido pelas pessoas em sua volta.

Neste artigo apresento os resultados de pesquisa do meu TCC<sup>4</sup>. Muitas questões são pertinentes para abordar em um trabalho como este, dentre as referentes ao gênero, problematizo as experiências de transgêneros no Santo Daime. Neste texto descrevo o campo e o “trabalho” de “feito” que é um momento ritual de preparação da bebida sagrada<sup>5</sup>, na qual observo a participação de pessoas trans e questiono as (im)possibilidades desses atores sociais enquanto “visitantes”, “fardantes” ou “fardados” da doutrina.

## A “retórica” da observação participante: sobre “ser afetado”

Para refletir sobre as metodologias e questões éticas que atravessam as pesquisas no campo ayahuasqueiro, em especial porque a pesquisadora é obrigada a ingerir o chá, também é necessário problematizar a fronteira que separa a pesquisadora e os “nativos”. No contexto abordado aqui, a pesquisadora não é uma mera observadora externa, mas é também, considerada parte do grupo. Aqui sou um exemplo de pesquisadora que está a “tornar-se nativa”<sup>6</sup> (MAAS, 2015).

É importante frizar que as minhas inquietações a respeito de ser ou não afetada em campo foram superadas, isto porque, observação participante ou participação observante (INGOLD, 2019) é mais que uma retórica, esta é a expressão de uma posição ético-científica que possibilita uma imersão etnográfica e a absorção dos fenômenos sociais, baseada no respeito ao grupo investigado (WHYTE, 2005). Logo, “ser afetado” na minha experiência, não se assemelha às experiências de Favret-Saada (2005), pois a autora conseguiu obter informações em campo a partir da aceitação de “ser afetada” pela feitiçaria do grupo e investe anos de questionamentos sobre dois obstáculos enfrentados: 1) se ela “participasse” de um ritual de “desenfeitiçamento” o trabalho se tornaria uma aventura pessoal; 2) se ela tentasse “observar” ia se manter à distância e não teria nada para observar.

Os conflitos e turbulências enfrentados por Favret-Saada (2005) foram compartilhados por mim, em parte, desde quando recebi a “instrução do fardamento”. Passei cerca de sete meses pensando se o que eu havia vivido no momento da “força” (efeito corporais e experiências extracorporais do chá) era realidade e como essa decisão afetaria minha pesquisa.

Recordei sobre alguns debates a respeito da autoetnografia e refleti sobre os riscos da minha pesquisa ser interpretada como um texto biográfico. Me observei em aproximadamente 18 rituais com a bebida que, no meu caso, não se tratava de analisar como eu conseguia realizar uma pesquisa e saber lidar com seus efeitos psicoativos, pelo contrário, cheguei à constatação de que pensar sobre isso durante os rituais atrapalhava o meu processo pessoal de autoconhecimento (proposta ritualística), obstruía o que os adeptos da doutrina chamam de “corrente energética do salão” e também bloqueava os insights antropológicos que sempre vêm à mente antes, durante e depois dos rituais<sup>7</sup>.

Questionei também se a decisão de me tornar “nativa” era para ter acesso à outras festividades e rituais específicos de pessoas “fardadas” no centro que

<sup>4</sup> Trabalho de Conclusão de Curso.

<sup>5</sup> Junção da folha da chakrona (*Psychotria viridis*) e do cipó jagube (*Banisteriopsis Caapi*).

<sup>6</sup> Após quase 5 anos de experiências etnográficas e espirituais no Santo Daime, decido me fardar (aderir a doutrina da Rainha da Floresta).

<sup>7</sup> Favret-Saada (2005) viveu a mesma angústia, mas escreveu muitas notas para depois analisar o seu engajamento na pesquisa.

participo, tais como: os aniversários, as reuniões e a Santa Missa<sup>8</sup>. Para evitar que a minha pesquisa seja confundida como biografia e, atrelada às percepções de demandas que surgiam em campo a respeito do gênero (mas especificamente a transgeneridade) procurei inter-relacionar as questões ético-metodológico das pesquisas com psicoativos e das abordagens em diversidades de gênero, visto que, nas igrejas marabaenses, muitas e muitos jovens transgêneros têm frequentado as igrejas do Santo Daime e/ou estão em processos de “fardamento”.

## **“A energia não tem gênero”: sobre essências e tabus**

Transgênero são todas as pessoas que não se reconhecem enquanto pertencentes ao gênero que lhe impuseram ao nascer. A transexualidade, travestilidade e não binaridade são identidades que não correspondem ao ideal cisgênero. Essas pessoas, na maior parte dos casos, sentem desconforto com seus corpos, por isso adotam características do gênero a qual se identificam. Esse desconforto é denominado pelos interlocutores da pesquisa como “disforia”.

De acordo com Amara Moira (2017) é importante compreender, inicialmente, que ser trans não é sinônimo de uma pessoa com transtorno, uma doença ou com um problema psiquiátrico. Segundo a autora, ser trans significa uma pessoa que não se identifica com o gênero que lhe designaram ao nascer, isto porque a sociedade associa as genitálias à determinadas categorias do gênero. Portanto, é ofensivo e caracteriza-se transfobia dizer “o travesti”, pois essa é uma identidade feminina. A identidade de gênero é sobre como as pessoas se entendem, sobre como querem viver suas vidas e como imaginam seus corpos. A luta de pessoas trans é para que cada ser tenha o direito de descobrir quem é. A cisgeneridade, por outro lado, são as pessoas que se identificam com a genitália e o gênero designado ao nascer.

O gênero como uma categoria de análise (e não um recorte de pesquisa) têm se mostrado cada vez mais amplo e urgente. É importante contextualizar que a sigla LGBT passou por inúmeras modificações. Na década de 1990, a sigla ainda recebia as iniciais GLS (Gay, Lésbicas e Simpatizantes) para definir um movimento de pessoas não heteros e pessoas que, até então se entendiam enquanto héteros e apoiavam o movimento.

Com o passar dos anos as reivindicações políticas pela modificação da sigla deixa o debate cada vez mais interessante e amplo. O “L” assume o protagonismo na luta, de modo a dar visibilidade ao movimento de mulheres lésbicas e inclui o “B” referente às pessoas bissexuais que sentem atração pelo gênero feminino e masculino. A letra “T” é inserida na sigla, embora não se trate de sexualidade, mas de identidade de gênero.

**IDENTIDADE DE GÊNERO**



-

**SEXUALIDADE**



Na contemporaneidade, outras “letras” são inseridas de modo a representar toda a diversidade sexual e de gênero existente. Nesse sentido, a identidade

<sup>8</sup> São realizadas às primeiras segundas-feiras de cada mês, com foco nas pessoas “desencarnadas” que estão “presas neste plano por algum motivo”, conforme a afirmação de um das (os) dirigentes.

sexual de uma pessoa não define seu gênero, por exemplo, uma mulher trans pode ter um relacionamento afetivo com uma mulher cis e este ser um casal lésbico. Assim como um homem trans ao se relacionar afetivamente com uma mulher (cis ou trans) estão em relacionamento hétero, mas que não necessariamente sejam héteros. Estas pessoas podem ser pansexuais, bissexuais ou héteros.

É primordial explicar que sou uma mulher cisgênera e bissexual, não para demarcar um limite de não afetação em campo, mas para que entendam o meu “lugar de fala” em uma pesquisa desafiadora e transgressora. Djamila Ribeiro (2017) expõe a ideia de que “todo mundo tem um lugar de fala”, pois as pessoas falam de sua localização social. Além disso, pensar lugar de fala é uma postura ética que possibilita percepções das hierarquias, das desigualdades, da pobreza, do racismo e do sexismo<sup>9</sup>. A filósofa menciona os possíveis equívocos entre lugar de fala e representatividade, contudo, ativistas transgêneros criticam a conduta de pessoas cisgêneras que se comportam como se pessoas trans não falassem ou escrevessem sobre elas mesmas e desenvolvem suas pesquisas sem considerar os seus pontos de vista, seus protagonismos e suas visões de mundo.

Quando cito o “lugar de fala”, não pretendo deixar de lado a importância da representação, afirmo ser importantes espaços auto-organizados para que pessoas que componham o mesmo grupo identitário possam se perceber, sem se submeter aos filtros e rótulos de terceiros. Portanto, da localização social em que estou inserida, me coloco a questionar se eu, enquanto cis, estou verdadeiramente escutando as pessoas trans envolvidas na pesquisa e àquelas e aqueles que já tem voz e não só falam sobre as opressões vividas cotidianamente, mas gritam e imploram por respeito.

Sob olhos imparciais, muitos cientistas acreditam que a distância possa garantir a objetividade da pesquisa. As ciências humanas e sociais estabeleceram, por muito tempo, a imparcialidade e neutralidade como premissa fundamental para o desenvolvimento da pesquisa científica das culturas e sociedades. Gilberto Velho (2004) demonstra que na pesquisa antropológica não se deve evitar envolvimento com os interlocutores, haja vista que, para conhecer certas áreas ou dimensões de uma sociedade é necessária uma vivência durante um período de tempo, pois existem aspectos culturais que não são explicitados e que, a exemplo da minha experiência, exige um esforço maior em não ser transfóbica e, bem menos pregar juízo de valor na interpretação da estrutura da “doutrina da floresta”.

Estas inquietações perpassam todo o trabalho e certamente confirma que o distanciamento e não envolvimento com o grupo pesquisado não torna a pesquisa etnográfica mais objetiva, e sim, mais generalizada. Clifford (2016), por exemplo, diz que a cultura é vista como composta por representações e códigos seriamente contestados e que sua escrita e descrição perpassam por questões éticas. A autoridade etnográfica que possuo enquanto pesquisadora na área das ciências sociais permite que eu consiga me localizar enquanto “nativa” que estuda a própria cultura e insere, na investigação antropológica, a categoria de análise de gênero para problematizar o campo.

Agora que situei, no texto, minha localização social a respeito do lugar de fala, prossigo para as apresentar, as contínuas formas de resistência que as pessoas trans passam no processo de exercício da sua espiritualidade dentro (ou fora) de religiões, seja no catolicismo, protestantismo, nas religiões afro-brasileira, como o caso de Quesia Sonza, que relatou através de postagem de vídeo na sua rede social, em 2020, sobre a transfobia vivida por ela em um terreiro candomblecista,

<sup>9</sup> Cita Roseane Borges em uma matéria (RIBEIRO, 2017: 46) – DIAS, TATIANA; MOREIRA, MATHEUS. “O que é lugar de fala e como ele é aplicado no debate público”. Nexo Jornal, 16 jan.2017. Disponível em: <<https://goo.gl/KgMHZQ>>

sendo expulsa do local por ser uma mulher trans<sup>10</sup>, mas que felizmente encontra um outro terreiro em que é acolhida e respeitada.

Tarso Alexandre Brant, diz que a espiritualidade em sua vida o ajudou a aprender e refletir sobre quem ele é, quais são os seus valores e o que importa para a vida dele, em razão de passar a frequentar sessões de um centro espírita kardecista (MOIRA, 2017). Concordo com Benedito (2020) de que não tratar desses assuntos nas religiões e centros espíritas apenas irá causar mais sofrimento às pessoas que precisam de espaços de acolhimento, de escuta e de respeito.

Pesquisadoras ayahuasqueiras e “daimistas” (categoria de autoatribuição dada pelos iniciados no Santo Daime) vêm trabalhando temas e abordagens sobre gênero e sexualidade, levantando a urgência de se questionar concepções de gênero, a moralidade daimista e a aproximação de alguns líderes e adeptos à agenda bolsonarista. Nesse sentido, as opressões sofridas por Raimundo Irineu são levadas em consideração para a afirmação de que “ayahuasca é revolucionária” (BENEDITO, 2020). E não há dúvidas de que o contexto em que o Santo Daime foi constituído era de, sobretudo, racismo intensificado em um Brasil pós-abolicionista.

Quando reflito sobre as (im)possibilidades de pessoas trans exercitarem a espiritualidade daimista, me refiro aos relatos de situações em que essas pessoas são constrangidas e/ou forçadas a integrar um “batalhão” que não condiz com sua identidade de gênero. Deste modo, me ponho a questionar tais (im)possibilidades desse público como praticantes (“fardantes”/“fardados”) ou simpatizantes desta doutrina.

Nas igrejas marabaenses, estas “possibilidades” estão pautadas na “passabilidade de gênero” que está relacionado à leitura social que as pessoas fazem dos corpos trans. Corpos trans existem e devem ser respeitados nas suas pluralidades, entretanto, muitas iniciam procedimentos hormonais e utilizam instrumentos que estão para além de parecerem mulheres ou homens “de verdade”. A “passabilidade” é por si um tanto problemática, pois reforça a obrigatoriedade de expressões de gênero binárias.

De acordo com a ANTRA<sup>11</sup> existe a possibilidade de acesso ao Sistema Único de Saúde (SUS) para o “processo transexualizador”, introduzido em 2008, de acordo com, a Política Nacional de Saúde Integral LGBT+ do Ministério da saúde e na Portaria 2803/2013<sup>12</sup>. A portaria em questão foi redefinida e ampliada passando a incorporar como usuários os homens trans e as travestis, “tendo em vista que, até então apenas as mulheres trans eram assistidas pelo serviço” (BENEVIDES, s/d: 1):

O cuidado com a população trans é estruturado por dois componentes: a Atenção Básica e a Atenção Especializada. A Básica refere-se à rede responsável pelo primeiro contato com o sistema de saúde, pelas avaliações médicas e encaminhamentos para tratamentos e áreas médicas mais específicas e individualizadas.

A Especializada é dividida em duas modalidades: a ambulatorial (acompanhamento psicoterápico e hormonização) e a hospitalar (realização de cirurgias de modificação corporal e acompanhamento pré e pós-operatório).

Por muito tempo a transexualidade foi tida como um distúrbio, uma patologia a ser tratada, obrigatoriamente, com cirurgia de redesignação sexual e hormonioterapia. É necessário problematizar a ideia de processo transexualizador, pois a “disforia de gênero” não necessariamente é “tratada” com cirurgias. Alguns homens trans, mulheres trans e não binárias (os) relatam em suas redes sociais

<sup>10</sup> @quesiasonza (instagram) “Fui expulsa do Candoblé por ser Trans”, 2020.

<sup>11</sup> Associação Nacional de Travestis e Transexuais.

<sup>12</sup> <https://antrabrazil.org/2020/07/27/como-acessar-o-sus-para-questoes-de-transicao/>.

que são “boyceatas”, mulheres “de pau” e que não precisam se encaixar nas normas cisgêneras para serem quem são.

Importante frisar, que o processo transexualizador não se trata de uma “afirmação de gênero”, segundo o texto publicado no antrabrazil.org, nenhuma modificação corporal (ou a ausência dela), apesar de serem importantes para a comunidade, definem as identidades transgêneras. Por isso, utilizam o termo “cirurgias de modificações corporais” em referência aos procedimentos cirúrgicos. O mesmo posicionamento vale para a hormonioterapia ou transição hormonal, visto que os gêneros dessas pessoas estão estabelecidos quando optam por quaisquer mudanças (BENEVIDES, s/d).

De acordo com a minha pesquisa de campo existe uma fronteira que impõe limites em se falar de transexualidade, racismo e machismo. Existe o respeito, todavia, não é permitido tratar do assunto abertamente, me conduzindo a refletir sobre moral e valores da comunidade. A exemplo disso, percebe-se a intensão de encaixar pessoas LGBT aos padrões morais de lideranças (PLATERO, 2019: 4) e dos “fardados” que também reproduzem os argumentos heteronormativos e cisnormativos que prevalecem na sociedade (não dos ensinamentos do “plano espiritual”). Platero (2019) relata que quando as pessoas da igreja carioca onde ela é “fardada” conheceram sua sexualidade desviante, configurou-se a seguinte situação:

Tabu (de um lado)		Instrução espiritual (de outro)
Orientada pela moral da liderança		Orienta o autoconhecimento e não a correção

Embora as situações vividas por Platero dizem respeito à sexualidade, a moral que justifica a homofobia é a mesma que fundamenta a transfobia. De constrangimentos sutis a situações explícitas que as pessoas trans são submetidas quando tentam acesso à bebida sagrada nos centros “daimistas”. Se tornou corriqueiro as experiências de adeptos que chamam essas pessoas no privado para uma série de interrogações: “afinal, o que você é?” ou “deixa eu ver sua identidade!”.

Desde 2016 escuto alguns relatos a respeito da temática. Uma mulher trans que visitou uma igreja “daimista” de Marabá e é questionada de forma invasiva, em desrespeito à sua identidade de gênero. A mesma situação acontece com o interlocutor trans masculino a qual está em processo de iniciação “daimista” na mesma igreja que eu participo. Ele relata que antes de iniciar a hormonização foi obrigado a integrar o batalhão feminino e que, posteriormente, retorna a esta mesma igreja meses após o início da transição hormonal, mas desta vez é inserido no batalhão masculino sem constrangimentos explícitos. Seu relato afirma a problemática da “passabilidade de gênero”.

*[...] na primeira ida não foi uma experiência muito legal por conta da desinformação do centro sobre a questão da diversidade de gênero a qual eu sou integrado, a qual eu me sinto, né. Eu sou um homem trans e... quando eu fui participar desse trabalho eu tava era, em processo de transição, eu era “pré- T”. No processo de transição hormonal nessa questão que eu ainda não tinha começado, ainda tinha características de estereótipos de características ditas femininas, né. E foi um pouco constrangedor, porque eu fui obrigado a ficar no sagrado a qual não representa a minha identidade de gênero, que foi o batalhão feminino, fui obrigado a ficar no batalhão feminino, por conta que eu não tinha o documento retificado... eu não tinha meu nome retificado e eu fui colocado... Não foi uma experiência legal porque eu não consegui me conectar com a corrente do trabalho.*

*E... a segunda vez que eu voltei lá, no mesmo centro depois de alguns meses sem ir eu*

*fiquei no batalhão masculino, já tinha começado a minha transição hormonal e já tinha algumas mudanças visíveis, né, a olho nu. Questão da... do meu corpo, do meu rosto, minha voz. E eu fiquei no batalhão masculino e foi aí que eu consegui me incluir na corrente, foi a partir desse segundo trabalho. (JOÃO, 2021)*

Anos se passam e João<sup>13</sup>, que à época passava por conflitos pessoais, retorna ao Santo Daime, desta vez em uma outra igreja com objetivo de se reencontrar sob auxílio da bebida para o início do autoconhecimento da sua busca espiritual, segundo a cosmovisão “daimista”.

*Eu defino essa bebida sagrada como um autoconhecimento de mim mesmo, sabe, do meu eu interior e... de uma grande importância para quem comunga ela, porque é uma bebida ancestral[...]. Ela é que me deu o fôlego de vida novamente porque antes de eu ter voltado a comungar o daime eu tava passando por muitos momentos difíceis, muitas lutas psicológicas. (JOÃO, 2021)*

João decide se “fardar” após uma outra situação de constrangimento na qual o questionam se ele é homem ou mulher. Segundo ele, o que o mantém na religião é sua fé na bebida, a confiança nas instruções espirituais de Irineu, dos caboclos e da mãe terra. Para ele o que vale é o respeito, o amor e a humildade, virtudes da cosmologia “daimista”. Para João, a “energia não tem gênero” e se firma nessa concepção para continuar no Santo Daime.

*Eu acho que a energia não tem gênero porque quando a gente comunga o daime em nenhum momento a gente recebe instrução de que a gente tá errado que aquele não é nosso lugar, que a gente não é homem porque a gente não tem um pênis, já começa por aí. A essência é porque é de dentro pra fora que a gente se sente quem a gente é, e como a gente se identifica com a matéria é aqui dentro primeiro. [...] E as energias não ditam, como que falei, que pra ser homem tu tem que ter um pênis e que tem que ter uma vagina pra ser mulher eu acho que se a energia tivesse gênero ela já ia os instruir e falar: não, vocês tem que ficar naquele lugar porque você é... você não é um homem porque você, é, não tem essa genital. Eu acho que se as energias tivessem gênero a gente já ia ser barrado a partir da própria espiritualidade, independente de se a gente comungasse o daime ou se a gente fizesse parte de outra doutrina espírita. (JOÃO, 2021)*

Por isso escolhi o hino presente na epígrafe inicial deste artigo, já que além da comoção que ele produz durante os “trabalhos”, também é um ensinamentos do “professor”, isto é, do Mestre Irineu. Apesar disso, os constrangimentos não cessaram.

Nesta mesma igreja, durante uma entrevista semiestruturada que fiz com um dirigente na fase exploratória do trabalho de campo antropológico, pergunto qual a sua orientação sexual, ele se mostra bastante incomodado com a pergunta. Após o “trabalho”, o dirigente me procura e retoma este tópico da entrevista. Ele demonstrou curiosidade sobre meu questionamento durante a entrevista. Expliquei para ele que a minha intenção era traçar o perfil social dos daimistas. Em sua resposta, afirmou que não é preconceituoso, pois respeita as “fardadas” lésbicas e “visitantes” homossexuais que frequentam aquele centro. Entretanto, sempre que um discurso como este é proferido, é comumente acompanhado de um “mas”.

A conjunção utilizada por ele veio acompanhada de uma série de alegações de que não permitiria que uma pessoa “transformista” participasse do “trabalho” no “batalhão” que “não condiz com o sexo biológico” dela. Me senti paralisada por alguns minutos porque eu tinha receio de afetar a pesquisa ou interferir, de alguma forma, no trabalho de campo. As únicas palavras que consegui falar foi que o termo correto seria transgênero. Quando cheguei em casa, comentei sobre o ocorrido com meu companheiro, um dos interlocutores trans da pesquisa.

<sup>13</sup> Nome fictício.

Meses após a entrevista com este dirigente, aconteceu um “feitio” a qual fui convidada a participar. Durante ritual de feitura do chá existe uma divisão de trabalho de acordo com os gêneros (feminino e masculino). As mulheres trabalham na colheita e lavagem de folhas da chacrona, enquanto os homens ficam responsáveis pelo trabalho com o cipó jagube e cozimento do “daime”. Este trabalho de campo foi crucial para a decisão da abordagem de gênero na minha pesquisa, sobretudo, porque naquela oportunidade o líder responsável pelo convite me relata uma experiência na “força”, na qual ele aprende sobre as questões de gênero olhando profundamente para dentro de si. Na sua visão, é preciso encontrar o “equilíbrio energético” do “sagrado feminino e masculino”.

Os “trabalhos de feitio” também se mostraram importantes para a pesquisa. João relata a sensação de ser obrigado a performar um modelo de masculinidade ou virilidade.

*E teve um episódio também que ocorreu que é, esse engajamento que esse mesmo irmão de querer impregnar a agressividade da heteronormatividade compulsória no ato de pegar a panela do feitio pra despejar o resto do cipó e da rainha que tem que ser colocado... que tem que ser respeitado do início ao fim e eu fui colocar na panela e eu peguei um pano pra me proteger do calor já que tava quente e a panela fica no fogo por horas, e eu peguei um pano pra despejar os restos das folhas e do cipó quando eu me abaixei pra colocar a panela do modo certo pra sair todos os ingredientes que tinha dentro, né, do cipó e da folha e quando eu levantei, que o vapor já tinha dado uma amenizada, mas ainda tava quente e eu fui me proteger novamente com um pano, foi quando um deles pegou a panela sem nada e falou que é assim que homem pega numa panela. (JOÃO, 2021)*

O relato acima demonstra que a virilidade é percebida no processo de limpeza das panelas. Ademais, observei que, provavelmente, quanto mais rápido e por mais tempo a pessoa macera o cipó Jagube, mais “homem” o é. Ou quanto mais peso e temperatura da panela a pessoa consegue sustentar com ou sem uso de um tecido de apoio. É possível que a virilidade esperada dos homens também apareça na comunhão da bebida, pois poucos homens pegam as frutas que estão sempre postas à mesa para amenizar o incomodo com o sabor forte do “daime” (do lado esquerdo – lado das mulheres).

O gênero é uma construção sociocultural do ocidente afirma Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2004). A autora constrói seu argumento acerca dos conceitos de gênero como uma crítica aos fundamentos eurocêtricos de família e mulher. A principal consequência disso, segundo Oyěwùmí (2004) é a expansão da Europa e o estabelecimento da hegemonia cultural europeia e americana em todo o mundo. A noção de virilidade/masculinidade está fundamentada nas concepções ocidentais, que transforma uma ideia em norma.

A partir da leitura desse texto e de outras referências bibliográficas de pesquisadoras e ativistas feminismo negro e do Mulherismo Afrikana, como: Djamila Ribeiro (2015), Grada Kilomba (2019), Aza Njeri e Katiúscia Ribeiro (2019), questiono se é possível observar a aproximação da cultura “daimista” com as concepções ocidentais? As observações e interpretações elencadas no texto, bem como as problematizações em diálogo com perspectivas descoloniais, são reflexões em curso, pois acredito que possam me ajudar a pensar a figura do Mestre fundador da doutrina para além de afirmações generalistas.

## Reflexões em curso

Não pretendo esgotar no texto as reflexões e questionamento e também não tenho a intenção de resolver nenhuma problemática percebida em campo.

Em síntese, pretendi com este trabalho, descrever algumas situações que sustentam a minha pesquisa. Realizo um breve diálogo com outras pesquisadoras ayahuasqueiras, as quais se esforçam para pensar o Santo Daime, seus valores, suas morais e seus contextos históricos.

Procurei contestar o meu lugar de fala enquanto pesquisadora ayahuasqueira, e cis, quando faço a inter-relação de questões éticas e metodológicas do campo dos psicoativos com abordagem nas experiências de pessoas trans visitantes, fardadas ou fardantes na “doutrina da floresta”. Os atores envolvidos no trabalho demonstram interesse em continuar frequentando os trabalhos da igreja, de exercer suas espiritualidades. Eles se mostram assíduos na sua fé e demonstram que não pretendem desistir da caminhada do autoconhecimento.

As temáticas, como as elencadas neste trabalho merecem atenção e devem pensadas no âmbito científico como a possibilidade de novos diálogos com pesquisadoras ayahuasqueiras (ou não) para continuar problematizando o gênero, seja como uma construção social ou formas de organização social. Em concordância com as pessoas transgêneros, transexuais, travestis, não binários, andrógenas e cisgêneros que acompanho nas redes sociais e no dia a dia, é relevante encerrar este texto afirmando que as pessoas podem, devem e tem o direito de viver e se expressar sem medo de retaliações.

*Recebido em 30 de janeiro de 2021.*

*Aprovado em 21 de junho de 2021.*

## Referências

BENEDITO, Camila. *Um convite para a diversidade nos grupos ayahuasqueiros*. Chacruna Latinoamérica, 2020. Disponível em: <https://chacruna-la.org/um-convite-para-a-diversidade-nos-grupos-ayahuasqueiros/>. Acesso: 25 de janeiro de 2021.

BENEVIDES, Bruna. *Como acessar o SUS para questões de transição*. S/D. Disponível em: <https://antrabrazil.org/2020/07/27/como-acessar-o-sus-para-questoes-de-transicao/>. Acesso: 15/03/2021.

CLIFFORD, James; MARCUS, G. (orgs.). *A escrita da cultura: poética e política da etnografia*. Tradução: Maria Coelho. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2016.

FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. *Cadernos de campo*, 13: 155-161, 2005.

INGOLD, Tim. *Antropologia pra que serve?* Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

MAAS, Matheus. Quando o “nativo” é pesquisador - Notas sobre o trabalho de campo no Santo Daime. *Ponto Urbe*, 17, 2015.

MAECRAE, E. *Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

MOIRA, Amara. *Vidas Trans: a coragem de existir*. Bauru, SP: Astral Cultural, 2017.

NJERI, Aza; RIBEIRO, Katiúscia. Mulherismo Africano: práticas na diáspora brasileira. *Currículo sem Fronteiras*, 19 (1): 595-608, 2019.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. *Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas*. CODESRIA Gender Series. Tradução: Juliana Araújo Lopes. Volume 1, Dakar, 2002;

PLATERO, Lígia. Uma experiência de casamento no Santo Daime. *Blog Bia Labate*, 2017. Disponível em: <https://www.bialabate.net/news/uma-experiencia-de-casamento-homossexual-no-santo-daime>. Acesso: 20 de dezembro de 2020.

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

SONZA, Quesia. *FUI EXPULSA DO CANDOMBLÉ POR SER TRANS!* Paraíba, nov., 2020. Instagram: @quesiasonzaa. Disponível em: <https://www.instagram.com/tv/CBA1oRVAig6/>

VELHO, Gilberto. “Observando o Familiar”. In: *Individualismo e cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

WHYTE, William Foote. *Sociedade de esquina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, [1943] 2005.

# A História Oral de Vida como método desestabilizador nas pesquisas sobre sexualidade e gênero

*Alexandre Ceconello Marinho*<sup>1</sup>  
Universidade de São Paulo

**Resumo:** Com base em uma experiência de pesquisa com pessoas transexuais que toma o método da História Oral – mais especificamente um ramo seu, a História Oral de Vida – como base do trabalho, este artigo foi produzido na intenção de refletir acerca do uso de fontes orais em pesquisas acadêmicas, principalmente as que tratam sobre sexualidade e gênero. Além disso, apresenta a História Oral como uma alternativa aos métodos que objetificam entrevistados e fragmentam narrativas, expropriando seu sentido, a fim de confirmarem hipóteses preestabelecidas.

**Palavras-chave:** história oral; transexualidade; sexualidade; gênero; metodologia.

<sup>1</sup> Doutorando em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo (USP), Mestre em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), com Especialização em Saúde da Família pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) e Graduação em Psicologia pela Universidade Metodista de Piracicaba (UNIMEP). Tem experiência em atendimento individual e grupal; supervisão clínico-institucional para profissionais e equipes; gestão de serviços e políticas públicas, principalmente nas áreas de Saúde e Assistência Social; e docência no ensino superior. Por isso, tem pesquisado e atuado principalmente nos seguintes temas: psicologia social, políticas públicas; saúde mental; vulnerabilidade social; direitos humanos e sociais; sexualidades; pós-estruturalismo; e abordagens fenomenológica, existencial e humanista.

## Oral Life History as a destabilizing method in research on sexuality and gender

**Abstract:** Based on research with transsexuals that uses the Oral History method – more specifically one branch of it, the Oral Life History – as the basis of the work, this article was produced with the intention of reflecting on the use of oral sources in academic research, especially those dealing with sexuality and gender. In addition, it presents Oral History as an alternative to methods that treat people as objects and fragment the narratives, expropriating their meaning, in order to confirm pre-established hypotheses.

**Keywords:** oral history; transsexuality; sexuality; gender; methodology.

## La Historia de Vida Oral como método desestabilizador en la investigación sobre sexualidad y género

**Resumen:** Partiendo de una experiencia de investigación con personas transexuales que utiliza el método de Historia Oral – más específicamente una rama suya, la Historia de Vida Oral – como base del trabajo, este artículo fue elaborado con la intención de reflexionar sobre el uso de fuentes orales en investigación académica, especialmente las que se ocupan de la sexualidad y el género. Además, presenta la Historia Oral como una alternativa a los métodos que tratan a las personas como objetos y fragmentan narrativas, expropiando su significado, con el fin de confirmar hipótesis preestablecidas.

**Palabras clave:** historia oral; transexualidad; sexualidad; género; metodología.

Certa vez, em uma rede social, li a crítica de uma travesti afirmando que a partir daquele momento cobraria para fornecer entrevistas a pesquisadores. Ela se dizia cansada de contar sua história, falar de seus pontos de vista e quase nunca receber um retorno sobre os conteúdos fornecidos. Não sabia “para que” e “no que” havia resultado o uso de suas narrativas. Das poucas vezes que recebeu uma devolutiva, não concordou e/ou tampouco compreendeu a análise-interpretção realizada pelo pesquisador. Parecia sentir-se expropriada no sentido de suas palavras.

Essa forma de lidar com narrativas em uma relação de pesquisa, que produz uma espécie de sentido aviltado, não parece ser um fato isolado, uma fatalidade associada a um risco. Ocorre que grande parte das metodologias de pesquisa que utilizam fontes orais possibilita o recorte de relatos para servirem aos objetivos fixados. E, às vezes, a utilização de entrevistas serve apenas para confirmar hipóteses preestabelecidas. Queiroz (1983: 93-94), ao discorrer sobre o uso de dados colhidos por fontes orais, afirma que este pode ser um dos caminhos escolhidos pelo pesquisador: procurar informações que lhe interessam e respondam aos objetivos da pesquisa, decompondo em partes o texto produzido pela narrativa da pessoa entrevistada. A autora, no entanto, sugere que essa fragmentação obedeça, “tanto quanto possível, às relações existentes entre as partes”. Mas, fica a questão: até que ponto é possível manter a fidelidade dos fragmentos ao sentido geral de uma narrativa integral?

Sabemos que o advento do positivismo, no século XIX, transformou a relação da sociedade com o ato do conhecimento, promovendo um cientificismo baseado na busca por leis naturais, verdadeiras e universais. Em sua radicalidade, a ideologia positivista considera as coisas e as pessoas estudadas como meros objetos e eleva o pesquisador à posição de detentor de um método que poderá revelar verdades absolutas. Esse modo de produzir conhecimento é, ainda hoje, dominante nas organizações e estabelecimentos que ensinam e fazem pesquisa.

Conforme Benelli (2019: 90), a universidade geralmente ensina fazer “um tipo de pesquisa de corte positivista tradicional” e, nesta modalidade,

o cientista é um especialista autorizado e detentor de um saber-poder a partir do qual se intromete de modo autoritário, supostamente neutro e técnico, imparcial e objetivo, sobre um objeto, com a finalidade de conhecê-lo, para saber como funciona, visando modificá-lo de acordo com seu saber científico verdadeiro. Há uma subordinação objetificadora e coisificante do outro, o sujeito da pesquisa é reduzido a um objeto, normalmente um objeto passivo. (BENELLI, 2019: 92)

Mas, apesar dessa tradição ainda ser dominante, muitos métodos têm surgido abrindo fissuras no terreno plano do positivismo. A História Oral, por exemplo, percorre na contramão dessa via: é crítica ao modo positivista tradicional e à objetificação e submissão do outro ao saber do cientista. Como veremos adiante, quem narra a história deve ser considerado colaborador e não sujeito passivo na pesquisa. Segundo Portelli (2010: 7), o pesquisador precisa funcionar como mediador, uma espécie de canal, para que as palavras do colaborador cheguem a um espaço mais amplo e/ou diferente daquele que lhe é de costume. Por isso, Meihy (2005: 148) confirma o papel principal e primordial do narrador e alerta: demandará, no âmbito da pesquisa, a maior e mais importante responsabilidade do oralista<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> O termo oralista se refere ao pesquisador e entrevistador que utiliza a História Oral como metodologia.

Mobilizado por estas e outras questões que envolvem o cuidado com as narrativas de sujeitos que disponibilizam suas histórias, sobretudo daqueles que estão em situação de vulnerabilidade e socialmente marginalizados, este artigo aconteceu após a realização de uma pesquisa produzida pelo método da História Oral – mais especificamente um ramo seu, a História Oral de Vida – com pessoas transexuais<sup>3</sup>.

Por isso, busco disparar algumas reflexões sobre o tema, a fim de produzir novas questões e também contribuir com discussões existentes, tendo em vista o diálogo com outras(os) autoras(es) aqui referenciadas(os).

## O uso de fontes orais

O advento da escrita é a marca inaugural do chamado período histórico, quando as sociedades letradas passaram a registrar o presente escrevendo o passado. Não restam dúvidas de que essa invenção operou uma das mais profundas transformações nas formas de vida coletiva, tornando-se – a escrita – o principal instrumento para regulação das ações e atividades humanas.

No entanto, há outro elemento a ser considerado: é na oralidade que se encontra a mais antiga forma de comunicação entre os seres humanos na passagem das tradições e produção histórica. Mesmo após o advento da escrita, de acordo com Garrido (1993: 34), até o século XVIII “os testemunhos orais gozaram de um reconhecido prestígio que desapareceria com o desenvolvimento da história acadêmica profissional que se produziu durante o século XIX”.

A história enquanto arte de retórica, que não possuía um referencial normativo visando padronizar o seu fazer, com a influência do iluminismo e do positivismo, passou a ter regramentos rígidos para sua consideração como ciência. Dessa forma, a oralidade foi contida pelas normas que determinam o ato de produzir História na perspectiva da ciência moderna (GARRIDO, 1993: 45-7).

A invenção do gravador portátil na modalidade de fita magnética e sua posterior difusão e comercialização inicialmente na Europa e nas Américas do Norte e Central, a partir da década de 1950, foi um divisor de águas para as pesquisas nutridas por narrativas. Com a possibilidade de circular com o aparelho em diferentes lugares, gravando e reproduzindo as vozes registradas inúmeras vezes, historiadoras(es), sociólogas(os), antropólogas(os), psicólogas(os), dentre outras(os) profissionais e pesquisadoras(es) das áreas de ciências humanas e sociais, apropriaram-se desse instrumento para coletar dados de fontes orais e, ao lado de outros documentos, como imagens fotográficas e registros escritos, produzirem conhecimentos e (re)construírem histórias. (ALBERTI, 2005)

No Brasil, a introdução da prática em história oral aconteceu nos anos de 1970, auge da ditadura militar no país. Mas, segundo Ferreira e Amado (2006), é a partir dos anos de 1990 que ela se expande de maneira mais significativa em organizações e estabelecimentos acadêmicos, tendo em vista: a multiplicação de seminários sobre o tema; a incorporação da técnica/método em programas de pós-graduação; e a articulação de pesquisadores nacionais com oralistas e programas de pesquisa estrangeiros de reconhecimento internacional.

Ainda que inicialmente houvesse uma concepção limitada à coleta de dados, a História Oral deu seus primeiros passos para se constituir uma metodologia

<sup>3</sup> Trata-se da pesquisa que resultou na dissertação intitulada Histórias Trans-Criadas: cuidado de si nas formas de (re)existir (MARINHO, 2018), apresentada à Faculdade de Educação (FE) da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), para a obtenção do título de mestre, e aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da UNICAMP, através do parecer nº 2.033.748 e CAAE 66953717.3.0000.5404.

investida de potência fora e dentro do Brasil. Meihy e Holanda (2013; 98-105) explicam que, nesse universo onde o código escrito goza de status oficial, trabalhar com história oral se tornou um grande desafio justamente pelas divergências acerca do seu lugar nas pesquisas. Ferreira e Amado (2006) analisaram como pesquisadores que trabalham com história oral consideram-na, identificando três principais formas: como técnica; como disciplina; e como metodologia.

Alguns autores, como William Roger (1986), entendem a história oral como um mero procedimento técnico de registro de entrevistas para uso como fonte de dados complementar a outros documentos. Geralmente, documentos escritos. Essa posição, que pode ser considerada a mais conservadora e limitada, é sustentada pela ideia de que a história oral carece de fundamentos filosóficos e conceituais que possam determiná-la como disciplina ou, até mesmo, metodologia. Os pesquisadores que trabalham nessa linha estão preocupados especificamente com a dimensão técnica das gravações, como o tipo de aparelhagem utilizada, o ato das transcrições e a guarda e conservação das entrevistas (FERREIRA e AMADO, 2006: XII).

Na perspectiva daqueles que consideram a história oral uma disciplina, importa-lhes não apenas as técnicas específicas de pesquisa, mas, também, os procedimentos considerados singulares e um conjunto próprio de conceitos. No entanto, é justamente no corpo teórico-conceitual que as contradições aparecem: bastante complexos e difusos, com alguns até contraditórios entre si. Outro problema no intento de torná-la uma disciplina consiste no risco de engessamento técnico-teórico e na sua limitação prática (FERREIRA e AMADO, 2006: XII-XIII).

Portanto, é enquanto metodologia que a história oral encontra maior aceitação entre os pesquisadores. Assim, não lhe cabe apenas cumprir uma função técnica ou procedimental, isentando-a de fundamentos; é considerada uma ponte entre a prática e a teoria, por isso não oferece respostas ou interpretações. Ela suscita questões! A teoria é complementar à História Oral e pode ser oriunda da filosofia, das ciências sociais, da antropologia, da psicologia etc. (FERREIRA e AMADO, 2006: XII-XIV).

## A História Oral de Vida

Apesar da coexistência de diferentes linhas e grupos de pesquisa sobre História Oral e das múltiplas possibilidades de se trabalhar com o método, minha pesquisa foi influenciada pelas experiências e orientações de autoras(es) vinculadas(os) ao Núcleo de Estudos em História Oral (NEHO), da Universidade de São Paulo (USP), como Meihy e Holanda (2013), Caldas (1999a; 1999b) e Guimarães (2011). Esta escolha teve como base dois aspectos principais: o da colaboração, possibilitando a intervenção do entrevistado na fase chamada de transcrição; e o da inclusão das narrativas em sua integralidade por considerá-las o elemento fundamental da pesquisa.

Meihy e Holanda (2013) apontam que a pesquisa em História Oral tem como marca e elemento fundante a subjetividade. Utilizada na realização da pesquisa que originou este artigo, uma de suas modalidades, a História Oral de Vida, consiste em entrevistas não estruturadas e livres de questionários preestabelecidos: trata-se “da narrativa da experiência de vida de uma pessoa” (MEIHY, 2005: 147) que é gravada por equipamentos eletrônicos, transcrita, textualizada e transcrita.

Para Guimarães (2011: 22), que realizou uma pesquisa com jovens militantes

da cidade de Campinas, é através de entrevistas livres, sem perguntas indutivas, o ponto de partida da História Oral de Vida enquanto metodologia de pesquisa.

Pela exigência de ocorrer o mais livremente possível, as entrevistas geralmente são longas, constituindo histórias de acordo com a vontade e as condições de cada colaborador. Essa forma de se fazer facilita compreender os sentidos das experiências vividas pelos entrevistados em suas contradições, fantasias, afirmações e desejos. (MEIHY, 1994: 4)

No decorrer do processo de elaboração da pesquisa que originou este artigo, a escolha por apenas dois colaboradores foi considerada suficiente para que as narrativas pudessem ser mais bem exploradas e seus objetivos atingidos. Ou seja: uma vez que a atenção esteve voltada para as versões singulares dos acontecimentos, foi na subjetividade – no modo como cada sujeito apreendeu determinadas questões e que em determinado momento contou sobre elas – que se garantiu “às narrativas decorrentes da memória um corpo original e diverso dos documentos convencionais”, produzindo um sentido diferente de “qualquer matéria que se classifique nos rigores dos métodos probatórios absolutos” (MEIHY e HOLANDA, 2013: 34).

A pesquisa em História Oral não tem finalidade comprobatória – talvez sua posição mais definitiva seja afirmar a inexistência de verdades absolutas –, mas requer certo rigor ético quanto ao processo e demanda planejamento. Meihy e Holanda (2013: 29) destacam que a iniciativa planejada é ponto de partida para qualquer projeto de pesquisa e ponderam: “como empreendimento de trabalho que implica busca, o projeto é provisório”. Além disso, a busca pela espontaneidade no momento narrativo não abstém o pesquisador e sua pesquisa de intencionalidade: a entrevista só ocorre porque há um projeto com um tema que dá sentido à sua ocorrência.

Considerando, portanto, que a trajetória dos sujeitos é inevitavelmente marcada por processos culturais e históricos, a interlocução com o pesquisador é fundamental para a compreensão da relação cultura-subjetividade presente na narrativa, sempre à luz do tema mobilizador.

Guimarães (2011: 22-23), citando Leite (2008: 71-2), explica que “toda entrevista de História Oral de Vida é recortada por um ou mais temas específicos trazidos pelo pesquisador, seja através da pergunta de corte, como propõe Meihy, seja pela própria definição das etapas do projeto”. Meihy e Holanda (2013, p. 29) apresentam as seis principais etapas para realização da pesquisa em História Oral:

- 1 – elaboração do projeto;
- 2 – gravação;
- 3 – estabelecimento do documento escrito e sua seriação;
- 4 – sua eventual análise;
- 5 – arquivamento; e
- 6 – devolução social.

Todas as etapas são importantes e exigem rigor ético do pesquisador. No entanto, as etapas 3 e 4 são as que mais demandam sensibilidade do oralista por contemplar a passagem do oral para o escrito, aumentando a influência do pesquisador sobre as narrativas. Nestas etapas, Meihy (2005: 195-203) orienta que o pesquisador faça três processos básicos para o tratamento do material: a transcrição das gravações; a textualização das entrevistas; e a transcrição das narrativas, o que considere como o momento mais desafiador da pesquisa que originou este artigo.

A transcrição é a última fase dos trabalhos com as entrevistas. Nela,

buscamos (re)criar em um novo texto a atmosfera do momento narrativo. E isso não é possível de se fazer apenas com a reprodução gráfica de cada uma das palavras. A transcrição é uma fase que requer certa teatralização do que foi contado, buscando levar ao leitor o sentido da narrativa e o conjunto de sensações e emoções vividas no contato entre orador, oralista e o contexto em que se desenvolveu a entrevista. “O fazer do novo texto permite que se pense a entrevista como algo ficcional e, sem constrangimento, se aceita esta condição no lugar de uma cientificidade que seria mais postiça”. (MEIHY, 1991: 30-1)

De acordo com Meihy e Holanda (2013: 137),

depois de exaustivamente trabalhado em todas as suas etapas, até chegar à transcrição, a entrevista deve voltar ao narrador/entrevistado para que ele se reconheça nela, faça durante o ato de conferência a validação que lhe garanta reconhecimento de si mesmo.

Uma vez finalizado esse processo, ou seja, tendo as transcrições legitimadas pelos entrevistados após algumas solicitações de alterações estéticas e de inclusão e reorganização de falas, considere o trabalho concluído. Só então solicitei a assinatura dos colaboradores no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) – ou Carta de Autorização e Uso das Entrevistas, conforme proposto por Meihy e Holanda (2013: 148-153) –, momento em que a autorização para utilização e publicação das entrevistas foi oficializada.

Diferente do que ocorre na maioria das pesquisas que utilizam fontes orais, em que a assinatura no TCLE ocorre antes da finalização do tratamento das entrevistas, a assinatura ao final das transcrições ocorreu como forma de garantir não somente a concessão da gravação da entrevista, mas a legitimidade de todo o processo até sua transcrição. Neste documento constou, ainda, a permissão para uso ou não do nome social. Caso a(o) entrevistada(o) preferisse preservar o nome social, foi colocado à disposição o uso de nome fictício, também à escolha da(o) colaboradora(or), o que não ocorreu. Os colaboradores optaram pela manutenção de seus nomes, reforçando a percepção de que eles se reconheceram nas transcrições.

## **O tema, a escolha da comunidade de destino e a implicação do pesquisador**

Medos, assujeitamentos, resistências, sofrimentos e prazeres compõem com outros afetos sentidos que ainda não foram nomeados. Minha memória, em sua singularidade e movimento, traz à tona uma inquietação constante com o corpo, um olhar duvidoso para a pele, no formato e movimento do braço, das pernas, do quadril, no olhar para o espelho, em busca das marcas que imprimem o gênero, das características necessárias à masculinidade tão requisitada por aqueles que apontavam seu distanciamento.

A apresentação deste pequeno fragmento performatiza algo da minha própria história e aparece para sustentar a ideia de que não há neutralidade e tampouco um distanciamento capaz de promover a isenção do pesquisador na relação com quem e com aquilo que se pesquisa. Refiro-me à implicação que nos coloca no campo e em campo.

A implicação não tem a ver simplesmente com engajamento, motivação ou comprometimento com a pesquisa e os colaboradores. É claro que esses elementos são também fundamentais e contribuem para uma boa experiência. Mas, a implicação está para além disso: diz respeito às “instituições que nos

atravessam”<sup>4</sup> (ROMAGNOLI, 2014: 47).

O meu interesse em contribuir acadêmica e profissionalmente com as necessidades da população LGBTQIA+<sup>5</sup> apareceu durante a graduação, a partir do contato com as ideias de pensadores considerados pós-estruturalistas, como Michel Foucault, Gilles Deleuze e Félix Guattari. Mas, foi no exercício da profissão que se consolidou a proposta de pesquisar histórias de mulheres e homens transexuais.

Logo após a graduação, ingressei no serviço público como psicólogo e atuei em diferentes dispositivos do Sistema Único de Saúde (SUS) de uma cidade de médio porte do interior do Estado de São Paulo. Eventualmente, as demandas de atenção e acompanhamento às especificidades de usuárias(os) LGBTQIA+ apareciam em Unidades Básicas de Saúde (UBS) e em serviços de Saúde Mental, como os Centros de Atenção Psicossocial (CAPS). No entanto, foi no Centro de Testagem e Aconselhamento (CTA), que organizava o programa de IST/AIDS<sup>6</sup> do município, o lugar em que tive contato cotidiano com as demandas desse público, principalmente das travestis e das mulheres e homens transexuais que buscavam, direta ou indiretamente, assistência ao processo transexualizador<sup>7</sup>. Minha percepção sobre o acesso desta população às políticas públicas ultrapassava os muros daquele estabelecimento: a obrigatoriedade do reconhecimento do nome social através de seu uso em documentos oficiais, como em prontuários, atestados e cartões, e ao dirigir-se verbalmente às pessoas travestis e transexuais, por exemplo, era desconhecida pela maioria dos profissionais e gestores da época.

Os CTAs, assim como outros serviços responsáveis por programas governamentais de prevenção às IST/AIDS, foram reconhecidos como um dos palcos fundamentais, sobretudo na década de 1990, para articulação dos primeiros grupos de ativismo brasileiro propriamente LGBTQIA+. E, ainda hoje, em muitas cidades brasileiras, estes serviços funcionam como dispositivo articulador na emergência de lutas, como no caso do município em que atuei como psicólogo.

No entanto, é justamente por esse lugar de referência constituído sobre questões LGBTQIA+, que, não raro, os CTAs acabam se tornando um dos poucos serviços – em muitos lugares, os únicos – que oferecem atenção e cuidado a toda uma população marginalizada no campo da saúde. O que é bem problemático quando tratamos de uma rede de serviços de uma política pública, pois reproduz a exclusão que as pessoas travestis e transexuais vivem também em outros campos da vida. Por exemplo: quando demandas de psicoterapia, de hormonização, de aplicação de testes rápidos e aconselhamentos sobre IST/AIDS, dentre outras que poderiam ser iniciadas ou orientadas a partir de outros serviços, são encaminhadas aos CTAs.

Apesar do público travesti e transexual ter conquistado alguns direitos básicos no SUS e em outras políticas públicas, como o uso do nome social e a

<sup>4</sup> Baremlitt (2002: 25-27; 136) explica que as instituições são “árvores de composições lógicas” e nelas estão contidos os códigos que regulam as atividades humanas e sociais, seja por força de lei ou por convenções culturais. Por exemplo: podemos falar da linguagem, da saúde, da educação, da família, do trabalho humano como instituições que exercem essa função de, através de código e saberes, indicar o que deve e/ou não dever ser, o que pode e/ou não pode fazer. Por isso, a implicação diz respeito ao atravessamento das inúmeras instituições sobre o nosso corpo no contato com as diferentes questões que nos afetam.

<sup>5</sup> Sigla que visa representar o conjunto de pessoas que se identificam lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, queers, intersexuais ou utilizam outras formas de identificação não convencionais e/ou preestabelecidas.

<sup>6</sup> A sigla IST significa Infecção Sexualmente Transmissível e AIDS é a sigla de *Acquired Immunodeficiency Syndrome*, que, na tradução do inglês para o português, significa Síndrome da Imunodeficiência Adquirida.

<sup>7</sup> O processo transexualizador foi reconhecido no Sistema Único de Saúde (SUS) a partir de duas normativas expedidas pelo Ministério da Saúde (MS): a Portaria GM/MS 1707, de 18/08/2008, e a Portaria SAS/MS 457, de 19/09/2008. Posteriormente, através de uma decisão judicial proferida em 13/07/2013, em favor de uma Ação Civil Pública, o Ministério da Saúde redefiniu e ampliou o Processo Transexualizador no SUS, através da Portaria GM/MS 2803, de 19/11/2013, visando garantir o acesso a todos os procedimentos de saúde necessários à “cirurgia de transgenitalização e à readequação sexual”.

cobertura do processo transexualizador instituídos através de portarias e decretos federais, na prática cotidiana eles são muito pouco difundidos e efetivados, dificultando o acesso. Nessa época, houve um investimento por parte do CTA do município em que atuei para que profissionais e gestores dos diversos serviços de saúde pudessem tomar conhecimento das medidas e que o atendimento fosse adequado aos direitos garantidos pela população travesti e transexual.

Por isso, no CTA recebíamos muito mais do que demandas objetivas por atendimentos de saúde, tornando-se também um espaço de convivência, trocas e afetos. Nesse período, rodas de conversas envolvendo as travestis, as pessoas transexuais e diferentes profissionais das redes de saúde, assistência social e educação foram iniciadas no intuito de acolher as demandas específicas desta população e inseri-las nas diferentes políticas públicas.

Quase sempre muito intensos e desestabilizadores, os depoimentos expressavam situações de violência e sofrimento, táticas de resistência e sentidos diversos presentes nos processos de afirmação identitária. Histórias com pouca visibilidade em espaços institucionais que balizam nossa vida cotidiana. Por isso, essa experiência resultou em uma pesquisa acadêmica que pudesse funcionar como mais um instrumento para favorecer a visibilidade dessas vozes, tornando mulheres e homens transexuais a comunidade de destino<sup>8</sup>.

Influenciada pela binaridade masculino-feminino que contém o gênero na formação das identidades sexuais, a pesquisa contou com apenas duas pessoas colaboradoras autoidentificadas: uma mulher transexual e um homem transexual. A adesão de cada um por uma destas identidades foi fundamental para que ocorresse o convite, uma vez que a intenção da pesquisa que originou este artigo foi explorar os processos de subjetivação que deram sentido às suas trajetórias de vida na relação com estas afirmações identitárias.

As entrevistas ocorreram em fevereiro de 2016, em local escolhido pelos colaboradores, a fim de se criar um ambiente agradável e favorecer a espontaneidade dos depoimentos. Yonara, a primeira entrevistada, sugeriu que nos encontrássemos no serviço de saúde onde ocorriam os atendimentos; Heitor, o segundo entrevistado, me recebeu em sua casa. Cada entrevista durou, em média, uma hora e quinze minutos.

## A experiência da pesquisa

Para Caldas (1999b), na pesquisa em História Oral “o processo inteiro é de diálogo e de transcrição”. Por isso, considero que desde a escolha do tema, que não está desvinculada dos afetos do próprio pesquisador, à escolha dos colaboradores e dos locais das entrevistas, ou seja, todos os contatos, procedimentos e relações estabelecidas durante o processo, produziram efeitos no resultado da referida pesquisa.

A escolha de locais para realização das entrevistas talvez seja uma das mais emblemáticas e que ainda demanda maiores elaborações. A experiência de ter realizado uma das entrevistas em meu local de trabalho e a outra na casa do colaborador produziu algumas reflexões acerca da influência dos diferentes ambientes na forma como aconteceram as narrativas.

É importante ressaltar que, antes da ocorrência da pesquisa, o papel social que desempenhei na relação com Yonara e Heitor foi o de psicólogo. E esta

<sup>8</sup> De acordo com Meihy (2005: 53-7), “comunidade de destino é aquilo que identifica pessoas, os motivos, os traços que as reúnem em características afins”, podendo se tratar de uma vila, um grupo religioso, um movimento social, dentre outros. No caso da pesquisa que originou este artigo, a comunidade de destino é a população transexual.

relação entre um psicólogo de um serviço público de saúde e uma(um) usuária(o) deste mesmo serviço modula, em certa medida, as ações, o modo de falar, as expectativas de si e do outro. Isso foi nitidamente percebido no início da entrevista realizada em meu ambiente de trabalho, com Yonara, como se estivéssemos iniciando mais um atendimento daquele serviço. No entanto, a retomada do motivo daquela entrevista, reapresentando o tema da pesquisa, e a utilização do gravador foram elementos que produziram a diferença no campo.

Inicialmente, percebi que o gravador causou certo desconforto, fazendo com que buscássemos um novo modo de nos comunicarmos. Para iniciar os relatos, a colaboradora sugeriu que lhe fossem dirigidas perguntas. Assim, ao longo da entrevista, as perguntas foram cedendo lugar ao diálogo mais imediato e a uma posição mais afirmativa da entrevistada.

Por outro lado, a segunda entrevista, realizada na casa do colaborador, iniciou com maior tranquilidade. Percebi que o ambiente, mais especificamente um banco no jardim do condomínio em que ele residia, com uma leve brisa e um clima agradável, nos acolheu. O gravador não realizou desconfortos iniciais, como na primeira entrevista, mas a circulação de outras pessoas pelo local, ainda que distantes, por vezes alterava a intensidade da conexão entre pesquisador e colaborador. No aspecto técnico do equipamento, foi possível perceber a diferença na qualidade das gravações, com maior presença de ruídos (vento, veículos, animais e outras vozes ao fundo) que dificultaram o processo de transcrição da entrevista.

A escolha dos lugares é fundamental para que haja uma boa entrevista, mas cada escolha implica também em valorizar e/ou priorizar elementos em detrimento de outros; assim como outros aspectos positivos e negativos só ocorrerão no momento ou depois da entrevista, sem que se possa controlá-los. No caso da pesquisa em questão, as escolhas levaram em consideração inúmeros fatores, dentre eles, a necessidade de um espaço reservado, o conforto, a acessibilidade, mas principalmente a preferência da pessoa entrevistada.

Durante o processo transcriativo das entrevistas, depois de transcritas e textualizadas, circulei por diversas formas de produção textual, sempre atento ao risco de reduzir histórias tão complexas, tão carregadas de afetos, com tantos paradoxos, rupturas e resistências, em simples significados registrados em papel, considerando o poder exercido por uma pesquisa acadêmica; mas, também, sem a pretensão de abarcar toda complexidade da experiência vivida e contada pelos colaboradores, apontando claramente os limites da pesquisa e do pesquisador.

Dessa forma, imerso em um jogo literário, busquei apresentar uma estética textual que permita ao leitor experienciar diferentes sentidos de uma história registrada em palavras, a partir do seu modo de entrada no meu modo de escrita. Ou seja: a dinâmica escolhida pelo leitor poderá provocar diferentes afirmações, quebras, rupturas, reiteraões, paradoxos, faltas. Um simulacro da própria condição da linguagem e sobretudo da existência humana. Afinal de contas, uma história pode ser contada e percebida de diversas formas; pode sugerir a reiteração de significados ou pode provocar sentidos diferentes.

No entanto, apesar da possibilidade de criar junto ao (con)texto do entrevistado, o oralista, desde o momento em que recebe a narrativa e nela atua através da transcrição, deve buscar apoio no conteúdo que o próprio sujeito lhe ofereceu, respeitando os sentidos e os afetos daquela história. Afinal, é a versão do colaborador que está em jogo.

## Considerações finais

O grande desafio proposto pela História Oral é superar o modo tradicional de se fazer pesquisa. Como uma metodologia que questiona a utilização de registros através de depoimentos para confirmar hipóteses predefinidas pelo pesquisador, sua prática sugere o que Caldas (1999b) chamou de “ação criativa”. É por isso que a História Oral é considerada uma proposta metodológica potente: nela habita a possibilidade de romper com a (re)produção de respostas que visam universalizar e generalizar, ampliando espaços na academia aos saberes produzidos em sua singularidade, saberes que se produzem nas infinitas experiências.

Mas, isso não quer dizer que a História Oral se ocupa de histórias individuais. Pelo contrário.

No exercício da pesquisa que originou este artigo, muitas das experiências contadas pelos colaboradores são transpassadas por histórias coletivas, de outras travestis e mulheres e homens transexuais. Por exemplo: os conflitos oriundos da exigência burocrática de explicitar, em documentos, o nome social e de registro; o sofrimento em decorrência da transgressão à norma e da transfobia; a arte de reexistir em contexto adverso ao corpo trans, mas comum ao corpo cisgênero. São questões que afetam uma “multidão de corpos”, como diriam Negri e Hardt (2005: 248); corpos que se cruzam na multidão, que se misturam, que “são como ondas do mar, em perene movimento e em perene e recíproca transformação” (NEGRI e HARDT, 2005: 248).

Mas, ao mesmo tempo, a história de cada um não pode ser contada da mesma forma e, tampouco, reduzida a um elemento da vida humana: a sexualidade e/ou o gênero, neste caso. Como cada um viveu a experiência de “ser” ou “torna-se” trans, as memórias, os afetos e a forma de dizer-se são singulares. Os valores, as crenças, os discursos reiterados, as dobras e fissuras são únicas, porém, não se constituem independentes, mas são produzidas na relação com o social.

Portanto, a narrativa como reconstrução do passado é flexível e os eventos narrados se dão à luz do vivido no presente. Tudo o que envolve e acontece no momento narrativo – o local; quem é o pesquisador e como ele se coloca; os sons; os objetos presentes; as interrupções; como o sujeito se sente naquele momento; e uma infinidade de coisas possíveis – implica no ato de contar. Além disso, a narrativa pode evocar, manifestar identidades e diferenças, confrontar relações de poder.

Na História Oral de Vida, por ser o pesquisador o responsável por tonalizar as experiências, é imprescindível que tanto a escuta quanto o registro das histórias ouvidas mantenham os narradores como personagens centrais de suas vidas contadas. E, apesar de reconhecer a desigualdade entre pesquisador e pesquisado – como bem lembra Larrosa (1996: 478), o fato do discurso ser “resultado de uma fabricação narrativa, isto é, de um conjunto de operações no discurso e com o discurso, essa fabricação não se faz sem violência” –, estive atento em todas as fases da pesquisa, conseguindo dialogar com os colaboradores e participando-os do processo.

Por isso, a posição do oralista é fundamental para a experiência narrativa do colaborador. Em última instância, no anseio de receber um relato, o pesquisador pode transformar o momento da entrevista em uma prática confessional. É aí que reside a diferença da História Oral para o pesquisador que lança mão desse recurso: ela deve ser uma prática libertadora para aquele que narra. Foucault (2006), ao tratar do cuidado de si, sugere uma vida de autoria de si mesmo, entendendo a escrita como uma estratégia prática na constituição de si, constituição

essa que está ligada a várias tecnologias do cultivo de si.

Enfim, sendo a memória “um suporte para as narrativas de história oral” (MEIHY, 2005: 62), considero que as lembranças dos narradores da pesquisa que deu origem a este artigo se tornaram vivas, tanto porque fazem parte do repertório inscrito no conjunto social das demais memórias, como também são vidas que ao serem narradas confirmam o presente e expõem as circunstâncias de vida que orientam suas histórias. Portanto, os textos transcritos ao resultarem, como pensa Caldas (1999a: 110), de uma “poética da experiência, clamam por uma poética da leitura e por uma poética da interpretação”.

Recebido em 31 de janeiro de 2021.

Aprovado em 7 de junho de 2021.

## Referências

- ALBERTI, Verena. *Manual de História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2005.
- AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.
- BAREMBLITT, Gregório. *Compêndio de Análise Institucional e outras correntes: teoria e prática*. Belo Horizonte: Instituto Feliz Guatarri, 2002.
- BENELLI, Silvio José. Problematizando a instituição pesquisa na universidade e nas práticas psicológicas: questões epistemológicas e éticas. *Rev. Psicol. UNESP*, 18 (especial): 88-120, 2019.
- CALDAS, Alberto Lins. *Oralidade, texto e história: para ler a história oral*. São Paulo: Loyola, 1999a.
- CALDAS, Alberto Lins. Transcrição em História Oral. *NEHO-História*, 1 (1): 71-79, 1999b.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- GARRIDO, Joan del Alcázar. As fontes orais na pesquisa histórica: uma contribuição ao debate. *ANPUH/Marco Zero*, 13 (26): 33-54, 1993.
- GUIMARÃES, Áurea M. *Vidas de Jovens Militantes*. Tese de Livre Docência. Educação, UNICAMP, 2011.
- LARROSA, Jorge. *La Experiencia de La Lectura: estudios sobre Literatura Y Formación*. Barcelona: Edital Laertes, 1996.

LEITE, Tarcísio de Arantes. O dilema da interferência na História Oral: novos problemas e novas respostas. *Oralidades: Revista de História Oral*, 2 (3): 65-82, 2008.

MARINHO, Alexandre Ceconello. *Histórias Trans-Criadas: cuidado de si nas formas de (re)existir*. Dissertação de Mestrado. Educação, UNICAMP, 2018.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; HOLANDA, Fabíola. *História oral: como fazer, como pensar*. São Paulo: Contexto, 2013.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de História Oral*. São Paulo: Loyola, 2005.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. Definindo História Oral e Memória. *Cadernos Ceru*, 5 (2): 52-60, 1994.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Canto de Morte Kaiowá: História Oral de Vida*. São Paulo: Loyola, 1991.

NEGRI, Toni; HARDT, Michael. *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

QUEIROZ, Maria Isaura de. *Variações sobre a técnica de gravador no registro de informação viva*. São Paulo: USP, 1983.

ROGER, William. Notes on history. *International Journal of Oral History*, 7 (1): 23-8, 1986.

PORTELLI, Alessandro. História oral e poder. *Mnemosine*, 6 (2): 2-13, 2010.

ROMAGNOLI, R. C. “O conceito de implicação e a pesquisa-intervenção institucionalista”. *Psicologia & Sociedade*, 26 (1): 44-52, 2014.

# ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

*A Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste  
recebe o ano inteiro, em*

**FLUXO CONTÍNUO,  
artigos livres,  
resenhas,  
ensaios fotográficos,  
dossiês (propostas).**

*Interessados na submissão de trabalhos e  
também em atuar como*

**pareceristas**

*podem realizar seus cadastros em*

<https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno>

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Mato Grosso

# Ética, pesquisa e sujeitos LGBTIA+<sup>1</sup>: reflexões sobre o lugar e o posicionamento de quem escreve

*Luiz Paulo Ribeiro*<sup>2</sup>  
*Isabella Campos Freitas D'Ávila*<sup>3</sup>  
*Mariana Esteves da Costa*<sup>4</sup>  
Universidade Federal de Minas Gerais

**Resumo:** Este ensaio apresenta uma apreensão sobre o que seria “ética em pesquisas com seres humanos” e objetiva questionar a posição de quem pesquisa de/com/para sujeitos subalternizados, no caso, sujeitos LGBTIA+. Essas indagações permitem maior aprofundamento a respeito da perspectiva do “lugar de fala” como ação ético-política e como postura acadêmica contrária a colonialidade. O ensaio problematiza o lugar ético do pesquisador, que pode ter outras identidades em relação aos seus sujeitos pesquisados.

**Palavras-chave:** ética; pesquisa; pessoas LGBTIA+; lugar de fala; colonialidade.

<sup>1</sup> Optamos em não utilizar a letra “Q” de Queer na sigla por entendermos que se trata de uma teoria sobre gênero e não de uma identidade ou sexualidade.

<sup>2</sup> Professor Adjunto A no Departamento de Ciências Aplicadas à Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais (DECAE/FaE/UFMG). Fez sua residência pós-doutoral estudando as correlações entre identidade e representações sociais. Possui doutorado em Educação: Conhecimento e Inclusão Social (FaE-UFMG), mestrado em Promoção da Saúde e Prevenção da Violência pela Faculdade de Medicina da Universidade Federal de Minas Gerais (FM-UFMG) e é graduado em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). Atualmente coordena as atividades do Grupo de Estudos sobre Representações Sociais (GERES).

<sup>3</sup> Mestranda na Faculdade de Educação de Minas Gerais, pós-graduada em Intervenção Psicossocial no Contexto de Políticas Públicas no Centro Universitário Una, graduação em Psicologia pelo Centro Universitário de Belo Horizonte - UniBH (2018). Líder no Núcleo de Orientação Psicopedagógica e Inclusão (NOPI) do Centro Universitário de Belo Horizonte (UniBH).

<sup>4</sup> Mestranda em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais. Atuou como auxiliar no projeto de implantação do Observatório de Ingresso e Permanência de Transexuais e Travestis nas instituições de ensino superior.

## **Ethical, research and LGBTIA+ individuals: reflections on standpoint, and the writer's position**

**Abstract:** This paper presents an apprehension about what would be “ethics in human research” in order to wonder the position of those who research from/with/to subaltern individuals, in this case, LGBTIA+ individuals. This question allows us to deepen the perspective of the “place of speech” as an ethical-political action as an academic stance contrary to coloniality. This paper problematizes the ethical position of the researcher who may have other identities in relation to his researched.

**Keywords:** ethics; research; LGBTIA+ individuals; place of speech; coloniality.

## **Ética, investigación y sujetos LGBTIA+: reflexiones sobre el lugar y la posición de quien escribe**

**Resumen:** Este texto presenta una aprehensión sobre lo que sería la ética en la investigación con seres humanos y tiene como objetivo cuestionar la posición de quienes investigan desde/con/para sujetos subordinados, en este caso, sujetos LGBTIA+. Estas indagaciones permiten una comprensión más profunda de la perspectiva del “lugar de enunciación” como una acción ético-política y como una postura académica frente a la colonialidad. El ensayo problematiza el lugar ético del investigador, que puede tener otras identidades en relación con sus sujetos investigados.

**Palabras clave:** ética; buscar; personas LGBTIA+; lugar de enunciación; colonialidad.

Como forma de iniciar esta discussão, acreditamos ser essencial nos localizarmos. Somos pesquisadoras e pesquisadores de temáticas relacionadas a sujeitos subalternizados, em especial, sujeitos que se identificam e/ou performam identidades não-heteroafetivas e não-cisgêneras. Não somos isolados, pertencemos a grupos de pesquisa sobre essa temática, que está em constante crescimento em matéria de estudos e pesquisadoras/pesquisadores (SILVA, 2018). Entretanto, em cada uma das pesquisas ou discussões acerca do tema, parece surgir um imbróglgio ético, que nos faz questionar nossas práticas investigativas, posição ética, capacidade e possibilidade de realizar tais ações investigativas sem reproduzir condutas colonizadoras. Este ensaio apresenta algumas reflexões acerca dessas indagações.

Como ponto de partida, questionamos as investigações e produções científicas realizadas por pessoas cis-heterossexuais que utilizam a população LGBTIA+ como objeto de pesquisa. Para tanto, tornou-se necessário pensar sobre a ética desses estudos, sobre como estruturar pesquisas de lugares sociais que não são ocupados por quem está pesquisando. Assim, indaga-se se uma pessoa heterossexual pode fazer pesquisas com pessoas não-heterossexuais e se as pessoas cisgêneras podem pesquisar pessoas transgêneras. Considerando que esses sujeitos estudados ocupam lugares historicamente invisibilizados, essas questões, que aparentemente podem encaminhar para uma resposta simples e rápida, merecem nossa atenção e discussão. Se a resposta é afirmativa, verificam-se diferentes indicações de uso de sujeitos, de uma certa superficialidade dos estudos ou de uma colonização dos saberes. Entretanto, se a resposta for negativa, tem-se como efeitos colaterais, por exemplo, a imposição de restrição à atividade de pesquisa e a supressão da importância de uma pluralidade de pessoas pesquisando as adversidades e obstáculos enfrentados pela população LGBTIA+.

A nosso ver, esse debate remete aos diferentes entendimentos sobre a ética em pesquisas. Qual o caminho correto a ser seguido? Ele existe? É possível pensar uma ética, para além das burocracias, para pesquisas sobre/com/de pessoas vulnerabilizadas e/ou subalternizadas na sociedade? Diante dessas questões, o objetivo do presente trabalho é contribuir para a discussão sobre a “utilização” de sujeitos subalternizados em pesquisas acadêmicas e propor questionamentos acerca da construção ética nos campos das pesquisas que, por vezes, não são construídas por indivíduos identitariamente semelhantes aos sujeitos contemplados no objetivo das pesquisas.

Para tanto, o texto divide-se em duas partes. A primeira refere-se a um resgate teórico-conceitual sobre a ética em pesquisas com seres humanos, que, embora seja um tema amplamente difundido na academia brasileira, ainda apresenta espaço para questionamentos, principalmente diante de uma perspectiva dos estudos sobre subalternidade, do ponto de vista dos sujeitos pesquisados, pelo lugar que ocupam. A segunda parte do ensaio, por sua vez, busca aprofundar esse debate diante de uma categoria específica de produções acadêmico-científicas: os estudos sobre sujeitos LGBTIA+, em especial, o campo da ética em pesquisas com esses sujeitos. O objetivo não é fazer a defesa de um método ou buscar uma “verdade universal”, mas instigar pesquisadores e pesquisadoras à construção de produções mais conscientes, de forma a reconhecer privilégios e rejeitar uma cultura de “utilização” dos sujeitos subalternizados de forma indiscriminada, como mero objeto de pesquisa.

## Ética e pesquisa

A ética está relacionada ao estudo da moral, dos valores e do comportamento humano. Ao longo da história, a ética foi interpretada e conceituada por diferentes visões políticas e filosóficas. Fundamentalmente, está ligada à noção de virtude e aos valores voltados para o bem social e sempre foi pensada dentro de uma lógica do agir humano, sendo frequentemente usada como instrumento para direcionar as ações científicas por meio de princípios humanos. Na visão dos Sofistas, a ética era entendida como algo relativo e estava centrada no saber do ser humano. Para Sócrates, o conhecimento sobre o ser humano é moral. Já para os Estoicos e Epicuristas, a moral não poderia ser definida na relação com a Polis, e sim com o Universo. No Marxismo, por sua vez, há o rompimento e a crítica dos valores morais do passado, visando à transformação da sociedade.

Atualmente, a ética na pesquisa em ciências humanas exerce um importante papel para que as pessoas envolvidas na pesquisa sejam resguardadas em seus direitos básicos. A título de exemplificação, a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), através de uma das Comissões do Conselho Nacional de Saúde – ligada ao Ministério da Saúde, e criada pela Resolução CNS 196/1996 – tem a função de elaborar e implementar normas e diretrizes regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos, tanto para as pesquisas biomédicas quanto para as pesquisas de Ciências Humanas, Sociais e Sociais Aplicadas (ANPED, 2019). Assim, aos sujeitos da pesquisa ficam resguardados, por exemplo, os direitos ao anonimato, a informação clara e transparente à respeito da pesquisa e de sua forma de contribuição no trabalho a ser desenvolvido, a autorização prévia para o devido uso de imagens e narrativas, dentre outros.

Entretanto, entendemos que a ética como criação e construção humana representa mais do que uma simples ferramenta para que se estabeleçam regras de realização de pesquisas científicas com seres humanos. Ela deve perpassar a prática das(os) educadoras(es) e pesquisadoras(es), no sentido de que o trabalho dessas(es) seja, em si, carregado de valores que visam à mudança social e o bem-estar humano.

Segundo Terezinha Azerêdo Rios (2006), a necessidade da ética na pesquisa vai muito além das questões práticas, as quais são submetidas aos conselhos especializados na área. A visão crítica de uma pesquisadora ou pesquisador também está relacionada a questões do campo da ética, e esta deve ser utilizada como instrumento da própria investigação, ou seja, com o intuito de guiar as pesquisas. Dessa forma, será possível que a produção acadêmico-científica possa efetivamente contribuir para a construção de um conhecimento que promova verdadeiro retorno e democratização do saber à sociedade.

A palavra “ética”, ainda com Rios (2006), muitas vezes é usada de forma esvaziada de sentido, sem “significado autêntico ou histórico” (RIOS, 2006: 81). Esse problema gera produções sem compromisso com o bem-estar social que, por vezes, não auxilia os sujeitos-contemplados nos estudos a saírem da subalternidade e invisibilidade. Ela deve perpassar toda a prática das(os) educadoras(es) e pesquisadoras(es), no sentido de que seu trabalho seja, em si, carregado de valores que visam à mudança social e o bem-estar humano.

A ética e a moral são dois conceitos vistos muitas vezes como sinônimos, mas, embora as duas palavras tragam em sua etimologia o mesmo significado, apresentam conceitos diferentes. Para Rios (2006), essa distinção ocorre na diferenciação daquilo que é natural (necessidade) em relação ao que costumamos fazer

a partir das nossas necessidades e a como nos habituamos e construímos conceitos sobre as coisas. Dentro dessa ideia, a autora define a moral como “o conjunto de valores, normas e prescrições que orientam as ações e as reações dos indivíduos e grupos na sociedade” (RIOS, 2006: 81).

Com isso, podemos pensar que muitos elementos que consideramos naturais na sociedade, na verdade, são questões que foram socializadas dessa forma ao longo do tempo, até passarem a ser vistas como naturais, morais. É a partir dessa naturalização de comportamentos e conceitos que julgamos as práticas e ações dos indivíduos e grupos sociais. Além disso, Rios (2006) defende a similaridade entre a moral e política, ao dizer que o nosso comportamento também carrega consigo um posicionamento político, mesmo que isso não aconteça de forma racional. Nos posicionamos diante daquilo que acontece e organiza a sociedade, e, ao fazermos isso, baseamo-nos em valores morais.

Porém, nem tudo que fazemos é orientado por algo que nos é imposto, sendo que “nossa ação terá tanto mais significado quanto mais a realizarmos não apenas porque somos obrigados pelos outros, mas porque julgamos efetivamente adequado o que é proposto” (RIOS, 2006: 81). Para a autora, a ética guarda relação com uma visão de mundo crítica, e esta pode ser utilizada para investigar um objeto de maneira mais profunda, a fim de que a “a cortina” da moral seja ultrapassada, mesmo que de forma diminuta, para que seja possível pensar a realidade. Isso não significa que o trabalho do pesquisador ou pesquisadora será destituído de valores morais e políticos ou completamente neutro, significa que aquilo que se busca conhecer não estará turvado por visões morais naturalizadas, pois “ao olhar a realidade, temos o vício de julgar que nosso ângulo é, se não o único, pelo menos o melhor” (RIOS, 2006: 82).

Ainda na visão de Rios (2006), o fazer ciência possui uma estreita relação com um gesto de humanidade, pois, por meio da ciência, repensamos como vivemos, elaboramos tecnologias que contribuem para a qualidade de vida, (re) elaboramos o nosso modo de viver e de nos relacionar. Nesse sentido, a pesquisa traz consigo o compromisso social de se voltar para aqueles que são sujeitos dela, assumindo, portanto, uma responsabilidade ética.

## Ética, violência e colonização

Carlos Skliar (2003), ao refletir sobre a mudança que todos pensam estar ligada à Educação e sobre o desejo de modificar a sociedade, afirma que as transformações não se ocupam verdadeiramente do outro, no sentido de se pensar a relação que os sujeitos têm com a alteridade. Na verdade, elaboramos essas alterações tendo como referência nós mesmos, motivo pelo qual pode-se dizer que as referidas mudanças servem apenas para aqueles que as pensam, e não para o próximo. Isso nos faz conjecturar que o desejo e as ações de transformar a sociedade podem, de alguma forma, remeter aos aspectos de uma colonização salvadora ou de uma violência epistêmica (SPIVAK, 2010).

Não temos, nunca, compreendido o outro. O temos, sim, massacrado, assimilado, ignorado, excluído e incluído, e, por isso, para negar a nossa invenção do outro, preferimos hoje afirmar que estamos frente a frente com um novo sujeito. (SKLIAR, 2003: 39)

Ao fazer tal afirmação, Skliar (2003) defende que o outro, como um novo sujeito, na verdade, é uma invenção nossa, um reflexo daquilo que acreditamos, projetamos e queremos que o outro seja. No entanto, para uma efetiva

transformação, deveríamos voltar o olhar para nós mesmos.

Quanto ao uso das expressões “colonização salvadora” e “violência epistêmica”, fazemos referência à obra de Gayatri Spivak (2010), *Pode o subalterno falar?* Spivak, que contesta a autoridade intelectual eurocentrada, branca e masculina (SILVA, 2018), manifesta sua preocupação no sentido de não nos deixarmos levar pelo conto de “homens brancos salvando mulheres de pele escura de homens de pele escura” (SILVA, 2018: 122). Em outras palavras, a autora expressa seu receio de que as ações éticas expressas na produção do conhecimento não sejam tentativas de salvação dos sujeitos vulnerabilizados. Nesse sentido, é preciso levar em consideração que quem produz conhecimento está comumente inserido em grupos e contextos que se relacionam fortemente com as causas das vulnerabilidades vivenciadas por esses/essas indivíduos/indivíduas em situação de risco. Assim, as pesquisas construídas sob a égide e ótica do colonizador implantam e conduzem tais sujeitos a um caminho que é escolhido e conduzido por quem pesquisa. E que, conseqüentemente, acaba por colonizar e alienar, a seu próprio modo, reforçando a subalternidade e desconsiderando as histórias do outro e sua heterogeneidade.

É a partir dessas inquietações que encaminhamos a discussão sobre a temática da ética de se questionar como investigar sem assumir um papel de colonizador ou procurar a salvação dos sujeitos-objetos. Lembramos que Spivak (2010) faz uma crítica a autores que não reconhecem o seu lugar de soberano. Ao falar sobre as minorias, a autora traz à tona a difícil tarefa de desafiar discursos hegemônicos e nossas próprias crenças como produtores de conhecimento. Spivak reconhece a cumplicidade, inclusive dela própria, do reconhecimento do lugar do teórico que produz sobre os grupos subalternizados. Segundo a escritora, não se deve falar pelos subalternizados e, sim, criar espaços para que eles possam ser ouvidos. Embora sua reflexão alcance maior complexidade do que descrito aqui, Spivak aponta um caminho interessante para o lugar do pesquisador ao falar sobre grupos minoritários, subalternizados ou vulnerabilizados. Seria uma forma de construir esses espaços através da compreensão do que tem sido chamado de “lugar de fala”?

Sobre esse tema, Djamila Ribeiro (2017), em seu livro “O que é lugar de fala?”, traz reflexões a respeito de quem pode falar e quais são as vozes legitimadas para tal. Isso porque alguns grupos possuem maior espaço de escuta do que outros. A academia, por exemplo, é um espaço no qual ficam evidentes essas diferenciações, afinal “quem possui o privilégio social possui o privilégio epistêmico, uma vez que o modelo valorizado e universal de ciência é branco” (RIBEIRO, 2017: 24). Além de branca, a ciência é também majoritariamente cisgênera, masculina e heterossexual. Como amostra disso, basta que se reflita sobre qual a primeira imagem ou ideia vêm à cabeça quando lemos os textos acadêmicos cuja referência é dada apenas por meio de sobrenomes. É uma visualização de um homem ou uma mulher? É uma pessoa preta ou branca? Arriscamos dizer que a imagem mental é de um pesquisador homem, cisgênero, branco.

O padrão de ciência é formulado a partir da experiência dos colonizadores europeus e foi naturalizado como algo posto, constituindo uma homogeneização da sociedade, e dessa forma, ignorando as diferenças entre grupos sociais, constituindo-se o padrão de vida europeu como o único possível de ser vivido. Essa lógica acaba construindo um cenário distorcido da realidade, apagando e invisibilizando as vivências de sujeitos subalternizados, dividindo o mundo em uma dicotomia de Europa e “Não-Europa”, sendo a primeira civilizada e a segunda primitiva. Coloca-se a Europa como produtora de conhecimento e a “Não-

Europa” como objeto de estudo (QUIJANO, 2009). Esse cenário reflete-se nas ciências atuais, ao observarmos que a maioria dos estudos são referenciados em pesquisadores(as) eurocentrados(as).

Dessa forma, a colonização estende-se para além do momento histórico de dominação e exploração de terras, torna-se atual e naturalizada por grupos hegemônicos, correspondentes à figura do europeu: homens, brancos, cristãos, cisgêneros etc. Nesse caminho, uma parcela da descolonização do conhecimento envolve o reconhecimento das identidades sociais, especialmente as subalternizadas. Entretanto, a lógica colonizadora tende a limitar as problemáticas sociais vivenciadas por grupos subalternizados, classificando-as como experiências individuais retirando, assim, a responsabilidade dos grupos dominantes e fortalecendo um discurso discriminatório e excludente (QUIJANO, 2009; RIBEIRO, 2017). Dessa forma,

As experiências desses grupos localizados socialmente de forma hierarquizada e não humanizada fazem com que as produções intelectuais, saberes e vozes sejam tratados de modo igualmente subalternizado, além das condições sociais os manterem num lugar silenciado estruturalmente. (RIBEIRO, 2017: 63)

Reconhecer a estrutura social como constituída por relações de dominação e exploração é essencial para que seja possível construir novas possibilidades de se fazer pesquisa. Essa é a ideia principal defendida neste texto. Não nos ocuparemos em apontar uma maneira certa ou única de se adotar uma postura ética na pesquisa com sujeitos LGBTI. Procuramos neste texto reconhecer que a pesquisa reproduz opressões e é preciso pensar novas possibilidades e novos caminhos. Contudo, não descartamos nem mesmo a possibilidade de reproduzir no presente ensaio, de alguma forma, o discurso colonizador, uma vez que o próprio lugar de soberano torna a reflexão limitada. Afinal, nos localizamos socialmente em quadros que estabelecem hierarquizações e que agem através do trabalho, da raça e do gênero (QUIJANO, 2009)<sup>5</sup>.

Quando se classificam os grupos a partir dessas identidades coletivas, estamos falando de localização social, ou locus social. Essa posição social estabelece relações diretas com as classificações sociais determinadas pela colonialidade do poder, as quais colocam alguns grupos em lugares de maior privilégio, com níveis de acessos diferentes e graus de suscetibilidade às violências e opressões em diferentes patamares em relação a outras categorias. Porém,

por mais que pessoas pertencentes a grupos privilegiados sejam conscientes e combatam arduamente as opressões, elas não deixarão de ser beneficiadas, estruturalmente falando, pelas opressões que infligem a outros grupos. O que estamos questionando é a legitimidade que é conferida a quem pertence ao grupo localizado no poder. (RIBEIRO, 2017: 68)

Destarte, reconhecer sua própria localização social, reconhecer os privilégios que tal lugar lhe proporciona torna-se então imprescindível para se fazer pesquisa. Porém, é um movimento que desorganiza a norma hegemônica e é comum que seja visto de forma agressiva, inapropriada ou parcial (RIBEIRO, 2017). É também frequente que grupos hegemônicos critiquem as falas de grupos socialmente subalternizados, dizendo que se trata de militância exagerada e que não há neutralidade na fala. Sobre isso, é importante refutar a noção de neutralidade e reconhecer de onde se fala, para então pensar em falar ou teorizar sobre os lugares de subalternidade.

<sup>5</sup> Quijano (2009) não insere a sexualidade na sua discussão, mas apostamos que esta também estabelece hierarquizações sociais e estabelece relações de subalternização entre os sujeitos.

Djamila Ribeiro (2017) postula então o conceito de “lugar de fala”, utilizado hoje em dia no senso comum, muitas vezes de forma errônea e precipitada. Porém, sua ideia principal, já mencionada nos parágrafos anteriores é a de que, existem lugares sociais diversos (lôcus social) e estes lugares apresentam falas diferentes sobre um determinado tema, incluindo temas os quais não são os vivenciados por quem fala. Como é o caso de uma pessoa branca ao falar sobre o racismo vivido por pessoas pretas. É possível e necessário de ser feito, desde que essa pessoa que fala considere de onde vem, quais são os seus privilégios sociais, raciais, econômicos e de gênero. Ou seja, não existem impedimentos de fala de localizações que não lhe pertença, todos temos lugar de fala – podemos falar – sobre qualquer assunto, sendo importante evidenciar de onde, socialmente, essa fala é enunciada.

O conceito de “lugar de fala” está em construção e tem berço nas lutas e movimentos sociais, mas tal aspecto não inviabiliza seu uso e importância acadêmica, pois justamente por poder ser entendido como uma premissa fenomenológica é que o conceito deve ser considerado como instrumento que, ao mesmo tempo em que reivindica a fala daqueles sujeitos subalternizados diante de suas próprias lutas, serve para repensarmos as produções científicas acadêmicas como forma de exclusão.

Na busca por um espaço mais diverso na pesquisa, o conceito de lugar de fala tem relação, tanto ética, quanto epistemológica. Embora sejam diferentes, eles se correlacionam no que se refere a produção científica, já que a exclusão de determinados sujeitos também é a exclusão dos saberes e relações desses sujeitos com um determinado objeto.

### **Ética em pesquisas com/de/para pessoas LGBTIA+**

Ultrapassada a discussão sobre a ética, a colonialidade do saber e o lugar de fala, nos debruçamos sobre a análise da ética em pesquisas com/de/para pessoas lésbicas, gays, bissexuais, transgêneros, intersexuais, etc. (LGBTIA+).

Quando tratamos dessas pesquisas, estamos nos preocupando com um campo de estudos que envolve diferentes formas de encarar a não-cisheteronormatividade. Primeiramente, para compreender o que são pesquisas “com/de/para” é preciso entender que o olhar sobre essas investigações pode partir de alguns lugares distintos: a) pesquisas com a população LGBTIA+ podem ou não ser feitas por pessoas que se identificam com essas identidades, orientações sexuais e performatividades; b) pesquisas feitas para a população LGBTIA+ podem ser informacionais, instrutivas e envolver políticas públicas ou de governo e; c) pesquisas da população LGBTIA+ englobam a parcela de estudos de dentro dessas identidades, performatividades e orientações sexuais e encaminham para uma potencialidade representativa. É importante ainda destacar que o esforço sempre deve ser no sentido de que exista e seja ampliado o acesso dos sujeitos não-cishéteros a toda estrutura de pesquisa acadêmica, a fim de que estes grupos possam e efetivamente ocupem frentes de pesquisas em outros assuntos e áreas para além das discussões sobre suas identidades.

A realidade das pessoas LGBTIA+ no Brasil é marcada por preconceito e discriminação. Segundo a ONG Transgender Europe (2020), o Brasil é o país que mais mata pessoas LGBTIA+ no mundo. De acordo com análise realizada no período de outubro de 2019 a setembro de 2020, das 350 pessoas transgêneras mortas em 75 países, 44% eram do Brasil. No mesmo sentido, o relatório divulgado pelo Grupo Gay da Bahia (OLIVEIRA e MOTT, 2020) evidenciou que 329 pessoas

LGBTIA+ foram mortas de maneira violenta no Brasil no ano de 2019, sendo 297 homicídios e 32 suicídios. Cabe dizer que os dados podem ser ainda maiores, devido a subnotificação das mortes por LGBTfobia. Bruna G. Benevides e Sayonara Nogueira (2019) alertam no relatório anual da ANTRA a respeito da subnotificação das mortes de pessoas trans. Tal fato demonstra a necessidade de políticas públicas e pesquisas voltadas a população LGBTIA+, com a finalidade de combater a discriminação e o preconceito (BENEVIDES e NOGUEIRA 2019).

A intolerância, a marginalização e a violência vivenciadas pela população LGBTIA+ marcam a trajetória educacional dessas pessoas desde a escola até o Ensino Superior. Na escola, a homofobia e transfobia aparecem de forma evidente, praticadas por todo corpo educacional (ABRAMOVAY, CUNHA E CALAF, 2009). Tal prática culmina naquilo que Berenice Bento (2011) chama de “expulsão”, o que evidencia a impossibilidade de se considerar a saída de jovens LGBTIA+ da escola como evasão, visto que muitos e muitas saem da escola em virtude de práticas discriminatórias. O mesmo processo ocorre no Ensino Superior, no qual, de acordo com pesquisa desenvolvida por Rodrigo Pires-Moretti (et. al., 2019), 60% das alunas e alunos de uma universidade pública apresentaram pensamentos transfóbicos e homofóbicos e uma alta incidência de preconceitos velados. “O espaço universitário produz e reproduz discursos, valores e práticas cis-heteronormativas e é regulado por ações que são praticadas sutilmente a partir de constrangimentos, rejeições ou exclusões” (SANTOS e D’ÁVILA, 2020: 160). Assim, para pessoas transgêneros e travestis, o preconceito torna-se algo explícito, possível de se perceber através do corpo, que fere a norma cisgênero de maneira visível. Os efeitos disso podem ser percebidos através da narrativa:

Mas enquanto estava colocada no aspecto da cisgeneridade, eu tive acessos. Passei pela academia, passei pelo trabalho formal e transitei socialmente durante muito tempo. Mas a partir do momento em que externei minha transexualidade, a minha transgeneridade, eu fui vetada. (SANTOS e D’ÁVILA, 2020: 154)

Cumpramos ressaltar que a trajetória da ciência em torno da transgeneridade é marcada pela imposição da norma cis. A partir da década de 50, houve um movimento de patologização da transexualidade que colocava a necessidade de cirurgia como única alternativa para pessoas identificadas por médicos como trans. Houve também a teoria psicanalítica que identificava pessoas trans dentro do campo das psicoses, ou no espaço entre as neuroses e psicoses. Ciências construídas por homens, cis e brancos, fortaleceram a noção de uma normalidade, baseada no padrão de suas próprias vidas (NERI e SAMPAIO, 2019).

A busca por inserir algumas identidades em um lugar de anormalidade também ocorreu com a homossexualidade. Nesse ponto, é importante dividir a homossexualidade feminina da masculina. Isso porque a realidade de lésbicas é marcada principalmente pelo viés da invisibilidade, do não-reconhecimento de seus relacionamentos afetivos. A imperceptibilidade das vidas lésbicas ocorre até mesmo no contexto do movimento LGBTIA+ e do movimento feminista heterossexual, o que faz com que essa realidade estabeleça situações de vulnerabilidade e omissão de garantia de direitos básicos, como saúde (RICH e VALLE, 2010; REIS e LOPES, 2020).

De uma forma geral, as violências direcionadas às pessoas trans e à população LGBTIA+ como um todo trazem a necessidade da inclusão, nas pautas sociais e políticas, de questões de direitos básicos, que são cotidianamente violados, tais como o uso de nome social, o direito à retificação do nome, uso de banheiros de acordo com o gênero com o qual se identifica, adoção de filhas(os), casamento e,

de forma mais extrema, o direito à vida<sup>6</sup>. Para conquistar tais direitos, a população LGBTIA+ precisou se unir e construir um movimento social forte para que então se materializassem algumas políticas públicas que buscassem garantir seus direitos (LIMA, 2017). Nesse caminho, as pesquisas científicas buscam, de certa forma, reforçar toda a trajetória construída pelos movimentos sociais, denunciar falhas na consolidação da cidadania LGBTI e contribuir para a transformação social.

Entretanto, o deslocamento das identidades LGBTIA+ para o lugar de desvio político, social, moral e religioso deve-se à cisheteronormatividade, que institucionaliza e legitima a heterossexualidade e a cisgeneridade como natural (COHEN, 1997). Esse caminho é construído na ciência, muitas vezes, de forma silenciosa, ao se afirmar uma neutralidade e objetividade na construção de teorias e metodologias. A ciência perceptível e hegemônica reflete valores de apenas um grupo social: homens, brancos, cisgênero e heterossexuais (GROSSI, 1998). Assim, partindo da urgência da dissolução da compreensão hegemônica sobre gênero e sexualidade e o que foi discutido neste trabalho sobre colonialidade nas pesquisas, qual seria o melhor caminho para que a pesquisa não seja apenas um reflexo da subalternização imposta a esses sujeitos? O olhar sobre pessoas LGBTIA+ a partir da perspectiva do homem, branco, cis, hétero impõe uma perspectiva colonizadora, e, nessa lógica, ocasiona a deslegitimação dos saberes da população colonizada (QUIJANO, 2009).

Entendemos que a ausência de discussão sobre cisheteronormatividade e seus desdobramentos pode ser vista como uma maneira de omitir o impacto desta sobre a sociedade, principalmente em virtude do receio da perda de privilégios, o que reforça o status de “salvador” que é conferido às pessoas que discutem subalternidade e suas vicissitudes, mantendo a ideia da superioridade.

Neste escrito, trabalhamos com a hipótese de que é preciso assumir que somos racistas, transfóbicos, homofóbicos etc., uma vez que essas posturas são estruturadas na espinha dorsal da sociedade capitalista. Assumir esse posicionamento é romper com a linha de pensamento enganosa de que não somos preconceituosos(as) e reconhecer uma falha estrutural, social e própria de cada um e de todos. É nesse caminho de reconhecimento de falhas que se torna possível tornar-se partidária(o) de um movimento, por direitos das pessoas trans, mesmo não sendo uma pessoa trans. No mesmo aspecto, Angela Davis (2016) nos ensina que é preciso ir além de não ser racista: é necessário ser antirracista. Nesse sentido, é preciso pensar no movimento contrário a qualquer subalternização de identidades, é preciso ser contrário a qualquer tipo de discriminação, mesmo que não se reconheça como pertencente a minorias. Torna-se ético e respeitoso, portanto, reconhecer que, estruturalmente, somos racistas, transfóbicos(os), sexistas etc., que não nos reconhecemos em algumas dessas identidades e que nos localizamos socialmente com muitos privilégios.

Ao realizar pesquisas de grupos minoritários, é preciso sempre pensar a partir de uma desobediência epistêmica, como assinalado por Mignolo (2008). É necessário reconhecer que fomos programados para responder sempre pela lógica epistêmica colonial e, a partir disso, precisamos aprender a exercitar e desenvolver um pensamento decolonial, que nega e desobedece à lógica normativa.

Ao considerar o local de onde se fala antes de manifestar-se, é possível reconhecer que se torna impossível conjecturar algo sobre vivências de lugares sociais que não se ocupa sobre o impacto das diversas formas de violências na vida de

<sup>6</sup> De acordo com a ANTRA (BENEVIDES, 2019), a expectativa de vida de pessoas trans no Brasil é de 35 anos, praticamente a metade da população cisgênero, que é de 75 anos, de acordo com o IBGE.

cada pessoa. Apenas quem experiencia tais agressões e opressões consegue efetiva e propriamente oferecer uma visão sobre tais realidades.

No entanto, talvez seja possível falar sobre a estrutura que se estabelece e ocasiona tais violências. Como exemplo, “uma travesti negra pode não se sentir representada por um homem branco cis, mas esse homem branco cis pode teorizar sobre a realidade das pessoas trans e travestis a partir do lugar que ele ocupa.” (RIBEIRO, 2017: 84). Dessa forma, também seria ético ter sempre em mente o lugar que se ocupa, enquanto classe, raça, gênero e sexualidade, ao escrever para que, dessa forma, tornemo-nos conscientes e para que esteja presente na escrita os nossos lugares e pontos de vista na produção das opressões. Assim, quando temos em mente o lugar que ocupamos, temos também a noção dos privilégios que possuímos. Claro, é importante também ter a noção de que tornar os privilégios conscientes não altera a realidade, mas talvez possibilite reflexões sobre os nossos posicionamentos e as nossas responsabilidades.

Para o questionamento sobre investigadores que produzem estudos com sujeitos subalternizados, devemos reconhecer que há aqui um lugar de disputa de reconhecimento. É necessário que tenhamos em vista que identidades e sexualidades divergentes da norma são construídas sob a mesma égide que as identidades e sexualidades cis-heteronormativas, cabendo a todos a desconstrução dessas normas a partir do seu “lugar de fala”. Se entendemos que a sexualidade e a identidade não são algo exclusivo do campo biológico, mas que seguem normas e princípios sociais e culturais, a cisgeneridade e heterossexualidade, assim como as identidades dissidentes, inevitavelmente terão de passar pelos campos do cultural e do social (BENTO, 2008). É importante ressaltar que não estamos afirmando que a construção das identidades e sexualidades normativas não perpassa a subalternização. Ao contrário, estamos refletindo sobre como a normatização de uma única identidade afeta a todos em níveis diferentes, fato que torna necessária a desconstrução dessas normas por todos os sujeitos, inclusive como reconhecimento da sua responsabilidade sobre a opressão.

Nesse sentido, o universo da pesquisa pode ocupar um importante lugar na desconstrução daquilo que subalterniza. É necessário ser contrário àquilo que oprime, no caso, ser anti-cis-heteronormativo. Assim, refletir sobre os problemas causados pela normalização de identidades e sexualidades, bem como questionar as normas, podem ser caminhos para se fazer pesquisa respeitando o próprio “lugar de fala”, problematizando a normatividade e a soberania, ao invés de falar pelo subalternizado.

Por meio da pesquisa é possível lutar contra o estabelecimento de identidades socialmente estruturadas como hegemônicas, as quais não vemos como naturais. O pesquisador deve ir contra essa naturalização munido de uma postura ética, questionando a norma. Para tanto, essa postura necessita compreender a ética para além dos conceitos do termo que remontam à Grécia Antiga. A construção epistêmica eurocentrada foi importante e tal fato não deve ser negado. Porém, é preciso pensar para além dela. Por isso, a ética a ser considerada é uma ética que problematiza as compreensões estruturadas como moral e que, dessa forma, articule uma crítica aos padrões desenvolvidos socialmente.

Jaqueline Gomes de Jesus (2016), ao manifestar que a universidade não é o único espaço de conhecimento, afirma que não vê “problema algum que uma estudiosa, um estudioso branco da universidade, pesquise, pense, sobre as pessoas negras, desde que ele não subestime o que a gente está falando sobre nós” e ainda que “as pessoas trans também são humanas” e podem falar por si (JESUS, 2016: 232-1). Para a autora, o grande desafio é “reconhecer o papel importante,

relevante, das universidades para a produção de conhecimentos/saber, mas deixar de pensar que só produz conhecimento/saber nas universidades”:

(...) essa Universidade da qual estamos falando tem uma herança eurocêntrica e que, necessariamente, é uma herança de genocídio dos povos indígenas e de usurpação dos povos africanos; é uma herança que deu o nome de “negros” e “negras” aos africanos, genericamente; concedeu o nome de ‘travestis’ para travestis; de ‘transexuais’ para as transexuais e a gente pega esses nomes e refaz todos esses conceitos. (JESUS, 2016: 222)

Assim, é também ético que o pesquisador reconheça as ressignificações trazidas pelos sujeitos subalternizados como forma de descolonização. Considerar que esses sujeitos produzem saber fora do espaço da universidade, que esses conhecimentos devem ser legitimados e serem tomados como referência para o estudo da subalternidade, da cis-heteronormatividade ou da estrutura opressora no geral. Reconhecer esses saberes é, portanto, uma prática decolonial e ética.

## Considerações Finais

Finalizamos este ensaio com a estranha sensação de que queríamos, na verdade, defender e justificar nossas pesquisas. Entretanto, a nossa intenção desde o início não foi essa: não queremos justificar nossas pesquisas, mas tratar dos caminhos que encontramos para tentar suplantando questões éticas que nos foram colocadas durante nosso percurso acadêmico. Isso não quer dizer que estamos no caminho certo, mas que nos disponibilizamos para discutir, repensar, aparar e fazer de nós mesmos pessoas menos opressoras. Temos em mente que nos reconhecermos como opressores-detentores de privilégios e optar eticamente por repensar nossas práticas são escolhas por não contribuir com a subalternização de sujeitos e suas histórias de vida.

O que podemos fazer na pesquisa é compartilhar o sentido que atribuímos às experiências e aos pensamentos e o que queremos construir a partir disso. Podemos, então, repensar e ressignificar o que nos foi imposto, mudar a maneira de nos relacionar com isso e estabelecer a nossa pertença singular neste mundo. Afinal, só quem repensa a norma imposta pode tomar a posição de modificar ou conservar o lugar ao qual pertence. Desse modo, o questionar, embora possa estar direcionado ao passado e às concepções já construídas socialmente, acaba por ser pressuposto de uma ação que não se isenta de sua responsabilidade pelo mundo.

O espaço da ética é o espaço do humano, pois pensar a nossa conduta na pesquisa como reflexo de contexto histórico e cultural no qual estamos inseridos é repensar nossa própria pesquisa e voltar-se a ela com um outro olhar. Precisamos que a academia continue fazendo pesquisas sobre a subalternização de sujeitos, ocupando-se com questões éticas, visando a transformação da sociedade para que pessoas subalternizadas e invisibilizadas, sejam elas lésbicas, gays, bissexuais, transgêneras e intersexuais, também possam ocupar espaços acadêmicos, não só para pesquisar sobre suas identidades, performatividades e orientações, mas qualquer outra área de seu interesse.

Acreditamos no argumento defendido por Almeida (2010), segundo o qual “não se pode falar pelo subalterno, mas pode-se trabalhar ‘contra’ a subalternidade criando espaços nos quais o subalterno possa se articular e, como consequência, possa também ser ouvido” (ALMEIDA, 2010: 16-17).

Seguimos entendendo que carregamos em nossos aportes teóricos uma visão etnocêntrica por meio da consagração de autores que nos servem de base para a discussão de diferentes temas. O “Epistemicídio” dentro das universidades/

pesquisas impede que o conhecimento e visão de mundo de sujeitos subalternizados não sejam valorizados.

A violência epistêmica não acontece apenas quando LGBTIA+ ocupam uma pequena parcela nas universidades, mas também quando seus conhecimentos são julgados como inferiores, ignorando que seus saberes contribuem para a efetiva transformação da sociedade.

*Recebido em 28 de janeiro de 2021.*

*Aprovado em 29 de abril de 2021.*

## Referências

ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. “Prefácio: apresentando Spivak”. In.: SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. pp. 7-21.

ANPEd, Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação. *Ética e pesquisa em Educação: subsídios*. Rio de Janeiro: ANPEd, 2019.

BENEVIDES, B. G.; NOGUEIRA, S. N. B. *DOSSIÊ assassinatos e violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2019*. São Paulo: Expressão Popular, ANTRA, IBTE, 2019. Disponível em: <https://antrabrasil.files.wordpress.com/2020/01/dossic3aa-dos-assassinatos-e-da-violc3aancia-contra-pessoas-trans-em-2019.pdf>

BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Editora Garamond Universitária, 2008.

BRITZMAN, D. “Curiosidade, sexualidade e currículo”. In: LOURO, G. L. (org.). *O corpo educado*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

COHEN, C. J. Punks, Bulldaggers, and Welfare Queens: The Radical Potential Of Queer? *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 3 (1): 437–465, 1997.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

GROSSI, M. P. Identidade de gênero e sexualidade. *Antropologia em Primeira Mão*, 24 (1): 1–14, 1998.

JESUS, Jaqueline Gomes de. “As guerras de pensamento não ocorrerão nas universidades”. In: COLLING, Leandro (org.). *Dissidências sexuais e de gênero*. Salvador: EDUFBA, 2016. pp. 217-232.

LOURO, G. L. *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte:

Autêntica, 2000.

MIGNOLO, W. Desobediência epistêmica. *Cadernos de Letras da UFF*, 34 (1): 287-324, 2008.

OLIVEIRA, J. M.; MOTT, L. *Grupo Gay da Bahia: Mortes Violentas de LGBTQ+ no Brasil 2019, 2020*. Disponível em: <https://grupogaydabahia.com.br/relatorios-anuais-de-morte-de-lgbti/>

REIS, Kamylla; LOPES, Moisés. Visibilidade lésbica: existência como resistência. *Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 7 (14): 249-264, 2020.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. *Bagoas*, 5 (1): 17-44, 2010.

RIOS, Terezinha Azeredo. A ética na pesquisa e a epistemologia do pesquisador. *Psicologia em Revista*, 19 (1): 80-86, 2006.

SILVA, Leandro Soares da. O subalterno pede licença para falar. *Periódicus: Revista de Estudos Indisciplinares em Gêneros e Sexualidades*, 9 (1): 328-344, 2018.

SKLIAR, Carlos. A educação e a pergunta pelos outros: diferença, alteridade, diversidade e os outros “outros”. *Ponto de Vista*, 5 (1): 37-49, 2003.

SPIVAK, G. C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TGEU. *Transgender Europe: Actualización TMM: Día de la Memoria Trans 2020*. Disponível: [https://transrespect.org/en/map/trans-murder-monitoring/?submap=tmm\\_2019](https://transrespect.org/en/map/trans-murder-monitoring/?submap=tmm_2019). Acesso em: 18/01/2020

# Diálogos (im)pertinentes de uma ética em pesquisa: apostas e conexões teóricas insurgentes em um saber implicado

**Rogério Melo**<sup>1</sup>

Universidade Estadual Paulista

**Bárbara Cossetin Costa Beber Brunini**<sup>2</sup>

Universidade Estadual de Maringá

**Fernando Silva Teixeira-Filho**<sup>3</sup>

Universidade Estadual Paulista

**Murilo dos Santos Moscheta**<sup>4</sup>

Universidade Estadual de Maringá

**Resumo:** Somos continuamente desafiadas/os a problematizar nossa recusa a inovar e enfrentar os lugares hegemônicos da produção de conhecimento. Porém, é preciso realizar este enfrentamento para reconhecermos o emaranhado de vozes e corpos que, de maneira coletiva e colaborativa, acionam outros gestos de implicações éticas/políticas/estéticas de se saber-fazer pesquisa. Assim, partindo das contribuições de teóricas/os feministas e queers, presentes em duas pesquisas de doutoramento, propomos conectar dois métodos: a cartografia e a pesquisa narrativa. Esperamos com isso, inspirar rupturas e subversões do status quo conceitual cisheteronormativo, eurocêntrico e colonial que, nem sempre, dão conta de nomear experiências vividas durante o processo de realização da pesquisa.

**Palavras-chave:** feminismos; queers; cartografia; pesquisa narrativa.

<sup>1</sup> Doutorando e bolsista CAPES em Psicologia na Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho/UNESP. Mestre em Psicologia e Sociedade pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita-Filho/UNESP.

<sup>2</sup> Doutoranda em Psicologia na Universidade Estadual de Maringá. Mestre em Psicologia e Sociedade pela Universidade Estadual Júlio de Mesquita-Filho/UNESP.

<sup>3</sup> Livre Docente em Psicologia e Docente do Curso de Pós-Graduação em Psicologia - UNESP/Assis-SP.

<sup>4</sup> Doutor em Psicologia e Docente no Programa de Pós-Graduação da Universidade Estadual de Maringá/UEM.

## **(Im) pertinent dialogues of an ethics in research: insurgent theoretical bets and connections in an embodied / a represented know-how**

**Abstract:** Contemporaneity challenges us, continuously, to venture into the movements of problematization and friction of silences and refusals of other possibilities of production of knowledge that deflagrate the hegemonic places of production of knowledge, thus, recognizing the tangle of voices and bodies that collectively and collaboratively, trigger other gestures with ethical/political/aesthetic implications of knowing how to do research. Therefore, this essay intends in the dialogue /alliance between feminist theories and queer studies, both present in two doctoral researches, to venture into the theoretical-methodological connection of cartography with narrative research, to inspire clues and other proposals, of im/possible ruptures and subversions of the cis-heteronormative, Eurocentric and colonial status quo, in the face of the insurgent voices of the precarious and subordinate bodies of the present-future.

**Keywords:** feminisms; queers; cartography; narrative research.

## **Diálogos (im) pertinentes de una ética en investigación: Apuestas teóricas insurgentes y conexiones en un saber hacer incorporado**

**Resumen:** La contemporaneidad nos desafía, continuamente, a incursionar en los movimientos de problematización y fricción de silencios y rechazos de otras posibilidades de producción de conocimiento que desencadenan los lugares hegemónicos de producción de conocimiento, reconociendo así la maraña de voces y cuerpos que colectivamente y colaborativamente, desencadenan otros gestos con implicaciones éticas / políticas / estéticas de saber investigar. Así que, este ensayo propone en el diálogo / alianza entre teorías feministas y estudios queer, presentes en dos investigaciones de doctorado, incursionar en la conexión teórico-metodológica de la cartografía con la investigación narrativa, inspirar pistas y otras propuestas, de caminos im/posibles de rupturas y subversiones del statu quo cisheteronormativo, eurocéntrico y colonial, frente a las voces insurgentes de los cuerpos precarios y subordinados del presente-futuro.

**Palabras clave:** feminismos; queers; cartografía; investigación narrativa.

**E**ste artigo emerge das inquietações despertadas nos autores dessa produção no desenvolvimento de suas pesquisas de doutoramento, ambas em processo de execução, no campo dos estudos feministas e estudos queers, trajetórias que, aos poucos, estão sendo construídas no fazer em Psicologia e pensadas como ação política, compromisso ético e vivencial dos pesquisadores.

Uma delas está vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá (UEM) no estado do Paraná, a nível de doutorado e tem como objetivo cartografar narrativas de mulheres docentes que se enunciam feministas e suas práticas descolonizadas na formação em Psicologia. A outra, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Estadual “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP-Assis/SP), também a nível de doutorado, esta, se propõe a cartografar narrativas de homens-cis que se nomeiam e/ou se expressam a partir de corpos queers no cenário brasileiro.

As pesquisas se ancoram nas produções feministas e queers, e se constituem em um plano de experimentação no qual a e o pesquisador está implicada/o, bem como nos termos da relação de produção de conhecimento que se fazem ao longo do próprio processo de pesquisadores. Por isso, torna-se necessário criar formas de narrar e cartografar tais trajetórias, seus movimentos e desenhos, suas materialidades e (des)conexões, uma vez que, o modo de propor uma pesquisa dessa natureza, não deve se confundir com a ilusão da aplicação de um método, mas, outrossim, deve permitir aos leitores a apreensão de uma construção situada, construída no entremeio da vida das/os colaboradoras da pesquisa e dos próprios pesquisadores.

Desse modo, nos diálogos entre ambas as pesquisas, buscamos assumir o compromisso ético quando nos apresentamos como cartógrafos, na tentativa de não falarmos pelo outro, mas com o outro, colaboradoras dessas pesquisas; um ato de reconto enquanto posicionamento político apresentado no trajeto repleto de possíveis desvios e sempre inacabado. Na cartografia, metodologia utilizada nas duas pesquisas, os olhares não são aqueles que se debruçam sobre o objeto para interpretar ou investigar, ele se constrói com e na pesquisa. Assim, participa da criação coletiva dos territórios por onde somos tensionados, sugerindo a invenção de novas expressões antes inexistentes no modo de estar e agir, transformando a paisagem subjetiva.

Torna-se ferramenta implicada em privilegiar vozes e experiências não-autorizadas, as quais, por vezes, “hackeando os tímpanos da escuta científica para fazer passar, por eles, ruídos até então ignorados” (MOMBAÇA, 2016: 345), sendo fato que a produção de conhecimento não é e nunca foi desinteressada.

É nessa encruzilhada que nos colocamos e nos encontramos, forçando o pensamento a não generalizar e muito menos interpretar, buscando brechas para inventar estratégias que, minimamente, rompam com a lógica dominante da própria produção de conhecimento. Investimos em uma experimentação compatível com a problemática que nos mobiliza, concordando que o ato de cartografar pressupõe a escuta de certas narratividades, imersas em territórios onde a vida já está acontecendo, independente da produção científica, exigindo um processo de aprendizado do próprio cartógrafo e entendendo a pesquisa como

um processo de criação coletiva.

Diante do exposto até aqui, ousamos ensaiar pistas de outras posturas éticas/políticas/estéticas; éticas por estarem socialmente comprometidas, traduzindo a implicação da pesquisa com os sujeitos que escolhem participar dela; políticas na medida que se engajam com as perspectivas de vidas dialogadas durante as pesquisas e expressam a responsividade dos pesquisadores perante o outro; e estética, ao contemplar as sensibilidades que estranham o instituído, as formas infinitas de estar, aquelas que reconhecem sua potência criativa.

A pesquisa cartográfica e narrativa não podem estar desarticuladas de tal postura, mesmo porque, se apresentam como decisão que nos implica enquanto pesquisadores. Tal implicação, nos posiciona ao lado das experiências vividas e evita os perigos do falar sobre, cultiva nosso posicionamento de estar com as vivências narradas e não sobre elas. São modos de fazer pesquisa que possibilita pensarmos outras formas de expressões de existência, para além das representações (ética); que implica-se com o compromisso da defesa de toda forma de vida, enquanto valor maior (política) e, que reconheçam a possibilidade de criação e instauração da alteridade nos/pelos transbordamentos da própria expressão agenciada nos acontecimentos e movimentos da/na experiência de ser vivente (estética).

O imbricamento entre os territórios de pesquisa, o procedimento, a posição política que assumimos enquanto psicólogas/os, agenciam nossa territorialização enquanto cartógrafas/os, que se afetam ao experimentar e fazer-se com estes encontros. Sueli Rolnik (2016: 2), caracteriza o cartógrafo como aquele:

O que ele quer é participar, embarcar na constituição de territórios existenciais, constituição de realidade. Implicitamente, é óbvio que, pelo menos em seus momentos mais felizes, ele não teme o movimento. Deixa seu corpo vibrar todas as frequências possíveis e fica inventando posições a partir das quais essas vibrações encontrem sons, canais de passagem, carona para a existencialização. Ele aceita a vida e se entrega. De corpo e língua. Restaria saber quais são os procedimentos do cartógrafo. Ora, estes tampouco importam, pois ele sabe que deve “inventá-los” em função daquilo que pede o contexto em que se encontra. Por isso ele não segue nenhuma espécie de protocolo normalizado.

Neste processo de se avizinhar e habitar o campo, as pesquisas aqui apresentadas, estão se deparando com espaços de multiplicidades de lutas, militâncias, modos de estar no mundo, o que comprova a expressividade afetiva e afetantes das mesmas. Experiências performáticas em sua força de manter visível às realidades que compõem tais cenários e fazem emergir as linhas presentes nas narrativas dessas cartografias.

Assim, para a iminência do plano criativo de escrita destas pesquisas, foi necessário apresentar a dupla natureza da cartografia, pesquisa-intervenção, que indica esta metodologia como prática de construção de um plano coletivo de forças, geralmente ignorado por perspectivas tradicionais de conhecimento ainda dominantes, estruturadas por problemas, objetos ou sujeitos as quais desconsideram suas coexistências no plano de forças que os produzem, restrito aos contornos formais da sua construção.

A cartografia exige mais que uma atitude analítica ou descritiva, trata-se de mostrar que todo campo de pesquisa/observação emerge de nossa implicação com estes territórios e sujeitos, constituem um fazer recíproco, constituintes de um coletivo que inaugura outras formas de realidades.

## **Abandonando os manuais e apostando em outras companhias: interlocuções possíveis entre a cartografia e pesquisa narrativa**

Quando nossos corpos são tensionados para o exercício de outros possíveis, inclusive na pesquisa, nos vemos instigados a pensar em formatos de pesquisas-interventivas, ou seja, pesquisas que ultrapassam as instruções teóricas e transportam a vida às ações de militância, de reconhecimento de diferenças, por acreditar na potência de linhas de vizinhança enlaçadas à postura ética e política entre as teorias feministas e os estudos queers, uma vez que “a escolha de um método não é apenas uma questão epistemológica, mas também ética e política” (KASTRUP e PASSOS, 2013: 403).

Tal exercício, se fez presente em uma das pesquisas citadas nesse artigo, pesquisa essa que, ao acompanhar as experiências de homens-cis que se expressam e/ou se nomeiam enquanto corpos queers no cenário brasileiro, investiu nas contribuições que a interlocução entre a dimensão processual da cartografia e os Estudos e Perspectivas Queer propiciam para elaboração/acontecimento de “[...] novas linguagens em função daquilo que pede o contexto em que se encontra” (SILVA, 2018: 39), para assim, apresentar experiências de vidas nas suas intensidades e singularidades, indo contra lógicas interpretativas que favorecem, por vezes, que tais experimentações e vivências dissidentes ainda permaneçam como corpos não permitidos a ocupação de alguns espaços.

Com esse intuito e partindo da percepção de que os fenômenos/paisagens psicossociais se desenham em direções múltiplas e em constante movimento e mutação, correu-se os riscos de apostar no campo das sensibilidades agenciadas nos (des)encontros das vidas que se colocam sempre em processo e sintonia com o intempestivo, com as instabilidades, aberturas, acasos, incertezas, etc. E isso, sem dúvida, exigiu certa ampliação das estratégias de pesquisa, suscitando meios de ativar outras percepções para recepção do desconhecido, do que poderia se apresentar nos entre-lugares dos modos de subjetivação dos colaboradores protagonistas da referida pesquisa cartográfica. Pois, a cartografia possibilita acompanhar os processos em uma indissociabilidade entre a transformação e o conhecimento, tanto do pesquisador/analista, quanto das realidades, mediante uma perspectiva de pesquisa-intervenção que se faz sem distanciamento e que se encontra “[...] mergulhada na experiência coletiva em que tudo e todos são implicados” (PASSOS e BARROS, 2015: 19).

É a criação de outras estéticas de pesquisa, de “partilha do sensível” que vai se materializando em suas processualidades e movimentos, (re)construindo-se ao mesmo momento que vão acontecendo; por isso, não se pauta em relações de semelhanças e nem tampouco identitárias, muito menos tem a pretensão de desvelar o que já estaria posto como realidade preexistente.

Assim, ao acompanhar as experiências de homens-cis que se nomeiam e/ou se expressam enquanto corpos queers no contexto brasileiro, tal pesquisa ao reconhecer que o comum partilhado por eles se atenha ao termo queer e/ou os Estudos e Perspectivas Queer, as experiências vivenciadas por cada participante em relação ao queer e de como o queer atravessou e, ainda atravessa sua história de vida, singular, processual... acontecimento inédito, por isso, não pode/deve ser encapsulado em categorias e/ou em modelos prontos e interpretações generalistas. As experiências trazidas nas vozes contestatórias dos relatos dos participantes da referida pesquisa, provocaram o deslocamento do corpo de cartografa/o para instalar-se na dimensão do sensível, ou seja, no campo dos

afetos e da sensibilidade, em tentativa de dar língua ao campo de afetações que pediam passagem no seu encontro com o inesperado e inédito que emergiram nesse aventurar-se que o campo propicia ao ser habitado e transitado enquanto processo.

Logo, analisando a dimensão processual da pesquisa cartográfica, Kastrup e Barros (2015) advertem sobre a necessidade de refletirmos sobre os sentidos do termo processo, isto é, lembrando o que este pode assumir quando remete à ideia de processamento. Ele evoca a concepção de conhecimento advindo da teoria da informação e praticada como coleta, análise de informações e regras de um certo método. Assim, ele se difere do termo processualidade, quando a pesquisa tem como objetivo a investigação de processos de subjetivação sempre em trânsito e incompletos.

De acordo com as teóricas, os processos da pesquisa geralmente já se encontram em curso, já possuem história anterior à chegada da/o pesquisador/a exigindo que os passos da pesquisa não sejam programados pelos problemas pensados, mas sim por movimentos constantes do próprio plano dos acontecimentos. Cada passo é sucedido pela processualidade dos dados produzidos (não coletados) durante a viagem da pesquisa-intervenção da/o cartógrafa/o, compartilhada com as pessoas que surgiram nos caminhos percorridos.

A cartografia prefere nomear estes territórios não de campos, mas de planos de pesquisa, o que desestabiliza a própria noção de campo modulado por seus limites e resistências. Acolhe o conceito de transversalidade proposto por Guattari (1964) para problematizar estes limites na defesa de processos que acontecem pelas frestas das formas, aqueles que impulsionam a criação e oportunizam a comunicação entre os participantes da pesquisa. Desta forma, acompanham o traçado dos encontros que ocorrem não apenas de modo vertical e horizontal, mas também transversal, dando consistência ao entre, a cartografia do intermediário, abandonando os manuais em suas fórmulas/forma/fôrma.

Assim, o imbricamento entre os territórios de pesquisa, o procedimento, a posição política que assumimos enquanto pesquisadoras (es) agenciam nossa territorialização enquanto cartógrafas/os, sujeitos que se afetam ao experimentar e fazer-se com/nestes encontros da ordem do acontecimento/afetação, efetivando sua cartografia enquanto estratégia de exercício sensível ao conceito de coletivo como plano efetivo da experiência do conhecer/fazer.

Doravante, a pesquisa cartográfica foi e é um experimentar, tanto no processo de pesquisar como no seu registro, pois os mesmos são agenciados por fluxos que “ora secam, ora congelam ou transbordam, ora se conjugam ou se afastam” (DELEUZE e PARNET, 1998: 60), que ao operar na tecedura dos acontecimentos, a cartografia não coleta dados a serem analisados – no sentido de interpretá-los – acompanha redes coletivas de sensibilidades, traços e/ou linhas que compõem esse mesmo plano na sua transversalidade e atualização (PASSOS e DO EIRADO, 2009).

Neste sentido, para a/o pesquisadora/o cartógrafa/o, não faz sentido seguir apenas trajetos dados previamente pela ciência, ou apenas coletar histórias. Fazemo-nos personagens destas contações de histórias vividas e visíveis (nem sempre) e compartilhamos os espaços que podem ser habitados por todas/os participantes, apresentando a pesquisa sempre como inacabada, o que possibilita sentidos alternativos para sua escrita por meio da ativação e ressignificação de nossas múltiplas experiências.

Nessa ótica, servimo-nos do recurso de relatos de histórias de vidas produzidas pelo manejo cartográfico de entrevistas, que se tornaram ao longo do pro-

cesso, ferramentas/meios de acompanhar as marcas das experiências cotidianas de corpos de homens-cis que se percebem e/ou se nomeiam enquanto queers. Entrevistas estas que possibilitaram colocar em discussão às formas como o outro é constituído e percebido, onde a “diferença deixaria de estar ausente para estar presente: fazendo sentido, assombrando e desestabilizando o sujeito” (LOURO, 2001: 550); de maneira a friccionar os silenciamentos e recusas de outras possibilidades de produção de saberes que deflagram os lugares hegemônicos cisheteronormativos da produção de conhecimento, reconhecendo assim, o emaranhado de corpos e vozes que de maneira colaborativa e coletiva, acionam e provocam implicações éticas/políticas/estéticas de se saber-fazer pesquisa.

Assim, o que é possível à cartografia é acompanhar e problematizar os efeitos dos dispositivos e seus processos e modos de produção de subjetividades, o cruzamento e o embaralhar de suas linhas de subjetivação para a construção de um plano coletivo de forças. É vislumbrar, é experimentar locais que abrem mundos onde o desejo e a potência podem circular, que aumentam a possibilidade de bons encontros e impeçam a esterilização de modos de viver construídos por matrizes prescritivas e automatizadas que fazem a vida acontecer com potência diminuta (SPINOZA, 2009).

O mapa está aberto, ele “[...] adquire consistência suficiente para revirar uma situação” (GUATTARI apud DELEUZE, 1997: 76), gera redes afetivas de conexão no interrupto projeto de invenção de nós mesmos e extrapola a materialidade da ciência hegemônica. Tentando corroborar com saberes e diálogos que propõem outras maneiras de pensar o fazer pesquisa, seguimos na tentativa de construção de pontes, conexões e bricolagens necessárias.

### **Narrativas: um convite às maneiras de misturar-se com alteridades e suas diferenciações**

A narrativa como método transporta a pesquisadora/o à descentramentos, retira o objetivo da linha reta e sugere a sensação do escapar por entre as regras o cronograma aparentemente estruturado, enriquece a experiência no mundo e aciona os fluxos de vida que ganham força nas audições perfiladas como um plano de imanência. A escolha pela metodologia cartográfica/narrativa, altera os mapas que orientam formas de vida e inventa imagens artísticas onde todo viver é pulsátil, performático e provisório, atravessa a materialidade finita dos corpos em relação para produzir conexões e experimentar encontros.

Por não estarem abertas à comprovação ou ao julgamento, tais narrativas são consideradas representações do mundo, expressam a verdade de quem conta, seu contexto e localização, vivencial, teórica e geográfica. Estas experimentações foram vivenciadas na produção da outra pesquisa citada por este artigo, interessada em escutar narrativas de mulheres docentes que se enunciam feministas em instituições universitárias privadas e públicas de diferentes estados brasileiros e suas práticas no ensino, pesquisa e extensão.

Nos encontros da pesquisa, as colaboradoras narram sobre como negociam seu estar docentes feministas, oferecem linhas, língua e ato as experiências vivenciadas no ensino, na pesquisa e extensão da formação em Psicologia. Mulheres interpretando suas vidas, utilizando-se de enorme potencial transformador para reinventar seus diferentes modos de estar no mundo, recriar-se mulher na e fora do espaço acadêmico. São corpos cênicos que amplificam sua voz e seu fazer, criando estratégias para tornar-se conectados entre si, desestabilizam,

desterritorializam e vazam as molduras impostas às suas vidas, também na proposta de ações docentes feministas na formação em Psicologia.

A abundância de afetos que surgem durante a escuta das narrativas em uma pesquisa que se compromete a ouvir as experiências de mulheres docentes de Psicologia que se enunciam feministas, comprova nossa única certeza, escrever também é resistir. É desviar das pistas descritas em um projeto de pesquisa e hesitar diante as sequências de um grupo de objetivos pré-estipulados. A/o cartógrafa/o não só coleta histórias, é também personagem destas contações e disponibiliza espaços que podem ser preenchidos por todas colaboradoras/es, apresentando a pesquisa como inacabada, o que possibilita sentidos alternativos para sua escrita através da ativação e ressignificação de suas próprias experiências.

O processo de ir ao encontro dessas mulheres foi realizado, em um primeiro momento, buscando nomes de prováveis docentes de Psicologia que se enunciam feministas nos nossos contatos profissionais e afetivos, também, em diversos eventos e sites onde estas mulheres assim se apresentam e através dos quais poderíamos anunciar a pesquisa e convidá-las a participar. Inicialmente, foi assim que aconteceu, mas a intimidade que emergia a cada telefonema, a cada recado deixado em e-mails, ou mensagens em outras redes sociais, aumentavam nosso desejo de procurar por todas e ampliava as paisagens que surgiam inéditas àquelas que nos eram tão familiares.

O projeto desta pesquisa foi entrevistar dez (10) psicólogas docentes de Psicologia de diferentes estados brasileiros e em suas múltiplas interseções, profissionais implicadas com a pesquisa e escrita sobre feminismos, ou envolvidas em práticas de extensão, com no mínimo, cinco anos de experiência em docência do ensino superior privado ou público. Propomos à elas que as entrevistas não fossem realizadas necessariamente de forma presencial, mas organizadas de acordo com suas possibilidades, sendo sugerido o envio das narrativas por meio eletrônico caso não fossem possíveis as gravações em áudio/vídeo nos encontros presenciais devido ao período pandêmico da COVID19 que estamos atravessando.

Coube à escrita da tese, apresentar as narrativas das colaboradoras, mas também cabe ressaltar que, entre elas, estavam aquelas outras tantas que ampliaram nosso mapa e transbordaram os objetivos desta pesquisa. Ali estavam mulheres que, como descritas por Rago (2013), “[...] trilham caminhos próprios, novos, dissidentes, dissonantes, abertos com trabalho árduo e com as sofisticadas ferramentas das desbravadoras” (RAGO, 2013. p. 34).

Vulneráveis a experimentação das histórias emergidas nos encontros com as colaboradoras, e no papel de pesquisador/a cartógrafa/o, transcrevemos, recontamos e sentimos cada narrativa, imaginando desenhos em suas linhas, anunciando o nosso corpo nos vestígios de suas falas e flertando com seu contar-se. Somos pesquisador/as-cartógrafas/os aprendizes, atentas/os, disponíveis à vivência que se faz além da experiência pessoal, da localização do corpo em territórios aparentemente parecidos com o da pesquisa por também estar docente feminista na formação em Psicologia.

A transversalidade da cartografia ampliou esta capacidade de comunicação entre colaboradoras e pesquisadora, favorecendo os acompanhamentos e modulações dos territórios e os processos de subjetivação de cada colaboradora e suas realidades. Realidades observadas, por exemplo, quando apresentada na narrativa de uma colaboradora, a importância do momento o qual se entende feminista, e sobre o quanto tal percepção transforma seu estar e fazer no mundo,

interferindo em suas relações pessoais e acadêmicas: “Hoje eu posso te dizer que nenhuma disciplina que eu leciono, mais de 50% de qualquer disciplina que eu leciono, vai ter a presença de mulheres, intelectuais negras, qualquer disciplina que eu leciono vai ter a presença de intelectuais fora do eixo hegemônico, qualquer disciplina hoje que o leciono, vou estar tencionando interseccionalidade, eu vou estar tencionando gênero, classe e raça e sexualidade entre outros marcadores sociais”.

Assim, a escrita está sendo vivida no trajeto, reconhecendo o desejo de ser estendida, de ir além de um texto dissertativo, acadêmico, de espaços universitários, mas também, um texto afetivo, da ordem do pertencimento. Atitude que possibilita sentir as texturas da experimentação, e desliza o pensamento no âmbito das sensações, dos afetos, que “nos desestabiliza e nos coloca a exigência de criarmos um novo corpo, em uma existência, em nosso modo de sentir, de pensar, de agir, etc., que venha encarnar este estado inédito que se fez em nós” (ROLNIK, 1993: 2), indo além dos pontos de entrada que imaginamos para a pesquisa.

Acreditamos que a história relevante para a cartografia é aquela construída na narrativa de quem a faz e elenca os elementos que considera mais importantes, enfatizando os acontecimentos pertencentes e/ou pertinentes às suas vivências, aqueles que darão sentido ao seu presente. Atitudes ainda mais exigentes, quando falamos de profissionais que optam por uma prática reconstruída continuamente pelo fazer-se mulher em sua atuação profissional, política e feminista.

A narrativa como método visa o emergir de histórias entrecruzadas que encorajam a verbalização de acontecimentos sem interferência de quem pesquisa. O método propicia o aguçar da escuta para o espontâneo e para a criação de um texto colaborativo resultante destas trocas e interações implicadas com uma série de acontecimentos evocados no momento do encontro. Ela contribui para a elaboração de conhecimentos localizados e diálogos compartilhados, onde a sua construção se apresenta como elemento de investigação no campo psicossocial e possibilita “que algunas de las narrativas producidas em él sean re-analizadas o tomadas como punto de partida para estimulantes nuevos debates o trabajos” (BIGLIA e BONET-MATÍ, 2009: s/p).

Pensando na afirmativa de Clandinin e Connelly (2015: 48),

a vida – como ela é para nós e para os outros – é preenchida de fragmentos narrativos, decretados em momentos históricos de tempo e espaço, e refletidos e entendidos em termos de unidades narrativas e discontinuidades.

Por isso, consideramos que seria um erro tentar focar no entendimento ou interpretação da experiência do outro. É preciso escutar, permitir o envolvimento com suas narrativas e encontrá-las em suas vivências.

A pesquisa narrativa se compõe na intencionalidade de perceber as vidas experienciadas e contadas para além das estruturas quantificáveis, recortadas e fechadas. Isso porque, “o conhecimento que exprimimos acerca de nós mesmos e do mundo não é apenas um problema teórico, mas um problema político” (PASSOS e BARROS, 2015: 151). Defendemos, portanto, que a implicação ética da pesquisa narrativa, corrobora com a intencionalidade ética/política/estética de pesquisas que investem em uma produção de saberes encarnados, aqueles construídos para refletir o nosso posicionamento no mundo, implicados com os contextos da própria história, das memórias e experiências situadas, apresentados como objeto referencial em relação a localização cultural/histórica do/sobre o corpo.

Martinez-Guzmán e Montenegro (2014) compartilham da afirmativa de que

o método narrativo propõe uma forma particular de ser, conhecer e fazer, articulando registros ontológicos, epistemológicos e metodológicos à abordagem de pesquisas qualitativas, aquelas como coprodução de narrativas em contextos de tensões, ocasionadas por regimes de verdade (FOUCAULT, 1990), como a que propomos ao buscar relato das colaboradoras/es de nossas pesquisas, descritos em seu tempo-espaço e que articulam ações de escape, éticas e políticas para as tramas presentes em nossas pesquisas.

Adotar o método narrativo é expandir as possibilidades de crítica à pesquisa e produções ocidentais que invisibilizam a diversidade de experiências e anulam os conhecimentos da/e pesquisadoras/es do sul global, recuperando o sentido de localização, de pertencimento, reconhecendo seu valor epistêmico anticolonial, verdadeiras ferramentas nas reivindicações de direitos sociais, denúncia de opressões e combate às violências, inclusive as epistêmicas. Neste sentido, em movimento de montagem e desmontagem, dos possíveis meios de fazer-se pesquisa unindo a cartografia à narrativa, encontramos caminhos que possibilitam acessar as múltiplas vozes contadas/narradas a partir do campo de afetações, experiências que provocam nossos corpos ética/política/esteticamente, fazendo-os vibrar enquanto pesquisadoras/es, mas principalmente, enquanto seres viventes.

Tais ousadias são feitos fronteiriços, libertários dos moldes excludentes da tradição masculina amedrontada com o comportamento marginal que renuncia a produção de saberes advindos de vozes consideradas subalternas e que se encontram, inadvertidamente, em oposição ao idealismo tradicional, dando visibilidade às teorias e movimentos feministas e queers, potencialidades transgressoras de devires minoritários desterritorializadores dos regimes de poder/saber.

## **Considerações [ainda] em experiências abertas e em movimentos**

A escrita deste artigo se apresenta como movimento intempestivo de um fazer-se pesquisa nas reinvenções da/na própria vida, tanto das/os pesquisadoras/es como das/os colaboradoras/es envolvidos nessa aventura do pesquisar, provocando tensionamentos na suposta primazia da “neutralidade” em pesquisa e fecunda de outras sensibilidades que possibilitam admirar os imprevistos e os diferentes fluxos que aconteceram em um espaço temporal aparentemente curto que estão sendo os quatro anos de vidas em doutoramento.

Histórias contadas nos encontros e entrevistas com cada colaborador(a) das pesquisas que estamos desenvolvendo, cartografias desenhadas por/nas experiências, narrativas e alianças entre as teorias feministas e estudos queers, que, ao comporem nossas pesquisas, instigam em nós, pesquisadoras/es e colaboradoras/es, outros movimentos e outros descentramento dos olhares, das escutas, das percepções e da própria escrita-pesquisa; tentativa provocativa de propor uma prática engajada e comprometida no ato de pesquisar, que busque viabilizar, eticamente, modos críticos, dialógicos e processuais na produção de um conhecimento situado e parcial (HARAWAY, 1995) na sua dimensão social, relacional, política e cultural.

Investimos assim, em uma perspectiva política que aciona nossas memórias, evocam as aprendizagens e as nossas utopias do/no mundo científico, aquelas que enveredam o corpo na construção de um saber interessado por histórias “vivas na carne”, no trajeto de fazer-se, desfazer-se e refazer-se na produção de conhecimentos, distanciado de objetivos fechados a priori e por méto-

dos/manuais que descrevem o caminho a ser seguido.

Nesta perspectiva, a cartografia e a pesquisa narrativa apostam na construção coletiva e no engajamento dos múltiplos corpos implicados/envolvidos no processo de pesquisa, gerando na/o pesquisador-cartógrafo/o, interesse, atenção e cuidado, pondo em constante análise suas convicções e conjecturas. Esta perspectiva, segue as marcas dos encontros e as produções de subjetividades, convoca não somente a participação de todas/os envolvidas/os mas também, garante seu protagonismo.

Ao apostarmos, na cartografia e na pesquisa narrativa para o desenvolvimento de nossas pesquisas, aceitamos correr o risco próprio desse processo, pois se trata de uma maneira ou de outra, de relatórios de pesquisas (teses). Reconhecemos os limites de negociação e renegociação com os lugares que nos encontramos vinculadas/os enquanto pesquisadoras/es. Sabemos que o nosso ponto de vista se faz mais profícuo e intenso quando nos mostramos indisciplinadas/os e desleais às suas normas convencionais.

Cabe dizer que, ao apostar na cartografia e na pesquisa narrativa como “ferramentas-processos-criações” de investigação, em consonância com os estudos que nos propusemos acompanhar, estudos feministas e estudos queers, criaram-se espaços de aparecimento que atribuem, significativamente, elementos para (re)pensarmos a importância das vozes e experiências não autorizadas e não legitimadas pelos estratagemas de saber/poder, encontrando e forjando, ao mesmo tempo, um conjunto de alianças e ligações que ousam contrabandear vitalidades, afetos e informações situadas nas paisagens psicossociais, seus modos de subjetivação e suas singularidades.

Recebido em 29 de janeiro de 2021.

Aprovado em 15 de maio de 2021.

## Referências

BIGLIA, Barbara; BONET-MARTÍ, Jordi. “La construcción de narrativas como método de investigación psicosocial. Prácticas de escritura compartida”. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 10(1). Disponível em: <https://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1225>

CLANDININ, D. Jean. CONELLY, F. Michael. *Pesquisa narrativa: experiências e história na pesquisa qualitativa*. Tradução: Grupo de Pesquisa Narrativa e Educação de Professores ILEEL/UFU. Uberlândia: EDUFU, 2015.

DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.

FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que la Critique? *Bulletin de la Société Française*

*de Philosophie*, 84 (2) : 35-63, 1990.

GUATTARI, Felix. *Psicanálise e transversalidade: ensaios de análise institucional*. Aparecida: Ideias e Letras. 1964, 2004.

HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, 5: 7-41, 1995.

KASTRUP, Virginia; PASSOS Eduardo. Cartografar é traçar um plano comum. Editorial. *Fractal, Revista de Psicologia*. Niterói, 25 (2), 2013.

LOURO, Guacira Lopes. Teoria Queer – uma política pós-identitária para a Educação. *Estudos Feministas*, 9 (2): 541-553, 2001.

MARTÍNEZ-GUZMÁN; Antar, MONTENEGRO, Marisela. A produção de narrativas como ferramenta de pesquisa e ação sobre o dispositivo sexo / gênero: construindo novas histórias. *Quaderns de Psicologia*, 16 (1), 2014.

MOMBAÇA, Jota. Rastros de uma Submetodologia indisciplinada. *Concinnitas*, 17 (28), 2016.

PASSOS, Eduardo; BARROS, Regina Benevides. “Por uma política da narrativa”. In: PASSOS, Eduardo.; KASTRUP, Virginia.; ESCÓSSIA, Liliana. *Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividades*. Porto Alegre: Sulina, 2015. pp. 150-171.

PASSOS, Eduardo; DO EIRADO, André. “Cartografia como dissolução do ponto de vista do observador”. In: PASSOS, Eduardo.; KASTRUP, Virginia.; ESCÓSSIA, Liliana. *Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividades*. Porto Alegre: Sulina, 2009. pp. 109-130.

RAGO, Margareth. *A aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade*. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

ROLNIK Suely. Pensamento corpo e devir – uma perspectiva ético/ estético/ política no trabalho acadêmico. *Cadernos de subjetividade*, 2, 1993.

ROLNIK, Suely. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. São Paulo: Estação Liberdade, 2016.

SILVA, Mariah Rafaela Cordeiro Gonzaga da. *Corpos Antropofágicos: Supermáquina e interseccionalidades em cartoescrita de fluxos indisciplinados*. Dissertação de Mestrado, Ciências Humanas, Universidade Estado do Amazonas, 2018.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

# A narrativa de histórias de vida como recurso metodológico na pesquisa em psicologia

*Ronaldo Adriano Alves dos Santos*<sup>1</sup>

*Danielly Christina de Souza Mezzari*<sup>2</sup>

*Fernando Silva Teixeira-Filho*<sup>3</sup>

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho

**Resumo:** A pesquisa qualitativa em psicologia tem a ver com um reconhecimento de que a vida, a subjetividade e as experiências sociais são, dentre outras coisas, formações discursivas. Dentro desta perspectiva, a narrativa de histórias de vida assume a parcialidade da produção de conhecimento como inerente ao desenvolvimento de uma pesquisa e pode ser pensada como uma alternativa às metodologias hegemônicas assentadas em bases positivistas. Neste processo de questionamento e transformação, os feminismos nos ajudam a problematizar alguns pressupostos antes tidos como essenciais para o fazer científico, tais como a neutralidade, as distinções dicotômicas sujeito/objeto, natureza/cultura, etc. A pesquisa narrativa assume a experiência como inerente à produção de conhecimento e abre a possibilidade de questionamento a um saber que se faria independente dos sujeitos que o produzem.

**Palavras-chave:** pesquisa em psicologia; narrativas de histórias de vida; feminismos.

<sup>1</sup> Doutorando no Programa Psicologia e Sociedade da UNESP. Mestre em Psicologia e Sociedade pela UNESP. Pós-graduado em Filosofia Política e do Direito, pela UNIOESTE. Graduado em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná Campus Toledo. É docente do Curso de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

<sup>2</sup> Graduada em Psicologia pela Universidade Estadual do Centro Oeste (UNICENTRO/PR). Mestre em Psicologia Social pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciências e Letras. Doutoranda em Psicologia Social pela mesma Universidade e integrante do grupo de pesquisa Psiquê: Coletivo Psicologias e Culturas Queer.

<sup>3</sup> Licenciado e formado em Psicologia pela Universidade Paulista (1989); Mestre (1993) e Doutor (2000) em Psicologia (Psicologia Clínica) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e Livre-Docente (2013) em Psicologia Clínica pela Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras Júlio de Mesquita Filho. Atualmente é professor adjunto (nível I) na Universidade Estadual Paulista, em Assis, SP, atuando na graduação e na pós-graduação.

## The narrative of life stories as a methodological resource in research in psychology

**Abstract:** Qualitative research in psychology has to do with a recognition that life, subjectivity and social experiences are, among other things, discursive formations. Within this perspective, the narrative of life histories assumes the bias of the production of knowledge as inherent to the development of a research and can be thought of as an alternative to hegemonic methodologies based on positivist bases. In this process of questioning and transformation, feminisms help us to problematize some assumptions previously considered essential for scientific doing, such as neutrality, subject / object dichotomous distinctions, nature / culture, and so on. Narrative research takes experience as inherent in the production of knowledge and opens the possibility of questioning to a knowledge that would be independent of the subjects that produce it.

**Keywords:** research in psychology; narratives of life stories; feminisms.

## La narrativa de historia de vida como recurso metodológico en la investigación psicológica

**Resumen:** La investigación cualitativa en psicología tiene que ver con el reconocimiento de que la vida, la subjetividad y las experiencias sociales son, entre otras cosas, formaciones discursivas. En esta perspectiva, la narrativa de historias de vida asume la parcialidad de la producción de conocimiento como inherente al desarrollo de la investigación y puede ser concebida como una alternativa a las metodologías hegemónicas basadas en bases positivistas. En este proceso de cuestionamiento y transformación, los feminismos nos ayudan a problematizar algunos supuestos previamente considerados esenciales para la práctica científica, como la neutralidad, las distinciones dicotómicas sujeto/objeto, naturaleza/cultura, etc. La investigación narrativa toma la experiencia como inherente a la producción de conocimiento y abre la posibilidad de cuestionar conocimientos que serían independientes de los sujetos que lo producen.

**Palabras clave:** investigación en psicología; narrativas de historias de vida; feminismos.

No presente trabalho pretendemos abordar a narrativa de histórias de vida como método potentes na construção de saberes e fazeres nas e das Psicologias. Para promover esse debate é importante explicitar a necessidade de estabelecermos uma crítica aos modos que, historicamente, algumas Psicologias assentam suas produções teóricas e práticas dentro de um paradigma moderno de ciência. Isso ocorre, pois, é comumente aceito que as Psicologias ascendem ao status de ciência quando, em 1879, Wundt inaugura o laboratório de psicologia experimental em Leipzig, na Alemanha. Muito embora já houvessem escritos psicológicos anteriores ao advento do laboratório de Wundt, foi justamente o caráter experimental dessa Psicologia nascente que possibilitou à época sua “ascensão” ao território da cientificidade positivista.

Sabe-se que a ciência positivista asseverou a existência de uma realidade objetiva a ser revelada por meio da pesquisa e produção acadêmica a fim de construir conhecimentos capazes de desvelar o funcionamento dos fenômenos e prever sua ocorrência futura. Tomando a exterioridade como dado objetivo, a participação e intervenção da subjetividade dos pesquisadores (e dos participantes)<sup>4</sup> no processo de pesquisa é vista como ruído a ser controlado e na medida do possível silenciado, evitando assim “contaminações” ou enviesamentos dos dados e resultados da pesquisa. Isso ocorre pois, a pretensa imparcialidade dos pesquisadores e o controle das variáveis é percebida como condição sine qua non da construção de uma análise objetiva da realidade, livre de preconceitos e juízos de valor.

Segundo Oliveira e Amâncio (2006) é a partir da crise do paradigma positivista entre os anos 60 e 70 do século XX que se evidencia, de forma mais acen-tuada, que tais pressupostos, aliados ao enviesamento androcêntrico, racista, sexista, machista e LGBTfóbico e cisheteronormativo da ciência, são limitados ou mesmo incapazes de dar conta da complexidade dos fenômenos sociais e subjetivos. Dessa constatação surge a necessidade da articulação entre as ciências sociais e humanas (e nelas as Psicologias) e a política, para assim construir novos modos de produzir conhecimento sobre a realidade social (NEVES, 2012).

E, por fim, com esta mudança paradigmática, vieram também novas questões de pesquisa. Já não bastava apenas saber a quantidade de ocorrências de um fenômeno, mas também, os modos de sua produção, suas relações com os processos de subjetivação e suas interações no contexto de ocorrência. Assim, por exemplo, passou a ser importante saber não apenas o tipo e frequência de ataques LGBTfóbicos sofridos pela população LGBTQIA+, mas, sobretudo, seus efeitos a curto, médio e longo prazo na vida destas pessoas. Com o advento do flagelo da AIDS, nos idos anos 80, tornou-se importante saber sobre a qualidade dos cuidados, as redes de proteção e atenção que os gays vitimados pela doença desenvolveram para se apoiarem. Nos inúmeros casos de violência contra a criança, adolescentes e mulheres, tornou-se fundamental conhecer as dinâmicas

<sup>4</sup> Adotamos neste trabalho o uso de uma linguagem não binária proposta por Lau (2017). Sendo assim os adjetivos e substantivos terão suas vogais genericadas "a" (para indicar o feminino) e "o" (para indicar o masculino) substituídos pela vogal "e". No caso de palavras em que o plural é costumeiramente considerado masculino faremos a substituição do "es" pelo "is" (exemplo: "pesquisadores" será grafado como "pesquisadoris"). As preposições "do(s)" e "da(s)" serão substituídas por "du(s)". Os artigos definidos "a(s)" e "o(s)" serão substituídos por "le(s)", já os artigos indefinidos "um/uns" e "uma(s)" serão substituídos por "umes(s)". Pronomes possessivos "meu(s)" e "minha(s)" serão substituídos por "mi(s)", "su(s)". O objetivo dessa decisão é produzir uma alternativa que viabilize a produção textual/acadêmica sem marcar de forma binária os conteúdos e as vozes que constituem e configuram o texto, produzindo assim uma linguagem que vai além da binaridade de gêneros.

de interações familiares, sobretudo por serem a maioria dos agressores advindos da própria família da vítima. No debate sobre o racismo emerge também a necessidade de discutir a experiência e os modos por meio dos quais o racismo estrutura as relações sociais e econômicas e igualmente as subjetividades e as vivências cotidianas individuais e coletivas, (re)criando e (re)significando espaços e paisagens concretas e simbolicamente racializadas. A emergência dessas novas questões demanda a busca pelos significados construídos para estes fenômenos e não apenas conhecer suas incidências (FONTE, 2006). É nessa esteira que a pesquisa qualitativa, e nela as pesquisas e análises narrativas, ganham espaço e impulso.

## Narrativas de histórias de vida: Método e Objeto

Construir uma pesquisa qualitativa em Psicologia é também uma forma de reconhecer que a vida, as subjetividades e a experiência são construções discursivas (SCOTT, 1998) que fluem abertamente, como um rio margeado por determinados contextos espaço-temporais que comprimem e impõem certos ritmos aos fluxos vividos. Nesse sentido, somos levados a reconhecer que o próprio conhecimento da realidade também se constitui (social e historicamente) e se circunscreve em determinados contextos espaço-temporais. Essa percepção torna impossível qualquer processo de universalização e conseqüentemente nos leva a reconhecer que todos os conhecimentos produzidos configuram-se como vislumbres parciais do mundo (NEVES, 2012).

Reconhecendo essa parcialidade da produção do conhecimento, a narrativa de histórias de vida surge como uma potente alternativa às metodologias estanques de base positivista. Teixeira Filho (2013) nos explica que a pesquisa narrativa não é uma teoria aplicada que se propõe a explicar algo ou a projetar uma noção de inteligibilidade sobre um determinado fenômeno. Ela procura, ao invés disso, "analisar o modo como interpretamos as coisas, as ideologias que embasam nossas opiniões, os regimes de controle que organizam os significados que damos às coisas, que lhes dão inteligibilidade" (TEIXEIRA-FILHO, 2013: 91). Nesse sentido, a pesquisa narrativa recorre a (re)produção de histórias sobre práticas de vida e sobre o modo como essas práticas atravessam os processos de subjetivação.

Destarte, pensar as narrativas de história de vida como base para a construção do conhecimento torna imprescindível a percepção de que elas se constituem como "método-processo de investigação", pois como afirmam Biglia e Bonet-Martí (2009) a utilização de narrativas de história de vida se configuram como um novo método e objeto de análise discursiva:

Na narrativa a preocupação é [...] construir significados, estabelecer relações e refletir sobre os fatos previamente narrados nas estórias. A estória se torna, pois, objeto e método de pesquisa. Objeto porque é nela que os esforços se concentram para se chegar a uma compreensão mais concreta da experiência. É, também, método, porque é pela narração que os significados são construídos. (TELLES, 1999: 89)

Esse método e objeto nos possibilita o acesso e a (re)escritura e tecitura de paisagens subjetivas e sociais, servindo de plataforma para repensarmos as antigas formas de validação positivista do conhecimento. As pesquisas e análises narrativas, podem ser consideradas, segundo Passos e Barros (2009), como uma forma de pesquisa capaz de incluir a dimensão subjetiva inerente ao encontro entre pesquisador e participantis da pesquisa. Nesse encontro o acesso à dimensão subjetiva se dá através da escuta das memórias narradas sobre as his-

tórias de vida dos participantes da pesquisa (TOLEDO, 2013). Assim, a pesquisa narrativa, com foco na história de vida, é uma forma de produção de conhecimento que tem como característica fundamental a atenção dada ao vínculo criado entre pesquisador e participantes da pesquisa (SILVA et. al., 2007) ou ainda, nas pesquisas em psicologia clínica, entre analista e analisando (GRANATO, CORBERT, AIELLO-VAISBERG, 2011). Desse modo, a narrativa de histórias de vida constitui-se como um processo colaborativo de (re)construção conjunta (propiciada pela interação, relação e experiência compartilhada entre pesquisador e participantes) de uma narrativa (NEVES, 2012; PAIVA, 2008).

O conhecimento da realidade, que é assim sempre parcial e subjectivo, depende do acesso às experiências individuais e colectivas, sendo este acesso viabilizado pela linguagem e influenciado pela interação entre investigadores/as e investigados/as. Idealmente, o modo como se acede às experiências, deve caracterizar-se pela não estruturação, já que esta facilita a expressão não induzida da linguagem. (NEVES, 2012: 7)

Esse reconhecimento exige a percepção de que todo conhecimento é localizado e atravessado pelos marcadores sociais de diferença e pelas experiências vividas pelos pesquisador e participantes das pesquisas. Sendo assim, pensar e produzir conhecimento a partir de uma lógica de localização não é uma negação das possibilidades de produção de práticas e saberes dos indivíduos, antes disso é reconhecer as parcialidades e os efeitos das subjetividades dos pesquisador e dos participantes da pesquisa evidenciando a não existência de uma uniformidade e generalidade nas e das produções científicas.

Colabora com essa discussão as problematizações apresentadas por Haraway (1995) quando ela discute a noção de objetividade afirmando que esta só pode se fazer presente quando temos como ponto de partida a parcialidade de nossas posições. Para a autora a objetividade tem a ver com uma configuração específica que se produz no parcial e no localizado, o que permite a responsabilização pelas próprias práticas. Assim, o posicionamento dos pesquisadores e dos participantes passa a ser concebido como uma prática fundamental para o fazer científico e o que conta ou não como conhecimento racional, como alega Haraway, passa a ser legitimado ética e politicamente e não tendo a partir de uma suposta referência a uma realidade independente dos sujeitos.

Nesse sentido, podemos dizer que toda produção de saber é localizada e possui um ponto de partida que passa sempre pela experiência e pelo desejo de quem a produz. A proposta de conhecimentos situados apresentada por Haraway (1995) vai nesta direção. A pesquisadora nos explica que a produção do conhecimento se dá por meio de vinculações que são sempre parciais e encarnadas. Portanto, reconhecer que não podemos assumir uma visão totalmente abrangente, totalizadora, de um fenômeno nos conduz à necessidade de criarmos redes, conexões e alianças.

Essa constatação implica percebermos que em toda produção do conhecimento, em especial nas pesquisas e análises narrativas, as/os pesquisadora/es desempenham um papel inevitavelmente implicado ética, estética e politicamente (PASSOS e BARROS, 2009; TOLEDO, 2013). Isso se dá, pois, a utilização dessa metodologia tanto de pesquisa quanto de intervenção pressupõe necessariamente a existência de um compromisso, entre pesquisador e participantes, com a transformação social e com a militância em prol da emancipação humana (NEVES e NOGUEIRA, 2003).

Nessa perspectiva poderíamos dizer que, em uma pesquisa narrativa,

‘tudo é político’, indicando que o caso individual é índice singular de situações que, problematizadas, mostram-se como *ethos* político, com ramificações do caso indivi-

dual no plano imediatamente político. A fronteira que separa o "caso individual" do plano político mostra-se bem mais uma franja, zona de indiscernibilidade, do que marca de separação entre um (o caso) e o de qualquer um (o político). (PASSOS e BARROS, 2009: 167)

Considerando esse aspecto político da pesquisa não podemos perder de vista que toda narrativa de vida aborda um conjunto de experiências que é sempre (e ao mesmo tempo) individual e coletiva. Falamos dessa ambivalência das experiências pois, partimos do pressuposto de que a “experiência é um acontecimento linguístico – e – uma vez que o discurso é por definição compartilhado, a experiência é coletiva, bem como individual” (SCOTT, 1998: 320). Nessa processualidade da experiência (individual e coletiva) que se narra resulta seu caráter eminentemente político, pois, ela pode servir à (re)afirmação do conhecido ou à contestação daquilo que é tido como certo e óbvio.

Colabora com essa discussão a asserções de Teixeira Filho (2013), quando afirma que toda narrativa é sempre coletiva, visto que não é fruto simplesmente de um esforço individual, mas sim de uma produção coletiva, de encontros, relações e interações nas quais a pessoa que narra se inseriu (TEIXEIRA-FILHO, 2013). Portanto, há sempre uma negociação das lembranças implicando em uma reorganização das próprias narrativas. Cabe aos pesquisadores, nesta perspectiva, procurar se inserir também nas narrativas não contadas ou jamais lembradas.

Assim, ao ambicionarmos a construção de pesquisas que possam servir como um instrumento político de transformação social, reconhecemos a linguagem como constituinte das relações sociais e, portanto, espaço privilegiado de produção de saberes e de luta. Esse reconhecimento se traduz na busca de construir pesquisas calcadas em pistas metodológicas capazes de, a partir da (re)construção de narrativa de histórias de vida, transformar histórias individuais/coletivas em uma importante e “poderosa fonte de análise social” (NEVES, 2012: 9). Pois como afirma Passos e Barros (2009: 167-8) em uma narrativa “tudo adquire valor coletivo [...] e institui-se como agenciamento coletivo de enunciação [...]. Mesmo quando vivido, enunciado, protagonizado, emitido por uma singularidade, a narrativa não remete a um sujeito”.

É nesse sentido que Paiva (2008) afirma que a pesquisa narrativa objetiva explicitar os mecanismos que operam na produção de um sentido particular e retirar daí as implicações e ressonâncias que esse sentido tem para a existência humana. Para a autora a pesquisa narrativa não se constitui como uma simples enunciação de fatos e eventos vividos, ela trata de uma (re)construção narrada de situações vividas e que fazem parte da biografia de participante da pesquisa e que a partir de uma avaliação emocional e social é transmutada em experiência que pode ser socialmente compartilhada.

Compreendemos assim que a experiência não pode ser dissociada da produção de conhecimento (GONÇALVES, 2002). Porém Scott (1998) nos adverte de que a experiência não pode ser tomada como um dado pronto a ser desvelado pelos pesquisadores, antes disso ela necessita ser percebida e pensada à luz dos processos sociais, históricos e discursivos que as constituem. Essa percepção é importante, pois, como afirma a autora, é necessário historicizarmos a experiência e as identidades que ela produz, uma vez que “não são os indivíduos que têm experiência, mas sim os sujeitos que são constituídos pela experiência. Experiência nesta definição torna-se [...] o que procuramos explicar, sobre o que o conhecimento é apresentado” (SCOTT, 1998: 304).

Neste sentido, o próprio processo vital tem a ver com construir ativamente conhecimento e não simplesmente armazená-lo. Desse modo, consideramos

perigoso partir do pressuposto de que as histórias são coletadas como se já estivessem prontas e fossem simplesmente transmitidas de uma pessoa para outra. Benjamin (1994) já afirma que, ao contrário da informação, a narrativa pede uma experiência daquilo que se conta. Nesse sentido, o sujeito que conta uma história se preenche dela e a preenche de si e les ouvintis, quando forem narrar essa mesma história, inevitavelmente a impregnarão de suas próprias experiências também e ela, por consequência, já não será mais a mesma.

Para a execução desse processo de (re) construção narrativa de histórias de vida, a pesquisa narrativa pode lançar mão de uma série de técnicas e procedimentos tais como: entrevistas, questionários, grupos focais, introspecção, artefatos, observação participante, diários, autobiografias, gravação de narrativas orais, narrativas escritas, notas de campo, produções culturais e documentos (PAIVA, 2008; PASSOS e BARROS, 2009; BIGLIA e BONET-MARTÍ, 2009; NEVES, 2012). A utilização dessas diferentes técnicas e procedimentos é vantajosa pois favorece tanto a aproximação quanto a discussão da realidade social e das experiências subjetivas dos participantes da pesquisa. Processo que possibilita que os pesquisadores acessem os “[...] elementos simbólicos que as constituem, especialmente a partir da descodificação de códigos linguísticos e performativos” (NEVES, 2012:5).

Dentre essas diversas técnicas e procedimentos as entrevistas (por possibilitarem o encontro direto entre pesquisadores e participantes e o consequente intercâmbio discursivo e subjetivo) despontam como procedimento especialmente valorizado (PAIVA, 2008; BIGLIA e BONET-MARTÍ, 2009; NEVES, 2012). A entrevista é percebida como um processo de negociação e construção compartilhada de sentidos a partir do diálogo e interação produzidos no encontro entre pesquisadores e participantes em um determinado contexto específico (BIGLIA e BONET-MARTÍ, 2009). Ao comentar os trabalhos desenvolvidos por Oakley e Monroe-Baillargeon, Neves (2012:6) afirma que as entrevistas exigem “uma relação de abertura e de confiança entre os/as entrevistadores/as e os/as entrevistados/as” de modo a construir um espaço que valorize “as trocas, a colaboração e a interactividade” que segundo a autora formam a “base do processo de narração de histórias”.

Neves (2012) destaca ainda que a pesquisa a partir da narrativa de histórias de vida nos possibilita acessar as experiências dos participantes da pesquisa dando especial atenção às suas idiosincrasias, permitindo assim que os discursos e experiências das “pessoas reais, contadas na primeira pessoa” sejam acessados e inseridos no seio do discurso acadêmico/científico. Esse acesso às experiências e às subjetividades através da fluidez produzida no encontro entre pesquisadores e participantes são fatores extremamente potentes da e na construção da pesquisa narrativa. E reconhecendo essa potência e as idiosincrasias inerentes a esse processo Biglia e Bonet-Martí (2009) afirmam que ao invés de explicar os resultados da pesquisa podemos nos debruçar sobre a montagem e a contação de um conto como parte fundamental e central da pesquisa. É nesse sentido que a autora afirma a possibilidade e a potência da narrativa de história de vida de (re)construir sentidos através da linguagem, permitindo assim, muito além da produção de um conhecimento, o empoderamento das vozes daqueles que contam suas histórias.

Esse processo de iluminação e ressonância de vozes, que ocupam espaços social e historicamente silenciados, nos remete ao conceito de “literatura menor” cunhado por Deleuze e Guattari (1977) para afirmar a possibilidade de, por meio da pesquisa, construirmos “uma experiência narrativa minoritária”. Para

os filósofos franceses “uma literatura menor não pertence a uma língua menor, mas, antes, à língua que uma minoria constrói numa língua maior” (DELEUZE e GUATTARI 1977: 25). Nesse sentido, construir uma pesquisa a partir da narrativa de histórias de vida (língua de uma minoria) mostra-se como uma possibilidade de (re)construir e dar passagem a essa língua dentro do mundo acadêmico (língua maior) através de um posicionamento capaz de produzir interrogações, estranhamentos, abalos e fissuras naquilo “[...] que certa narrativa aceitaria como natural e regra, forçando a um descolamento do dito na busca das condições de sua produção” (PASSOS e BARROS, 2009: 164).

Araújo e colaboradores (2016: 592) reconhecem essa possibilidade de produzir ranhuras nos antigos modos de fazer e produzir ciência e ao comentarem a obra de Amado (2009) afirmam que tal perspectiva metodológica deve assentar-se “no pressuposto de que narrar é reescrever e não descrever. [...] interpretar a narrativa experiencial não é descrever objetivamente o presente como um encaideamento causal de um passado, é subjetivá-lo para o projetar no futuro”.

Toda essa potência das narrativas de histórias de vida torna-se ainda mais evidente quando produzimos sua articulação às epistememes feministas. Essas epistemologias nos auxiliam a problematizar os modos hegemônicos de produção do conhecimento e das práticas sociais e servem como plataforma para arquitetarmos a construção de novos modos de produção de saberes, sociabilidades e subjetividades. E pensando nessas possibilidades buscamos a seguir tecer algumas discussões (também parciais) sobre os modos como concebemos a articulação entre as narrativas de história de vida e as epistemologias feministas.

## Narrativas de história de vida e feminismos

Sandra Harding (1987) lançou há algum tempo um questionamento acerca do que distingue um método feminista. O que faz com que uma pesquisa seja feminista? É o fato de ser produzida por uma mulher? Ser sobre mulheres? Ter em suas referências bibliográficas centrais o nome de mulheres? Como podemos identificar um trabalho como sendo feminista? Para a autora, existem três características fundamentais que distinguem os estudos feministas. A primeira delas se refere à crítica à ciência social tradicional que parte da experiência dos homens para desenvolver suas análises. Quando pensamos na transformação de um fenômeno social em um problema a ser investigado, percebemos que não existe um problema se não há uma pessoa ou um grupo que o defina enquanto tal, ou seja, um problema é sempre um problema para alguém (HARDING, 1987). Uma proposta feminista, portanto, se preocupa em mostrar que as perguntas que são formuladas, inclusive as que nunca o são, determinam a pertinência e o alcance do nosso trabalho tanto quanto as repostas que encontrarmos.

Nesse sentido, e como segunda característica, a autora afirma que é próprio do feminismo estar a favor das mulheres. As perguntas que foram feitas sobre as mulheres sempre foram marcadas pelo desejo masculino de dominação, de controle e manipulação. Harding (1987) sublinha, no entanto, que é importante falar sobre a “experiência das mulheres”, sempre no plural, tendo em vista que o masculino e o feminino são constituídos sempre dentro de uma classe, uma raça e uma cultura particulares. As perguntas que um grupo oprimido deseja que sejam respondidas quase nunca correspondem às demandas consideradas mais legítimas ou mais verdadeiras. Por fim, a terceira característica a qual a autora faz alusão se refere à relação entre pesquisador<sup>is</sup> e participant<sup>is</sup> da pesquisa.

Harding (1987) afirma que é preciso situar pesquisador<sup>is</sup> e participant<sup>is</sup> no mesmo plano crítico. Se o estudo das mulheres não é algo novo, o é o estudo a partir de nossas próprias perspectivas e experiências. A autora advoga a necessidade de se explicitar o gênero, raça, classe dos investigador<sup>is</sup> e como esta suspeita que esses atravessamentos influenciam no processo de investigação. Este esforço não tem o objetivo de se configurar enquanto uma espécie de bom comportamento, como assevera Harding (1987), mas sim de reconhecer que as crenças e lugares ocupados socialmente modelam nossas perspectivas.

Sendo assim, partimos do pressuposto de que precisamos desconfiar das verdades estabelecidas, bem como da pretensa objetividade do conhecimento científico. Haraway (1995) nos diz que os relativismos e as teorias totalizadoras são maneiras de se alegar estar em todo o lugar e, ao mesmo tempo, em nenhum. Esse processo e procedimento culmina, em última análise, em uma desresponsabilização e falta de avaliação crítica. Para a autora, precisamos começar a pensar a objetividade enquanto saberes localizados, pois é só no parcial e no localizado, em uma corporificação específica, que somos capazes de assumir a responsabilidade pelas nossas práticas. Haraway (1995) propõe que a responsabilidade feminista deve avançar não por dicotomias, mas sim por ressonância, por afinidades e não por identidades.

Haraway (1995), como já mencionado alhures, afirma que toda produção de saber é sempre encarnada e parcial. Ou seja, nossas experiências no mundo produzem efeitos na feitura do conhecimento que produzimos. Lelia Gonzalez (1980) já nos alertava muito antes que o lugar em que nos situamos determina nossa perspectiva sobre racismo e sexismo. Para a autora, "o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira" (GONZALEZ, 1980: 224). Não deixa de ser sintomático notarmos a ausência das reflexões propostas por Lélia Gonzalez no que se refere às discussões sobre produção de saber situado. Entendendo consciência como o lugar "do encobrimento, da alienação do esquecimento e até do saber" (GONZALEZ, 1980: 224) e memória como "o não-saber que conhece [...] o lugar da emergência da verdade" (GONZALEZ, 1980: 224) a autora afirma que a consciência atua por meio de um ocultamento da memória.

Podemos pensar que, em muitos momentos, o que fica ocultado nessa discussão sobre saberes situados é justamente os lugares de hegemonia que nos atravessam e que nos compõem. Jota Mombaça (2017) alega que a noção de saberes situados se infiltra na vida acadêmica muito mais como uma estratégia de hipervisibilizar as experiências subalternas do que de problematizar e nomear posições de poder:

Por isso o conceito de saberes situados acabou se limitando a reproduzir a hipervisibilidade da posição subalterna como objeto discursivo, sem criar condições para que, ao situar-se, os sujeitos posicionados em relação de privilégio perante a cisnormatividade, a heterossexualidade e a supremacia branca fossem capazes de perceber densamente a própria posição. (MOMBAÇA, 2017: 1)

Nesse sentido, é possível afirmar que os feminismos têm como proposta fundamental a transformação nas relações de gênero. Processo que passa necessariamente pela problematização das posições e relações de poder, de dominação e hegemonia e não apenas pelo acento nas experiências subalternas. Portanto, a proposta de desconstrução do androcentrismo e do positivismo pelos estudos feministas, principalmente a partir da Segunda Onda, instigou as mulheres a produzirem métodos que produzissem ressonâncias a essas vozes historicamente silenciadas, dando visibilidade e criando parâmetros para a promoção do

enfrentamento ao patriarcado e a seus atravessamentos nas ciências (TEIXEIRA-FILHO, 2013). A narrativa de vida e o conhecimento situado foram percebidos como uma possibilidade de criar e consolidar um novo campo de investigação.

As abordagens narrativas, potencializadas pelas entrevistas, são bastante valorizadas nas investigações feministas principalmente pela possibilidade que abrem de focar “nos processos que condicionam a construção social dos fenômenos” (NEVES, 2012: 8). Para além disso, o compartilhamento de experiências por meio da narrativa de vida permite que les participantis de uma pesquisa possam refazer discursivamente seus percursos e produzir ou reformular os significados já atribuídos às suas experiências.

Uma das particularidades de metodologias que envolvem as produções narrativas tem a ver, como nos dizem Fernández e Martínéz (2014) com o fato de que pesquisadoris e participantis estão imersis no mesmo processo de investigação. Porém, essa imersão conjunta não significa afirmar a inexistência de relações de poder em jogo. Nós, enquanto pesquisadoris, temos interesses e objetivos específicos que nos outorgam uma maior capacidade de decisão no processo da pesquisa, razão pela qual não nos desprendemos totalmente do poder atribuído ao lugar de pesquisadoris. No entanto, o enfoque epistemológico, como afirmam as autoras, é crucial nesse processo. Balasch e Montenegro (2003) nos explicam que as narrativas, nesta perspectiva, não correspondem ao reflexo de um mundo interior, não evocam um sujeito, mas sim uma rede de relações. Nesse sentido, o processo metodológico é produtor de conhecimento, sempre em parceria com les participantis.

## Considerações finais

Cabruja, Iñíguez e Vázquez (2000) apontam que enquanto práticas discursivas as narrativas de histórias de vida não se constituem apenas como encadeamento de palavras, frases e texto. As narrativas são elas próprias um conjunto de práticas e ações que constroem, atualizam e sustentam a realidade. Nesse sentido e por operar a partir do depoimento dos participantis da pesquisa essa metodologia atua diretamente sobre a realidade que se vai narrando, pois, o próprio relato se configura como uma ação sobre a realidade (NEVES, 2012). Corroboramos com essa discussão a afirmação de Toledo (2013: 72) quando nos diz que

[...] produzimos nossas subjetividades e damos sentido a nossas vidas através das histórias que ouvimos, contamos e as experiências que compartilhamos com outros. Assim, ao contar, ouvir e recontar as histórias, as mesmas são (re)significadas, pois revividas pela própria expressão do discurso contado.

No mesmo sentido, Araújo e colaboradores (2016) asseveram que o trabalho com histórias de vida inevitavelmente produz uma intervenção e uma transformação conjunta com es participantis da pesquisa. Fato que se torna ainda mais evidente quando essa metodologia se volta às minorias sociais que invariavelmente são vítimas de diferentes tipos de violência (TOLEDO, 2013). Nesse sentido a possibilidade da narração de sua história de vida “confere às vítimas um sentido de luta contra a injustiça, uma vez que ao contar as suas vivências sentem-se envolvidas no processo de denúncia social do problema” (NEVES, 2012: 10).

Desse modo, é importante destacar que a participação em uma pesquisa não

decorre simplesmente por meio da presença de pessoas a quem é “dado voz”. Kastrup e Passos (2013) afirmam que para que uma participação se efetive é preciso que haja uma “experiência de pertencimento”. Nesse sentido, é preciso haver desejo não somente de quem propõe a realização de uma pesquisa, mas também das pessoas que dela participam. Nesse sentido, torna-se fundamental estabelecermos uma crítica à ideia de que um pesquisador tenha o poder de dar voz às pessoas que irão compor uma pesquisa. Isto porque, como nos explicam Balasch e Montenegro (2003), esta ideia está pautada no pressuposto de que é a equipe investigadora que possui a legitimidade necessária para tanto. Amparados ainda nas discussões promovidas por Balasch e Montenegro, acreditamos que as narrativas não podem ser vistas nem como um reflexo de um mundo interior e nem como simples reproduções de narrativas hegemônicas. Elas evocam não um sujeito, mas uma complexa rede de relações.

Assim, estamos sempre lidando com narrativas no que se refere ao âmbito da pesquisa (PASSOS e BARROS, 2009). Portanto, podemos considerar que há uma política de narratividade que diz respeito aos posicionamentos que inevitavelmente tomamos quando nos expressamos com relação ao mundo e a nós mesmos. Percebemos assim que a experiência é indissociável da produção de conhecimento já que viver diz respeito não a armazenar conhecimento, mas sim a produzi-lo ativamente, incorporando-o ao próprio ato de existir. Destarte, a narrativa é uma forma de organizar as experiências, que possuem uma natureza caótica e desordenada. Nesse sentido, para que possamos construir uma coerência precisamos organizar narrativamente nossas experiências (GONÇALVES, 2002).

A pesquisa narrativa, ao assumir a experiência como um conjunto complexo de relações e práticas discursivas e reconhecendo a relação indissociável entre pesquisador e participante na produção de conhecimento, abre a possibilidade de questionarmos o pressuposto da produção de um saber que se dá independente da própria pessoa que o cria, que o produz. Dessa maneira, acreditamos que o conhecimento se produz tendo como fundamento as vivências, (des)conexões, afetamentos que marcam nossos (des)encontros com o outro, com o campo da pesquisa e com o próprio conhecimento. Nesse sentido, ele nunca é neutro e nem se refere a uma realidade independente, imparcial, já que a própria noção do que é real se faz nas relações que são travadas nos mais diversos contextos.

*Recebido em 22 de janeiro de 2021.*

*Aprovado em 20 de abril de 2021.*

## Referências

- ARAÚJO, Patrícia; MARTINS, Emília; FERNANDES, Rosina; MENDES, Francisco; MAGALHÃES, Cátia. O Método das Histórias de Vida na Investigação Qualitativa em Psicologia. *CIAIQ*, 2: 588-595, 2016.
- BALASCH, M.; MONTENEGRO, M. Una propuesta metodológica desde la epistemología de los conocimientos situados: las producciones narrativas. *Encuentros en psicología social*, 1 (3): 44-48, 2003.
- BENJAMIN, Walter. “O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994. pp. 197-221.
- BIGLIA, Barbara; BONET-MARTÍ, Jordi. La construcción de narrativas como método de investigación psicosocial. Prácticas de escritura compartida. *Forum Qualitative Social Research*, 10 (1), 2009.
- CABRUJA, Teresa; IÑÍGUEZ, Lupicínio; VÁZQUEZ, Félix. Como construímos el mundo: relativismo, espacios de relación y narratividad. *Anàlisi*, 25: 61-94. 2000.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- FONTE, Carla. A narrativa no contexto da ciência psicológica sob o aspecto do processo de construção de significados. *Psicologia: Teoria e Prática*, 8 (2): 123-131, 2006.
- GONÇALVES, O. F. *Viver narrativamente: a psicoterapia como adjetivação da experiência*. Coimbra: Quarteto, 2002.
- GRANATO, Tania Mara Marques; CORBERT, Elisa; AIELLO-VAISBERG, Tânia Maria José. Narrativa interativa e psicanálise. *Psicologia em Estudo*, 16 (1): 157-163, 2011.
- HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, 5: 7-41, 1995.
- HARDING, Sandra. “¿Existe un método feminista?” In: BARTA, Eli (coord.). *Debates en torno a una metodología feminista*. México DF: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, 1987. pp. 5-34.
- KASTRUP, V.; PASSOS, E. Cartografar é traçar um plano comum. *Fractal, Rev. Psicol.*, 25 (2): 263-280, 2013.
- LAU, Héilton Diego. “O uso da linguagem neutra como visibilidade e inclusão para pessoas trans não-binárias na língua portuguesa: a voz “del@s” ou “delxs”? Não! A voz “delus””. *Anais do V Simpósio Internacional em Educação Sexual*. Maringá: UEM, 2017.
- NEVES, Sofia; NOGUEIRA, Conceição. A psicologia feminista e a violência contra as mulheres na intimidade: a (re)construção dos espaços terapêuticos. *Psicologia e Sociedade*, 15 (2): 43-64, 2003.
- OLIVEIRA, João Manuel de; AMÂNCIO, Lígia. Teorias feministas e representações sociais: desafios dos conhecimentos situados para a psicologia social” *Estudos Feministas*, 14 (3): 597, 2006.

SILVA, Aline Pacheco; BARROS, Carolyne Reis; NOGUEIRA, Maria Luísa Magalhães; BARROS, Vanessa Andrade de. “Conte-me sua história”: Reflexões sobre o método de história de vida. *Mosaico: Estudos em Psicologia*, Belo Horizonte, 1 (1): 25-35, 2007.

SCOTT, Joan. A invisibilidade da experiência. *Revista Projeto História*, 16: 297-325, 1998.

TEIXEIRA-FILHO, Fernando Silva. *Psicologia e Teoria Queer: das identidades aos devires*. Tese de Livre Docência, Psicologia, UNESP, 2013.

TELLES, João A. A trajetória narrativa: história sobre a formação do professor de línguas e sua prática pedagógica. *Trabalhos em Linguística Aplicada*, 34: 79-92, 1999.

TOLEDO, Livia G. “Será que eu tô gostando de mulher?": tecnologias de normatização e exclusão da dissidência erótica feminina no interior paulista. Tese de Doutorado, Psicologia, UNESP, 2013.

ACENO, 8 (16): 171-184, janeiro a abril de 2021. ISSN: 2358-5587  
**Dossiê Temático: Epistemologias, Metodologias e Questões Éticas em Pesquisas com Abordagens em Diversidades Sexuais e de Gênero**



**ACENO**  
REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

**Revista quadrimestral  
editada pelo Programa  
de Pós-Graduação em  
Antropologia Social da  
UFMT, desde 2014.**

 NO INSTAGRAM  
ACENO.REVISTADEANTROPOLOGIA

## **Bastidores de uma pesquisa: a (in)visibilidade dos prazeres, das sexualidades e dos gêneros na formação em psicologia**

**Danielle Jardim Barreto<sup>1</sup>**  
Universidade Paranaense

**Wiliam Siqueira Peres<sup>2</sup>**  
Universidade Estadual Paulista

**Resumo:** A proposta deste artigo que agora apresentamos é dar visibilidades à docência engajada politicamente às questões de sexualidades, prazeres e gêneros na formação de psicólogas e psicólogos no Brasil. Utilizamos os seguintes dispositivos metodológicos: as cartografias, as narrativas, as análises dos discursos com ênfase aos conjuntos críticos e genealógicos, e processos de textualização e transcrição das entrevistas a serem trazidas e dos dispositivos que dela anunciaram-se. Esses dois conjuntos de análise agenciaram os rizomas, as problematizações a serem feitas, criando platôs que apontaram várias saídas para: Sobre quais Psicologia(s) problematizamos; como são os territórios em que estão sendo produzidos os nossos corpos, com metas de normalização; como as engrenagens alimentadas e mantidas na razão científica, como as tecnologias, as disciplinas e os múltiplos dispositivos de subjetivação estão tornando assim as pessoas cada dia mais dóceis, úteis e submetidas aos discursos dogmáticos neo cristãos, através de práticas de controle e objetivação, encarcerando as vidas em identidades a serem desejadas pela intervenção/pesquisa dos saberes tradicionais e escassos de um certo tipo de Psicologia.

**Palavras-chave:** formação em psicologia; narrativas; sexualidades; gêneros, cartografias.

BARRETO, Danielle Jardim; PERES, Wiliam Siqueira. **Bastidores de uma pesquisa: a (in) visibilidade dos prazeres, das sexualidades e dos gêneros na formação em psicologia.** *Aceno* – Revista de Antropologia do Centro-Oeste, 8 (16): 185-198, janeiro a abril de 2021. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Doutora e mestra em Psicologia e Sociedade pela Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (2002 e 2016), com graduação em Psicologia pela mesma universidade (1998). Membro do grupo de Pesquisa: Psicologias, coletivos e Cultura Queer (PsiCuQueer) na Unesp/Assis (SP).

<sup>2</sup> Possui graduação (1985) e mestrado (2005) em Psicologia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (1985), doutorado em Saúde Coletiva pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2005) e pós-doutorado em Psicologia e Estudos de Gênero pela Universidade de Buenos Aires. Professor de graduação e pós-graduação (mestrado e doutorado) em Psicologia da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, campus de Assis/SP. Atualmente é professor aposentado.

## Behind the scenes of a research: the (in)visibility of pleasures, sexualities and genres in qualification in psychology

**Abstract:** The purpose of this article that we now present is to give visibility to the politically engaged teaching on issues of sexualities, pleasures and genders in the qualification of psychologists in Brazil. We used the following methodological devices: cartographies, narratives, discourse analysis with emphasis on critical and genealogical sets, and processes of textualization and transcreation of the interviews to be presented and the devices that were announced by them. These two sets of analysis managed the rhizomes, the problematizations that will be made, creating plateaus that pointed out several ways for: About which Psychologies we problematize; how are the territories in which our bodies are being produced, with normalization goals. How the gears fed and maintained in scientific reason, how technologies, disciplines and multiple devices of subjectification are thus making people more and more docile, useful and subject to Neo-Christian dogmatic discourses, through practices of control and objectification, incarcerating the lives in identities to be desired by the intervention/research of traditional and scarce knowledge of a certain type of Psychology.

**Keywords:** qualification in psychology; narratives; sexualities; genders; cartography.

## Detrás de escena de una encuesta: La (in)visibilidad de los placeres, sexualidades y géneros en la formación en psicología

**Resumen:** El propósito de este artículo que ahora presentamos es dar visibilidad a la enseñanza políticamente comprometida en temas de sexualidades, placeres y géneros en la formación de psicólogos y psicólogas en Brasil. Se utilizaron los siguientes dispositivos metodológicos: cartografías, narrativas, análisis del discurso con énfasis en conjuntos críticos y genealógicos, y procesos de textualización y transcreación de las entrevistas a traer y los dispositivos que se anunciaron. Estos dos conjuntos de análisis manejaron los rizomas, las problematizaciones a realizar, creando mesetas que señalaron varias salidas: Sobre qué Psicologías problematizamos; cómo son los territorios en los que se están produciendo nuestros cuerpos, con objetivos de normalización; cómo los engranajes alimentados y mantenidos en la razón científica, cómo las tecnologías, disciplinas y múltiples dispositivos de subjetivación van haciendo así a las personas cada vez más dóciles, útiles y sujetas a los discursos dogmáticos neocristianos, a través de prácticas de control y objetivación, encarcelando las vidas en identidades s deseado por la intervención / investigación de conocimientos tradicionales y escasos de un determinado tipo de Psicología.

**Palabras clave:** formación en psicología; narrativas; sexualidades; géneros; cartografías.

Os disparadores para a realização da presente pesquisa, agora organizada num roteiro de artigo, mostravam incômodos que atravessavam a ambos, orientanda e orientador, de modo a problematizar a respeito dos currículos teóricos e práticos que participavam da formação em Psicologia, com suas ênfases e estágios na formação profissional.

Durante as discussões para as mudanças curriculares, entre 2005 e 2018 muitas questões nos afetaram a respeito de discursos de defesa de certa identidade profissional, que obrigatoriamente passava pela clínica tradicional, em suas facetas mais biomédicas, quais sejam: escuta clínica, diagnóstico e protocolos, e cura/acolhimento/acomodação. Havia discursos explícitos de colegas professoras/docentes que formar alunos em outras vertentes teóricas, metodológicas e de campo profissional que atestava certo desconforto, tanto nas universidades que trabalhávamos quanto advindos de outras instituições que dialogávamos. No caso específico de temas transversais como gêneros e sexualidades e outros marcadores interseccionais, em perspectivas que não as da psicanálise era praticamente uma heresia epistemológica.

A cada ano percebíamos discrepâncias na divisão de alunas e alunos por ênfase, com claras manipulações discursivas sobre a não identidade da profissão para aqueles que escolhessem a ênfases diferentes das já validadas na atuação psi em detrimento da ênfase em processos clínicos, marcando hierarquias em disputa.

Como exemplo de mudanças nos campos de problematização de saberes e fazeres psi tinham como opção de escolha de ênfase, os campos de atuação nos estágios específicos e as disciplinas de ênfase em processos psicossociais, que dialogam com áreas de políticas públicas em desenvolvimento social, jurídico e políticas públicas de saúde; os conteúdos iam de Direitos Humanos à Psicologia Institucional de Saúde Mental, além das disciplinas do Núcleo Comum. A ênfase preparava alunas e alunos para atuações em gestão de serviços e em rede psicossocial, além de desenvolver habilidades e competências de problematização da realidade através da análise dos diversos marcadores sociais como classes, etnias/raças/cores, gêneros e sexualidades, sexos e prazeres.

Porém, segundo outros membros do Núcleo Docente esse “novo” currículo estava descaracterizando a formação da profissão, e por alguma razão, a maioria das alunas e alunos também acreditava que só seriam profissionais da Psicologia de fato se escolhessem e se formassem na ênfase de processos clínicos, através de estágios clássicos em atuação psicoterapêutica individual nas mais frequentes correntes teóricas da Psicologia no Brasil, quais sejam: Psicanálise, Análise do Comportamento e as de base Humanistas – Existencial.

As questões que não nos paravam de incomodar eram: Há uma única identidade profissional a ser formada na Psicologia? Por que quando não atuamos com os temas clássicos, como psicoterapias individuais, perdemos a visibilidade nos corredores e nos debates coletivos? Por que temos sempre que justificar o não uso de instrumentos de mensuração para desenvolver nossos planos de trabalho psi? Por que temos que justificar quando em orientação de Trabalhos de Conclusão de Curso, utilizamos autores não hegemônicos da Filosofia, ou da Antropologia para problematizarmos nossos temas? Por que sempre temos que justificar quando defendemos a laicidade da atuação profissional em detrimento de um crescente aumento de discursos dogmáticos cristãos nas nossas salas de

aula? Por que precisamos provocar quase que diariamente colegas de trabalho para que problematizem em sala seus conteúdos e suas aplicabilidades nas realidades sociais de nosso país?

Essas questões podem se concentrar nas perguntas que nos trazem até aqui:  
- Para que estamos formando psicólogas e psicólogos afinal? Que Psicologia ensinamos?

## Como fazer essa inquietação virar pesquisa?

Sempre acreditamos e apostamos que a pesquisa tem que ter implicação, experiências, afetações e compromisso com a produção de conhecimento crítico, de modo a ocupar lugares politicamente engajados e de fomentar narrativas conectadas com a transformação social e cultural. É desse lugar que emergiu a proposta da pesquisa anunciada.

A pesquisa narrativa, segundo Clandinin e Connelly (2011), caracteriza-se justamente por esse entrelaçamento entre os modos de viver e os modos de trabalhar, fazendo com que a pesquisa objetivasse justamente buscar pertencimentos, referências e trocas com colegas fora do nosso universo acadêmico para que a sensação de estarmos deslocados possa ser transformada em potência afirmativa de vida.

Situar-nos nestes agenciamentos, que vislumbravam a emancipação e a autonomia na formação psi, diminui o temor de não estar formando profissionais como deveríamos. As vozes de diferentes professoras e professores de graduação em Psicologia autorizam e empoderam as nossas vozes, fazendo-nos multidão, audíveis, e propiciando assim a visibilidade da formação politizada de nossas alunas e alunos.

Esse acontecimento vem ao encontro das problematizações sobre o fazer pesquisa em Psicologia trazida por Azeredo (2013) e Pocahy (2013), que remetem a urgente necessidade da tomada de posição na produção científica em Psicologia, demonstrando assim, que os caminhos por nós traçados, indicam boas perspectivas de inovações na feitura dessa problematização.

Orientados por essas problematizações, o posicionamento na pesquisa em Psicologia configura a desconstrução do lugar da pesquisadora e do pesquisador neutros, e, para além dessa neutralidade dos corpos que pesquisa, há uma necessária implicação no tema, no que e no para que estejam pesquisando em Psicologia. Porém, essas não são nem ingênuas e nem despreziosas indagações, pois incomodam grande parte da comunidade científica ortodoxa na própria Psicologia e, principalmente, por esse posicionamento agenciar demandas por outras formas de fazer ciência em Psicologia, menos capturadas pela objetividade e reprodução e mais conectadas às realidades sociais, de modo que, para Azeredo (2013): “Essa não é a ciência que queremos construir na psicologia. Queremos uma ciência que através do posicionamento tenha propostas para enfrentar esses problemas. É preciso uma ciência visionária, como diz Haraway, e não uma ciência sem proposta” (AZEREDO, 2013: 100).

O posicionamento incomoda, mobiliza e, por vezes, torna-se insuportável aos olhos e ouvidos da academia – universidade conservadora. Isso é facilmente constatado quando somos desqualificadas e desqualificados publicamente ao apresentarmos nossos temas de pesquisa-implicação, ou quando questionamos a falta de problematização dos marcadores sociais que são constantemente esquecidos nas considerações, análises e problematizações de pesquisas em Psicologia.

O texto “Saberes Localizados” de Donna Haraway (1995), trata justamente dos efeitos do posicionamento na pesquisa e da ausência nas pesquisas dos marcadores sociais como gêneros, classes, raças/etnias e outras intersecções nas produções dos saberes científicos. Esse olhar, segundo Haraway (1995: 21), pode nos tornar “responsáveis pelo que aprendemos a ver”, sendo procedente quando nos pergunta na íntegra: “Com o sangue de quem foram feitos os meus olhos?” (HARAWAY, 1995: 25). A essa questão complementamos: Quais vozes e quais vidas que foram privilegiadas pelas Psicologias em sua constituição enquanto produção de saberes autônomos?

A nossa implicação com as políticas educacionais que compuseram o campo pesquisado viabiliza a experimentação dos corpos no fazer pesquisa. Nossos corpos, nossas escutas, nossas questões, visaram trazer à tona a potência do ensino, da pesquisa e das estratégias de extensão que contemplem a amplitude dos dispositivos compostos pelas linhas de sexos, sexualidades, gêneros e prazeres, trazendo em tela as implicações dessas amplificações à formação de profissionais da Psicologia (POCAHY, 2013).

Destacando essas afinidades, entre o campo de pesquisa, o procedimento, a posição política da pesquisadora e do pesquisador, somados aos territórios de subjetivação, podemos também relacionar o uso das narrativas na abertura deste artigo, enquanto dispositivo que agencia a posição da cartógrafa e do cartógrafo, que se posiciona e se afeta no terreno do experimentar-fazer-viver a pesquisa. Nesta perspectiva, a cartógrafa e o cartógrafo podem ser assim apresentados:

O que ele quer é participar, embarcar na constituição de territórios existenciais, constituição de realidade. Implicitamente, é óbvio que, pelo menos em seus momentos mais felizes, ele não teme o movimento. Deixa seu corpo vibrar todas as frequências possíveis e fica inventando posições a partir das quais essas vibrações encontrem sons, canais de passagem, carona para a existencialização. Ele aceita a vida e se entrega. De corpo e língua. Restaria saber quais são os procedimentos do cartógrafo. Ora, estes tampouco importam, pois ele sabe que deve “inventá-los” em função daquilo que pede o contexto em que se encontra. Por isso ele não segue nenhuma espécie de protocolo normalizado. (ROLNIK, s/d: 2).

A cartografia desestabiliza as metodologias positivistas, compondo-se, enquanto outros possíveis, nos modos de se fazer pesquisa em Psicologia, pois um dos seus princípios é que através de seus múltiplos caminhos, entradas e saídas possam dar visibilidade aos rizomas produzidos e aos dispositivos enunciados para as problematizações que anunciam.

Em consonância com um dos pontos citados, qual seja, - a experiência de saber que vem do fazer, justificamos a metodologia cartográfica adotada, tendo em vista que, ao longo do relato dessa pesquisa, mistura-se nossa própria experiência à formação de psicólogas e psicólogos, nossos conhecimentos das diretrizes curriculares desde o documento até a operacionalização destas na construção de Projeto Pedagógico e nas variadas atividades dele demandadas.

Nossas experiências transbordaram em várias páginas do estudo, às vezes em forma de reflexões sobre os universos vividos (universidade privada – interior) e em outras vezes relatos de outras realidades (universidades públicas – capitais), às vezes em forma de narrativas das nossas experiências, das linhas que nos compõem como pessoas, brancas, casadas, classe média, pesquisadora, pesquisador, professora, professor.

Buscamos trazer para a pesquisa as sensações que vivenciamos ao fazê-la e, talvez, criar territórios que implique quem a ler, afetando-a, fazendo dessa vivência uma experiência política, definindo assim nossa posição de cartógrafa e

cartógrafo.

Dessa posição teórica metodológica, baseia-se também o método narrativo em pesquisa utilizado, que se caracteriza pela participação de pesquisadora/pesquisador e pesquisadas e pesquisados exigindo ampla implicação e negociação política entre os e as participantes da pesquisa. Em contribuição à proposição acima, Clandinin e Connelly (2011: 77) nos dizem:

Na pesquisa narrativa, as pessoas são vistas como a corporificação de histórias vividas. Mesmo quando os pesquisadores narrativos estudam narrativas institucionais, como as histórias da escola, as pessoas são encaradas como vidas compostas que constituem e são constituídas por narrativas sociais e culturais.

Desta forma, antes de negociar as entrevistas que foram elencadas na pesquisa, precisamos nos implicar sobre para que estávamos buscando outras histórias para compor a nossas histórias como docentes pesquisadores. Foi preciso que nos implicássemos em nossas experiências demarcando-as como campos a serem levados em consideração na composição da pesquisa, entendendo – a como territórios de subjetivação, de escrita e invenção de si (RAGO, 2013).

Joan Scott (1999) problematiza a questão da experiência e a produção de conhecimento, em especial no campo da história. Para contribuições nas pesquisas e conseqüentemente produção de saberes em Psicologia, os estudos e problematizações sobre processos de subjetivação e produção de modos singulares de viver não podem afastar os efeitos das experiências das pesquisadoras e dos pesquisadores.

Ao refletirmos sobre as experiências, não deveríamos nos amparar somente em elementos técnicos, dos relatos das vidas e dos fazeres das pesquisadas e pesquisados, como se estes não fossem implicados na nossa própria vida. As experiências não são simples contos, ou recontos de vidas, são efeitos nos processos de subjetivação e singularização, viabilizando outros cenários e outras possibilidades de vida, de práticas e de agenciamentos de outras linguagens na Psicologia e nos fazeres desta.

Neste sentido, concordamos com a afirmação de Claudia Fonseca em seu artigo “Quando cada caso NÃO é um caso: Pesquisa etnográfica e educação”, publicado em 1999, ao nos lembrar que nossa implicação em territórios equivalentes aos dos campos em pesquisa, podem agenciar reflexões e produção de conhecimento autênticos, ao invés de cairmos em armadilhas metodológicas que acabam por generalizar como coletivas e universais, experiências individuais. Ilustrando:

Ao reconhecer que existem outros “territórios”, ele enxerga com maior nitidez os contornos e limites históricos de seus próprios valores. Descentrando o foco de pesquisa dele para o outro, ele realiza le détour par le voyage — e só assim, completando o processo com a volta para a casa, alcança a reflexividade almejada. (FONSECA, 1999: 65)

A pesquisa em Psicologia não pode se distanciar dessa implicação da experiência, pois, ao tomarmos determinadas ferramentas dos métodos validados como cientificamente objetivados para dar visibilidades aos discursos, podemos apenas estar sendo assépticos com as experiências que passam em nós, trazendo um distanciamento positivista na produção científica, mesmo porque não acreditamos na neutralidade e muito menos nas totalizações conclusivas da investigação pragmática e positivista.

A Psicologia para estar em processo de problematização de seus paradigmas epistemológicos e abrir-se de fato para a problematização do que estamos fazendo com as vidas ditas abjetas, precisa da experiência para dar a diferença

status de singularização, para além das identidades já demarcadas historicamente como fixas e acabadas.

Há uma clara hierarquização no ensino superior brasileiro, e em particular na Psicologia, no qual os investimentos na produção científica ficam claramente restritos a uma parcela bastante pequena do vasto número de cursos de Psicologia no Brasil.

Buscamos ações que favoreçam as vidas acadêmicas da subalternidade, o que implica em considerar as vozes, os modos de falas e dispositivos de escuta que facilitam a subalterna e ao subalterno ser levado a sério no que fala e com isso dar passagens para devires outros que afirmem a vida como potência e expansão (SPIVAK, 2010).

Donna Haraway (1995b) nos dá a indicativa da potência da localização dos saberes dessas vozes subjogadas, dessas estratégias adormecidas pelos grandes centros de produção de conhecimento, o que nos leva incluir os saberes psi, que simplesmente desconhecem as pluralidades das Psico-logias implicadas nas causas hoje nomeadas, o que se soma ao alerta dessa autora que os saberes são sempre situados e parciais.

## **Como vislumbramos dar contornos às histórias contadas: sobre dispositivos e as análises emergentes**

A pesquisa que realizamos constituiu-se da análise crítica e genealógica dos discursos sobre as vidas e das estratégias de ensino de gêneros e sexualidades na formação em Psicologia, produzidos por docentes inseridos na graduação em Psicologia. Os disparadores analisados em forma de capítulos foram efeitos rizomáticos das cartografias documentais e das análises dos dispositivos que se agenciaram, das sete entrevistas de docentes/pesquisadoras e pesquisadores.

Interessou-nos os relatos das experiências de suas vidas e a conexão destas com os projetos de pesquisa, ensino ou extensão universitárias relativos aos dispositivos das sexualidades, dos prazeres e dos gêneros. Adotamos neste trabalho as problematizações sobre os discursos, tratados da seguinte forma por Michel Foucault (1988: 96):

Os discursos, como os silêncios, nem são submetidos de uma vez por todas ao poder, nem opostos a ele. É preciso admitir um jogo complexo e instável em que o discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito de poder, e também obstáculo, escora, ponto de resistência e ponto de partida de uma estratégia oposta. O discurso veicula e produz poder; reforça-o, mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo. Da mesma forma, o silêncio e o segredo dão guarita ao poder, fixam suas interdições; mas, também, afrouxam seus laços e dão margem a tolerâncias mais ou menos obscuras.

Esses dois conjuntos de análise agenciaram as cartografias entendidas como modos de acompanhar processos (BARROS e KASTRUP, 2009), somadas às problematizações a serem feitas, criando platôs que apontaram várias saídas para: Sobre quais Psico-logias problematizamos; como são os territórios em que estão sendo produzidos os nossos corpos, com metas de normalização; como as engrenagens alimentadas e mantidas na razão científica, como as tecnologias, as disciplinas e os dispositivos de sexualidades e os gêneros estão tornando assim as pessoas cada dia mais dóceis, úteis e submetidas aos discursos dogmáticos neo cristãos, através de práticas de controle e objetivação, encarcerando as vidas em identidades cristalizadas a serem desejadas pela intervenção/pesquisa dos saberes tradicionais de certa Psicologia.

## Sobre a metodologia na produção de nossas ferramentas

Os dispositivos analisados, os que compuseram os mapas dessa pesquisa, delinearão-se ao longo da mesma, pois o referencial metodológico, conforme já discutido, embasa-se no método cartográfico, defendido por Deleuze e Guattari (1995), que funciona como a produção de um mapa em (des) construção.

Compor os mapeamentos como rizoma significa que ele não tem começo nem fim, pois o mesmo se encontra sempre no meio, entre as coisas, as imagens, as narrativas compondo seu interstício. O rizoma tem sempre como sua composição a conjunção “e, e, e”, e neste sentido “entre as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para a outra e reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma e outra, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio” (DELEUZE e GUATTARI, 1995: cc).

Virginia Kastrup (2009: 32) nos indica que o método da cartografia

visa acompanhar processos, e não representar um objeto (...) trata-se sempre de investigar um processo de produção (...) a ideia de desenvolver o método cartográfico para utilização em pesquisas de campo no estudo da subjetividade se afasta do objetivo de definir um conjunto de regras abstratas para serem aplicadas. Não se busca estabelecer um caminho linear para atingir um fim. A cartografia é sempre um método ad hoc.

Ao ser lançado no território a ser analisado o cartógrafo sabe que poderá haver oscilações perceptivas e sensoriais que são marcadas pela qualidade dos encontros e pelas afetações, podendo ser fragmentadas e até mesmo sem sentido imediato, o que não se caracteriza como problema; ocorrem misturas de fragmentos históricos, pontas do presente, movimentos emergentes, signos diversos que atestam a existência de uma processualidade em curso, podendo inclusive, tornar o problema em questão mais concreto e bem situado. A isto, podemos ver o surgimento de respostas ou de novas perguntas que podem nos remeter a outras experiências, outras sensações que se desdobram em novas configurações.

Ao cartógrafo cabe uma abertura para re-significar e até mesmo subverter princípios e referências tidas até então como “seguras” e “adequadas” na efetivação da pesquisa inicialmente proposta, e, se lançar no desafio de apreender as novidades e provocações advindas do campo de pesquisa e re-direcionar o novo foco da investigação.

Em suas andanças pelo mundo, através de seus olhos e outros órgãos sensoriais a cartógrafa e o cartógrafo vão estabelecendo critérios em suas escolhas a respeito dos componentes que participarão da cartografia, e esses critérios buscam, nos diz Rolnik (1989: 67),

descobrir que matérias de expressão, misturadas a quais outras, que composições de linguagens favorecem a passagem das intensidades que percorrem seu corpo no encontro com os corpos que pretendem entender. Aliás, ‘entender’, para o cartógrafo não tem nada a ver com explicar e muito menos com revelar.

Nossas companheiras e companheiros de caminhada nesta pesquisa, assim como nós, “escolheram” trabalhar, pesquisar e experimentar em si as linhas dos dispositivos das sexualidades, sexos, gêneros e prazeres, como modo ampliado da formação em Psicologia. Essa posição, essas experiências de si é política e tem ressonância nos modos como seus corpos transitam e são (des)conhecidos

no ambiente acadêmico.

Chamaremos nossas entrevistadas e entrevistados de professoras e professores colaboradores, como nossas parceiras e parceiros de jornada investigativa. Tendo em vista o caráter de pesquisa inquietação – perturbação, dos nossos próprios lugares profissionais, qual seja – professoras e professores de graduação em Psicologia, justificamos a adição do lugar implicação de pessoas envolvidas nessa pesquisa.

Ao localizarmo-nos como também sendo desses lugares, inspiramo-nos em Gilles Deleuze e Claire Parnet (2001: 84), quando apresentam o verbete P de professor, que define esses modos de trabalho nas vidas:

É preciso estar totalmente impregnado do assunto e amar o assunto do qual falamos. Isso não acontece sozinho. É preciso ensaiar, preparar. É preciso ensaiar na própria cabeça, encontrar o ponto em que... É muito divertido, é preciso encontrar... É como uma porta que não conseguimos atravessar em qualquer posição.

E complementamos ainda com Deleuze, que nossas professoras e professores corporificam esse conceito, pois são também inspirações, afinal: “O que faz parte do papel do professor é o que eu disse sobre o ensaio anterior é a inspiração. Esse é o papel do professor” (DELEUZE e PARNET, 2001: 87).

A construção do roteiro das entrevistas feitas com docentes se deu de forma coletiva, com sugestões de outras e outros colegas também professores, em busca de atender aos objetivos da pesquisa e dar visibilidade as estratégias que deslocassem e desconstruíssem as já instituídas metodologias e atuações na formação em Psicologia clássica, ou seja, aquela feita através de e com manuais de formação ultrapassados, nem sempre atualizados e muitas vezes advindos do século XIX (PERES, 2014).

O roteiro elaborado continha nove perguntas disparadoras, que agenciaram oito grandes eixos temáticos, sendo eles: Formação profissional das entrevistadas e entrevistados; entrada na graduação em Psicologia; atuação na formação em Psicologia; relação da atuação com o projeto político pedagógico do curso; autores de referência na atuação; pesquisas e extensões em andamento; métodos e antimétodos na graduação; resistências e posicionamentos éticos/estéticos e políticos na graduação.

Caminhamos nessa pesquisa com sete professores colaboradores, que nos concederam suas histórias na e pela Psicologia. A colaboração se deu, tanto narrando sobre suas vivências enquanto corpos formatados também pelas linhas de subjetivação dos discursos da Psicologia, quanto no lugar de (des)formadores de outros corpos psi, através do ensino, da pesquisa e da extensão nas instituições de ensino superior em que atuam ou atuavam.

Foram feitas entrevistas, sendo todas pessoas brancas e cisgêneras – Máximo, Ivan, Vitor, Lorenzo, Dom e Beija-flor, apenas uma mulher – Maria Clementina; seis efetivamente no momento da entrevista a universidades públicas - Máximo, Maria Clementina, Ivan, Vitor, Lorenzo, Dom, apenas dois entrevistados estavam em cidades interioranas (Maringá e Londrina PR) – Dom e Beija-flor, estando as outras e outros cinco em capitais (Porto Alegre, Belo Horizonte, Florianópolis e Rio de Janeiro). Foram feitas quatro entrevistas de modo presencial – Máximo, Vitor, Dom e Beija-flor e três via Skype, todas gravadas em modo digitalizado.

As sete entrevistas passaram pelos processos de transcrição, textualização e transcrição. As transcrições visam à passagem da gravação, da linguagem oral para a escrita na íntegra, com todos os vícios de linguagem, erros de concordância verbal, barulhos externos ao contexto, risos, pausas etc.

Nas transcrições utilizadas no corpo da tese, foram feitas textualizações para que a leitura fosse mais fluída, na textualização há a retirada dos vícios de linguagem, das pausas e das interferências auditivas registradas na transcrição, para viabilizar uma leitura mais dinâmica da fala.

Essas estratégias de trato com as transcrições do material oral são utilizadas nas pesquisas em História Oral, buscando a validação da fidedignidade dos dados, buscando mais uma vez um lugar ao sol do campo dos saberes ditos científicos e reconhecidos. Vejamos a problematização abaixo:

Consagrando o princípio elementar de que existem diferenças entre uma situação (língua falada) e outra (língua escrita), nota-se que o mais importante na transposição de um discurso para o outro é o sentido que, por sua vez, implica intervenção e desvios capazes de sustentar os critérios decisivos. Por outro ângulo, a incorporação do indizível, do gestual, das emoções e do silêncio, convida à interferência que tenha como fundamento a clareza do texto e sua força expressiva. Em história oral, o reconhecimento do texto procedido pela conferência e pela autorização determina se o colaborador se identificou ou não com o resultado. É essa a grande prova da qualidade do texto final. (MEIHY e BOM MEIHY, 2007: 139)

Como estratégia teórico-metodológica, iniciamos nosso estudo já pelo que nos impulsionou a fazer a pesquisa, quais ferramentas utilizaremos – como as cartografias, os dispositivos, as análises críticas e genealógicas dos discursos da produção dos saberes em Psicologia sobre sexos, sexualidades e prazeres, assim como esses dispositivos se articulam nos fazeres de si de nossos colaboradores professores.

Para tanto, foram feitas as textualizações, e destas foram retiradas o que os autores Meihy e Bom Meihy chamam de “tom vital”, dessas textualizações produzimos as histórias de vidas transcriadas, com intuito de já tornar nossos colaboradores professores, leitores e participantes ativos dessa pesquisa.

Buscamos em seus discursos, os agenciamentos de dispositivos disparadores, que dessem visibilidade aos conjuntos críticos narrativas que discutiram as problemáticas da produção dos saberes e dos regimes de verdades sobre as Psicologia hegemônicas, os dispositivos dos sexos, das sexualidades e dos prazeres como linhas de captura e de emancipação de vidas abjetas e subjugadas, que por vezes foram anuladas pelas atuações e saberes psi, assim como pela produção das identidades psi e as possibilidades de desconstruções e desnaturalizações desse (re)conhecimento profissional.

As histórias de vidas textualizadas e transcriadas elucidaram as narrativas de cada professora e professor participante desde sua própria graduação em Psicologia até a atuação na formação atravessada pela ética e estética dos modos de politizarem suas próprias existências. Os trechos foram, antes de serem inseridos na tese, enviados para que cada uma das professoras e dos professores entrevistados escolhessem seus nomes fictícios, assim como caso quisessem, interferissem na feitura da história, acrescentando ou suprimindo trechos nas composições das transcrições feitas.

Para manter o sigilo obrigatório demandado pelos trâmites éticos da pesquisa, envolvendo outros seres humanos, os nomes e outros possíveis dados identificatórios como instituição em que estão lotadas, cidades de origem, etc., foram suprimidos ao longo da escrita, porém, esperávamos que ao lerem a produção, se reconhecessem nas narrativas, lendo suas vozes impressas no trabalho, pois nenhuma vida pode ser em vão, e as contribuições desses participantes mereciam ser nomeada em caixa alta, para que todos soubessem a implicação e a diferença que fazem na formação em Psicologia, em tempos políticos tão estranhos quanto os que estamos vivendo no Brasil de 2021.

## Considerações finais

A aproximação entre o método cartográfico e o cuidado com o material narrado, apresentado pela metodologia das pesquisas em História Oral, enriquece a própria pesquisa em Psicologia, trazendo o tema das lógicas rizomáticas para o campo, amplificando as entradas e saídas da problematização inicial da pesquisa.

A perspectiva do rizoma nos leva a problematizar o plano de imanência, ou seja, os modos pelas quais as forças são distribuídas sobre o território; no nosso caso, cada entrevista se compõe como um território existencial e prático no sentido de efetivar as afetações produzidas no encontro dos corpos de nossas entrevistadas e nossos entrevistados com os dispositivos acadêmicos e seus modos de ensino, pesquisa e extensão universitária, o que não exclui a relação ampliada em outras esferas da vida e suas implicações políticas na construção das relações. A prática docente não diz só em professar aulas, mas de produzir inquietações e reflexões críticas sobre a vida e suas implicações políticas e éticas que respeitem as demandas existenciais e as problematizações fora das capturas essencialistas que aprisionam os corpos e regulam, controlam as populações.

Os planos de imanência se configuram como territórios para a ocupação e composição de conceitos, de efeitos, de discursos, de imagens e de dispositivos. São pertencentes a um Uno-*Todo*, em velocidades e formações imensuráveis e indefiníveis. São enunciados que se agenciam em acontecimentos, únicos e infinitos em suas outras possibilidades, que solicitam suas localizações e suas parcialidades. De modo foucaultiano de fazer pesquisas, uma pergunta nunca trará uma resposta definitiva e acabada, mas, formulará novas e inúmeras perguntas.

Os encontros agenciados seriam nossos planos, e os dispositivos problematizados os conceitos que os compõem nesse instante, gerando pensamentos, devires, potência e expansão de vida.

Essa pesquisa fez-se com caráter de pesquisa implicação – intuição, vislumbrando sim novas posições políticas, teóricas e conceituais para a produção de conhecimentos – intensões, na formação em Psicologia.

A ênfase hoje no Brasil está na pós-graduação, gerando, inclusive, diferenciações de tratamento entre professoras e professores que cumprem suas atividades básicas de formação na graduação em detrimento dos que estão nas pesquisas críticas de ponta, nas ruas, com investimento de recursos públicos nacionais. A implicação é essencial para a politização da pesquisa e também do fazer em Psicologia.

Todas as narrativas colaboradoras da pesquisa se posicionaram na defesa da sua localização discursiva referente aos seus desejos sexuais, as suas posições políticas de serem homens e mulheres, e faziam a relação dessa experimentação com as estratégias profissionais comprometidas com a defesa das diferenças humanas, e os embates comprados na atuação docente nas narrativas sobre o como se agencia o interesse pelas questões de gêneros e sexualidades como linhas de produção de políticas de viver e trabalhar.

O transcorrer das atividades de entrevistas, pode ser sentido neste estudo, como um processo de experimentação ímpar, de deslocamentos vividos referentes à própria experiência docente e a de discente, que propiciaram tanto pensamentos e ideias inquietas, quanto olhares e escutas seduzidas e encantadas com tantas experiências e resistências ofertadas por nossas professoras e professores colaboradores, levando-nos a um misturar-se, como define Deleuze (1997).

Neste sentido, retornar aos territórios da academia, após as incursões pelas experiências relatadas implicou em dar um norte a um estranhamento sentido durante toda a vida profissional e pessoal. Durante as aulas e nos encontros vividos na pós-graduação, experimentamos pertencimentos aos olhares e sentidos que são atribuídos ao que foi vivido e ao que estamos vivendo.

E foi justamente na constatação de que as binarizações inviabilizavam outros olhares na formação profissional, assim como em nossas diversas relações sociais, que fomos lançados aos campos de experimentações, de estudos e problematizações que nos autoriza a conhecer outras e outros que se incomodam como a gente para que possamos acreditar e insistir na produção de uma Psicologia laica, política e preocupada com a vida em sua potência maior.

Apesar de nossas apostas nessa Psicologia ampliada de defesa da vida como valor maior, ainda nos deparamos com discursos defendidos em sala de aula, nas redes sociais, nas ruas e nos templos cristãos, que ano a ano nos assustam e nos incomodam imensamente, principalmente pelo alto grau de preconceitos e de manutenção das discriminações, e de alto investimento em estratégias de cura e controle de vidas abjetas.

Foi para essa empreitada de viver e fazer viver a partir de princípios de respeito e de fazer viver vidas que se respeitem e se valorizem, que apostamos nesta pesquisa, que objetiva dar visibilidade às estratégias da vida e de atuação de outras professoras e professores que também são pesquisadoras e pesquisadores dentro de posicionamentos engajados na formação de psicólogas e psicólogos para a vida em suas diferenças e modos de existências transcontemporâneos.

Essa estratégia metodológica não teve intenção de criar territórios de identificação, mas sim de mapear, cartografar as experiências de si, de suas atuações, do trânsito das linhas de subjetivação de estar e serem professoras e professores na graduação em Psicologia.

Em um comentário em sala de aula da pós-graduação no ano de 2012, feita sobre o texto Experiência de Joan W. Scott (1999), William Peres nos esclarece que essa sensação de pertencimento, “não é descobrir-se em uma identidade, mas em um senso de movimento, de trânsito, de fluidez, em processo de desterritorialização” (sic). Essa experimentação de si dá-se num campo complexo de produção de subjetividades.

Finalizamos este trabalho, com problematizações acerca da produção das identidades psi em interfaces com a valoração da produção de multiplicidades de atuação e produção de conhecimento na formação em Psicologia. Estas ampliações se dariam através da desterritorialização das estratégias de formação psi ditas tradicionais, que acabam por agenciar certo jeito de se apresentar como psicólogas e psicólogos. Em uma analogia, problematizamos que a desestabilização dos territórios tradicionais da formação em Psicologia, agencia o que Deleuze (1997) chama de gagueira.

A gagueira faz minorar a língua instituída, padronizada, dada como hegemônica, tecendo outros modos de se falar e produzir linguagens. Para nós, a gagueira nas Psicologias de pastoreio, através da parresia, da coragem de dizer a verdade seja ela qual for, singulariza os modos de sermos psi, possibilitando que nos desfaçamos de uma identidade profissional única e totalizada, e nos possibilita sermos devires, ou seja, produzir uma psicologia que dialogue com diversos outros saberes, e, assim, reinventarmos a cada encontro, cada discurso, cada imagem que se misturam no contínuo jogo das afetações.

As estratégias nomeadas metodológicas se misturaram ao fazer essa cartografia, pois ao desenharmos o projeto de pesquisa, analisar e se afetar pelas en-

trevistas, enquanto cartógrafas e cartógrafos, narrando a nossa própria trajetória, e principalmente, a partir das narrativas de nossas professoras e professores colaboradores, aprendemos a compor outros saberes e fazeres na formação em Psicologia, tornando desde já, a pesquisa inacabada, em processo de amplificação as outras formas de atuação, de escrituras, de produção de saberes e prazeres. É o pensamento violentando a escrita, a ponto de deslocar as linhas duras de escrever, do inventar conceitos, de movimentar o já sabido e se permitir experimentar o descaminho do novo, do intempestivo advindo da pesquisa. Como nos diria Rosi Braidotti (2000: 79): “Yo prefiro ficcionalizar mis teorías, teorizar mis ficciones y practicar la filosofía como una forma de criatividade conceptual”. Ou seja, que possamos ficcionar as teorias e teorizar as ficções.

A pergunta que fizemos ao final de cada entrevista: - Qual diferença acredita que faz na formação de psicólogas e psicólogos? Nos fazíamos todo dia ao final de uma aula, de uma orientação de estágio, ou durante os anos dos grupos de pesquisa e extensão. Fazia-nos essa pergunta porque nos sentíamos sozinhos, nos sentíamos diferentes, nos sentíamos pouco capacitados para dar conta do que problematizávamos na graduação, nos sentíamos escassos, nos sentíamos pouco psicólogos. Cada declaração feita pelos nossos professores colaboradores, deram materialidade um sentimento que ainda não havíamos tido até aqui – pertença. Pertencer significa fazer parte, não estarmos sozinhos na busca por uma formação mais política, mais estética e mais ética com as minorias, significa vida em abundância, e agora podemos afirmar que as nossas vidas transbordam pertencimento a múltiplos, inventivos e alegres modos de ser psicóloga e psicólogo e produzir Psicologias.

*Recebido em 23 de janeiro de 2021.  
Aprovado em 31 de maio de 2021.*

## Referências

- AZEREDO, S. M. “Em defesa do posicionamento na pesquisa em Psicologia”. In TEIXEIRA-FILHO, F. et al (organizadores). *Queering: problematizações e insurgências na Psicologia contemporânea*. Cuiabá: EdUFMT, 2013.
- BARROS, L. P. DE; KASTRUP, V. “Cartografar é acompanhar processos”. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virginia; ESCÓCIA, Liliana da (Orgs). *Pistas do Método da Cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre, Editora Sulina, 2009.
- BRAIDOTTI, R. *Sujetos nómades*. Buenos Aires: Paidós, 2000.
- CLANDININ, D. J.; CONNELLY, F.M. *Pesquisa narrativa: Experiência e história em pesquisa qualitativa*. Uberlândia: EDUFU, 2011.

DELEUZE, G. *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

DELEUZE, G.; PARNET, C. *O abecedário de Gilles de Deleuze. Transcrição para fins didáticos*. Editado no Brasil pelo Ministério da Educação, “TV Escola”, 2001.

FERREIRA, A. B. de H. *Novo dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira. 1986.

FONSECA, C. “Quando cada caso NÃO é um caso Pesquisa etnográfica e educação”. *Revista Brasileira de Educação*, 10 (1): 58-78, 1999.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, (5): 7-41, 1995.

MEIHY, J. C. S. B; BOM MEIHY, F. H. *História oral: como fazer, como pensar*. São Paulo: Contexto, 2007.

PERES, W. S. “Contra a Psicologia do Sacerdócio: a vida que sangra, pulsa, vibra”. In: MINELLA, Luzinete Simões; ASSIS, Gláucia de Oliveira; FUNCK, Susana Bornéo (orgs.). *Políticas e Fronteiras*. Tubarão: Copiart, 2014.

POCAHY, F. “Pesquisa – aquecimento’: Derivas de uma epistemologia libertina”. In: TEIXEIRA-FILHO, F. et al (orgs.). *Queering: problematizações e insurgências na Psicologia contemporânea*. Cuiabá: EdUFMT, 2013.

RAGO, L. M. *A aventura de contar-se: feminismo, escrita de si e invenções subjetivas*. Campinas: Unicamp, 2013.

ROLNIK, S. *Cartografia Sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. Editora Sulina, Porto Alegre, 1989.

ROLNIK, S. *Cartografia ou de como pensar com o corpo vibrátil. Núcleo de estudos da subjetividade*. PUC-SP. s/d.

SCOTT, J.W. “Experiência”. In: SILVA, A. L. da; LAGO, M. C. de S.; RAMOS, T. R. O. (orgs.). *Falas de Gênero: Teorias, análise, leituras*. Florianópolis: Editora Mulheres, 1999.

SPIVAK, G. C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

# “Da fervorosa religião à geração de camisinhas nas mãos...”: narrando uma juventude interiorana

**Jefferson Adriã Reis<sup>1</sup>**

**Universidade Federal de Rondonópolis**

**Márcio Alessandro Neman do Nascimento<sup>2</sup>**

**Universidade Federal de Rondonópolis**

**Thiago Cardassi Sanches<sup>3</sup>**

**Universidade Federal de Mato Grosso**

**Moisés Lopes<sup>4</sup>**

**Universidade Federal de Mato Grosso**

**Resumo:** A narrativa de história de vida busca a reconstrução e a análise de experiências singulares a partir de um engendramento coletivo de um período sócio-histórico-político e cultural localizado. O presente artigo investe na problematização de uma narrativa de uma história de vida de um jovem que compartilhou suas experiências relacionadas à vivência da homossexualidade masculina em uma região interiorana do estado do Paraná. A construção teórico-metodológica se formulou em uma entrevista transcrita e posteriormente analisada a partir de uma perspectiva pós-estruturalista dos estudos das produções de subjetividades, gêneros e sexualidades. Nesta pesquisa, buscamos, em um processo polifônico de análise, problematizar questões pertinentes que surgiram nas falas do participante e que se relacionam à sua composição de jovem homossexual e ao seu posicionamento de sujeito perante a macropolítica em intersecção com a micropolítica do desejo.

**Palavras-chave:** história de vida; homossexualidade; vida interiorana.

<sup>1</sup> Licenciado em Letras (Português) pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT/Rondonópolis). Graduando em Psicologia pela Universidade Federal de Rondonópolis (UFR). Membro do LEPSI/UFR.

<sup>2</sup> Psicólogo. Professor adjunto do curso de Psicologia da Universidade Federal de Rondonópolis (UFR). Coordenador do Laboratório Esquizoanalista de Produção de Subjetividades e(m) Interseccionalidades (LEPSI/UFR). Membro do Núcleo de Antropologia e Saberes Plurais (NAPPlus/ICHS/UFMT).

<sup>3</sup> Doutor em Estudos de Cultura Contemporânea pela Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT). Mestre em Comunicação pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Graduado em Comunicação Social/Publicidade e Propaganda (Pitágoras) e em Turismo pela Universidade Estadual do Paraná (UNESPAR). Membro do LEPSI/UFR.

<sup>4</sup> Graduação (2002) e mestrado (2005) em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina, doutorado em Antropologia Social (2010) Universidade de Brasília, Pós-Doutorado (2018) em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social Universidade Federal de Mato Grosso e coordenador do Núcleo de Antropologia e Saberes Plurais (NAPPlus/UFMT).

## “From fervent religion beliefs to an entire generation with condoms at hands ...”: narrating a countryside youth

**Abstract:** The life history narrative aims at the reconstruction and analysis of singular experiences based on a collective engendering of a localized socio-historical-political and cultural period. This paper invests in problematizing a life history narrative of a young man who shared his perceptions related to the experience of male homosexuality in an interior region of the state of Paraná, Brazil. The theoretical-methodological construction was formulated in a transcribed interview and later analyzed from a post-structuralist perspective of studies about production of subjectivities, genders, and sexualities. In this research, we seek, in a polyphonic analysis process, to problematize pertinent issues that arose in the participant's speeches related to his composition as a young homosexual and his position as a subject towards the macropolitics in intersection with the micropolitics of desire.

**Keywords:** life history; homosexuality; countryside life.

## “De la religión ferviente a la generación de condones en las manos ...”: narrando una juventud campestre

**Resumen:** La narrativa de la historia de vida busca la reconstrucción y el análisis de experiencias únicas a partir de un engendramiento colectivo de un período sociohistórico-político y cultural localizado. Este artículo invierte en la problematización de una narrativa de la historia de vida de un joven que compartió sus vivencias relacionadas con la vivencia de la homosexualidad masculina en una región rural del estado de Paraná. La construcción teórico-metodológica se formuló en una entrevista transcrita y luego analizada desde una perspectiva postestructuralista de estudios sobre las producciones de subjetividades, géneros y sexualidades. En esta investigación buscamos, en un proceso polifónico de análisis, problematizar cuestiones pertinentes que surgieron en las declaraciones del participante y que se relacionan con su composición como joven homosexual y su posición como sujeto frente a la macropolítica en intersección con la micropolítica del deseo.

**Palabras clave:** historia de vida; homosexualidad; vida de campo.

**E**ste artigo tem como objetivo levantar questões sobre a construção, conformação e vivência de subjetividades homossexuais masculinas a partir de “contextos interioranos” do país. Tal como apontado por Moisés Lopes (2016), a interioridade não pode ser pensada a partir de uma oposição simples e reducionista entre capital e interior, mas a partir de uma dinâmica relacional que leva em consideração diferentes elementos, tais como: os regimes de visibilidade e de invisibilidade; a gestão do segredo sobre as (homos)sexualidades; a construção de uma comunidade de iguais que aciona questões como a identidade, a violência e as resistências; e a elaboração de homonormatividades.

A narrativa de Marcos será o fio condutor que nos levará a analisar as questões apontadas, mas, antes de iniciarmos tal apresentação, é importante destacar que não tomamos, seguindo a tradição das Ciências Humanas, a narrativa como um evento que se esgota em si mesmo e nos dá acesso a uma subjetividade específica. Pelo contrário, partimos do princípio de que as narrativas de vida são reveladoras para os analistas, pois carregam em si questões sociais a respeito do grupo social ao qual o narrador faz parte e, com isso, expandem nossa compreensão sobre este grupo, como analisam Venan L. de Oliveira Alencar (2020) e Moisés Lopes (2016). O essencial é que nos baseamos na provocação desenvolvida por Cláudia Fonseca (1999), de que “Cada caso não é apenas um caso” e de que a narrativa de Marcos, para ser completamente compreendida, tem que ser inserida no cerne de suas relações sociais, não se trata deste modo de um ser humano genérico, sem rosto.

### **Narrando uma “vida interiorana”**

O primeiro encontro com o participante se deu ao acaso, em um fato marcante para ele – a primeira vez em que visitava um estabelecimento também frequentado por um público LGBTQ+. Eu<sup>5</sup> nunca imaginaria que aquele acontecimento que marcou sua vida, de alguma forma, seria narrado em minhas entrevistas. Marcos<sup>6</sup>, amigo de um amigo do meu amigo, e outros colegas se encontraram em uma noite qualquer, agradável para estar com outras pessoas, em um bar onde eu estava presente. Chegou acompanhado pelo amigo do meu amigo, que o apresentou de maneira escrachada: “Olha, gente, esse é meu amigo lá da Igreja, não sou o único gay lá (risos), só que ele nunca nem beijou homem, já eu... (risos)”, e nesse instante, iniciaram-se as brincadeiras de que o novato, naquela noite iria beijar um outro homem, no mínimo. Já naquele momento, todos pareciam muito próximos a ele, oferecendo bebidas, contando como funcionava o lugar, apontando outros rapazes que lhes despertavam interesse e rindo de personagens típicos daquele bar. Marcos parecia muito mais assustado e tímido do que era esperado de um rapaz de sua idade. Marcos era de estatura baixa, branco, com pou-

<sup>5</sup> É importante salientar que esta entrevista foi realizada pelo primeiro autor deste artigo, por isso haverá trechos de diário de campo em primeira pessoa do singular.

<sup>6</sup> O nome Marcos se refere a um nome fictício escolhido pelo próprio participante no momento das entrevistas. De acordo com procedimentos éticos para pesquisas acadêmicas, foram respeitados os incisos constantes nas resoluções do Conselho Nacional de Saúde em que constava a autorização do registro das informações (áudio-gravadas e transcritas) e divulgações das entrevistas mediante o comprometimento do entrevistador em realizar pesquisa dentro dos moldes éticos e de manter o anonimato do colaborador, assim como constava o contato do pesquisador, da instituição de origem e do Comitê de Ética acionado.

cos pelos no corpo, sem traços de barba, sorriso fácil, voz baixa, olhar infantilizado e tímido, vestido com boné e roupas de estilo *teenager* que lhe garantia uma aparência mais jovem do que a sua idade (aproximadamente vinte anos).

Lembro-me de ter conversado muito pouco e de ouvir suas respostas baixas e incompletas sobre a religião e sobre ser sua primeira participação no cenário daquele bar. Também me recorro de meus conselhos *paternalistas*, de que não desse ouvidos para as brincadeiras que lhe desagradavam, que as pessoas queriam “*enturmá-lo*” (era esse o motivo das brincadeiras). Eu dizia, ainda, que ele estava dirigindo sua moto Biz e, portanto, não precisava tomar bebida alcoólica do copo de todos que lhe ofereciam para parecer simpático, uma vez que ele não tinha o hábito de beber. Em resposta, ele havia me dito que estava um pouco assustado, que não conhecia ninguém e que isso era uma condição boa, pois não teria problemas com a visibilidade, porém, não queria ficar com o rapaz que os novos colegas estavam lhe apresentando, não sabendo como dizer não. Logo, Marcos virou a mascote daquela turma, como observei em outros momentos bem *a posteriori*, nos dispositivos de socialização de sexualidades LGBTQ+ que pesquisei – uma boate e um bar.

Nosso próximo encontro aconteceu na semana posterior à conversa no bar, em outro momento importante da vida de Marcos – o primeiro contato afetivo-sexual com uma pessoa do mesmo gênero, Vinícius (nome fictício), que evoluiu para um namoro. Marcos morava sozinho em um bairro mais afastado do centro da cidade, no entanto, não possuía a liberdade de uma pessoa que morava sem os pais. Esse fato ocorria porque integrantes da Igreja da qual era membro costumavam aparecer em sua residência sem avisá-lo, sendo que uma amiga da Igreja, que também trabalhava com ele, tinha a chave de sua casa e surgia sempre *de repente*.

O rapaz que Marcos conheceu, Vinícius, tinha quase a sua idade e morava em outro município, há 500 quilômetros de distância. Segundo Marcos, essa situação era proposital, para evitar encontrar, pela *internet*, pessoas conhecidas que pudessem denunciar sua homossexualidade. Vinícius veio de outro estado e se hospedou na casa do amigo de Marcos, que era amigo do meu amigo. Como naqueles filmes americanos escrachados sobre adolescentes, fui convidado, sem saber sobre a situação, a ir ao local onde o casal estava (para buscar a chave do carro de um colega) e quando adentrei a residência, acompanhado por conhecidos, vi que havia pela casa várias embalagens de camisinhas e um tubo aberto de lubrificante jogado no chão. Logo em seguida, encontrei-os abraçados (em posição de *conchinha*) em um sofá apertado. Eles pareciam envergonhados e assim também me senti, por isso me retirei do local em companhia dos outros.

Após os dois episódios descritos acima – lembrados e narrados –, voltei a reencontrar Marcos na boate da cidade. Na ocasião, ele parecia mais extrovertido e marcado pela cultura massificada de jovens gays da época: colares, pulseiras, camiseta psicodélica, boné e calça jeans cheia de recortes e detalhes. Alegre, festivo, cercado por pessoas, alterado por alguma bebida alcoólica e agitado por conta da música alta e de batida forte, Marcos veio me cumprimentar. Após algum tempo conversando, ele me perguntou sobre as entrevistas que eu estava realizando, então resolvi convidá-lo para ser participante (uma vez que procurava por alguém da idade dele). Contudo, eu disse que gostaria de explicar sobre o trabalho acadêmico em outra situação e ele concordou, então me passou seu celular e endereço para o possível primeiro agendamento da entrevista.

Nessa conversa, também descobri que o possível participante havia mudado de residência e que estava dividindo apartamento com um amigo também homossexual. Marcos frisou que essa condição era importante para dividir residência, pois gostaria de se sentir à vontade na própria casa, em relação a sua sexualidade. Inicialmente, foi difícil estabelecer datas com ele, por conta do trabalho durante o dia e da faculdade no período noturno, portanto as entrevistas só seriam possíveis se ocorressem nos finais de semana, quando ele não tivesse compromisso.

Nas semanas subsequentes, surgiram oportunidades para que nos encontrássemos, mas quase sempre Marcos cancelava, pois “precisava ir a um churrasco ou festa”. Quando comecei a procurar por outro participante, o rapaz me ligou e agendou para o dia seguinte a entrevista, que se estendeu para dois dias consecutivos (sábado e domingo), por conta da quantidade de tempo de gravação e do cansaço de participante e pesquisador. Nos encontros, que aconteceram em tardes extremamente quentes e abafadas, fui recepcionado alegremente por Marcos em um apartamento que lembrava um lugar sacro, pois na entrada da residência se avistava um altar com diversas estatuetas de anjos, santos e imagens da espiritualidade Oriental. Esse altar pertencia ao colega de Marcos e se encontrava em meio à bagunça típica de uma república estudantil.

O tom das nossas conversas se estabeleceu em um ritmo bastante próprio e descontraído, com uma configuração típica de interlocuções de jovens. Embora Marcos quisesse dar um caráter de seriedade aos diálogos, às vezes tecia comentários irreverentes, como, por exemplo, quando narrou a situação em que estava entrando na casa de amigas da Igreja em que congregava e um “jovem homossexual” flertou com ele. Sobre essa situação, que envolvia desejo, preconceito e as maneiras possíveis de encará-los, Marcos contou: “Daí, eu entrei e as meninas brincaram comigo que ele estava se exibindo para mim e que ele era gay, mas era legal. Vê se pode ser gay e legal? (risos). Tudo que eu queria, gay e legal”. Entretanto, o medo de se expor perante as amigas fez com que Marcos apenas investigasse a vida do jovem (por quem também se interessou). Naquele momento, o temor de ser descoberto e difamado na Igreja e na família interditou a possibilidade de uma maior interação com o rapaz desconhecido.

Ao longo da entrevista, Marcos se autodenominou homossexual, utilizando como critérios se relacionar com pessoas do mesmo gênero, apresentar desejos e vivências pautadas em um estilo homossexual de vida e sua própria aceitação:

*Primeiro, é o fato de minha aceitação, porque até então, antes da minha aceitação, eu não me considerava... Eu não sei se na definição geral poderia já ser, mas eu não me via como, então, para mim, a definição, o ponto que me fez... hum... ter essa posição de hoje falar que eu... hum... eu sou homossexual (verbaliza a palavra em um tom bem baixo de voz), a minha homossexualidade de hoje. Então, hoje ter relacionamento, amigos do meio, é, enfim, eu não correr dessa realidade, eu não correr desse fato que está acontecendo, então, é isso que eu acho que é o ponto. Então, a minha aceitação começou a vir depois que eu comecei a conviver com pessoas do meio assim como tive relacionamentos homossexuais.*

O entrevistado completou dizendo que se considera uma pessoa assumida (em relação a sua condição homossexual):

*O fator mais importante para mim de assumir a sexualidade é você aceitar e estar bem com essa situação, com aquilo que se está vivendo, então, assim, eu acho que isso é a aceitação principal. Agora eu acho assim, o fato de contar ou não contar, de não falar, é a exposição mesmo. Eu me considero assumido porque várias pessoas do meio sabem e tudo, o que acontece é que eu procuro não me expor a todo o momento e ter uma vida mais reservada, não a todos, a algumas pessoas mais próximas que não são minha família, mas que são mais próximos, são meus amigos, gradativamente*

*alguns vão sabendo, mas sem exposição em massa, sem espalhar, sem exposição em massa mesmo.*

Marcos me mostrou o apartamento e fotos de amigos. No entanto, ele me disse não ter fotos da infância pela condição de pobreza e por ser oriundo de um município rural, onde a família morou em um modesto sítio. As fotografias mostravam momentos de alegria e descontração, uma vez que quase todas eram imagens de churrascos e comemorações de amigos jovens LGBTQ+, homens gays cis e cursando alguma faculdade (aspecto valorizado pelo participante). Os amigos eram jovens entre 18 e 25 anos, alguns aparentemente identificados como LGBTQ+. Marcos parecia ser muito requisitado, comprometido e solidário com os amigos, talvez por conta de aprendizagens provenientes da dinâmica familiar e de características pessoais que facilitam a socialização, como o bom humor e o acolhimento.

O aspecto da vivência das dificuldades sociais da vida familiar (como baixa renda, baixa escolaridade – apenas o Ensino Fundamental) fez com que a família concordasse que Marcos continuasse morando na cidade sozinho, porque estudava e trabalhava desde os 17 anos. O estilo simples e batalhador da família e os valores de solidariedade parecem ter corroborado para que Marcos construísse características pessoais importantes para o enfrentamento da vida. O participante tinha uma irmã mais velha e casada e um irmão adotivo mais novo, que moravam em um sítio da família. Marcos visitava sua família de origem muito esporadicamente, com a justificativa de que os estudos tomavam o seu tempo, assim como o trabalho e os afazeres domésticos. Ele também se queixava de cansaço e reforçava a necessidade de viver a homossexualidade mais livremente, longe do controle familiar e sem sentir medo de que seus pais descobrissem.

Em se tratando de como percebeu que se sentia atraído por pessoas do mesmo gênero, Marcos relatou que isso ocorreu aproximadamente aos oito anos, quando admirava conscientemente a beleza dos homens. Aos 15, foi o período em que se tornou mais intensa a luta para reprimir a atração e o desejo por pessoas do mesmo gênero, pois, como ele me disse: “eu tentei evitar, a todo custo, a ponto de... é, não pensar na situação em si, até eu sentir a atração, mas em seguida eu consegui não pensar na situação em si”.

Marcos revelou que sua família não sabia de suas práticas e vivências afetivo-sexuais, mas que existiam cobranças por parte de seus pais:

*Cobrança do padrão, que é você constituir família, casar... hum... ter filhos, né, e isso é uma cobrança grande, por conta dos pais que querem... hum... netos, eles já têm netos por parte da minha irmã, mas eles sempre cobram, dizendo: Quando que você vai se casar? Quando vamos ter netos? Esse... esse tipo de cobrança, né. Ou cobrança até assim, né, simples, como: Quem que é a sua namorada? Esse tipo de cobrança que, por enquanto, eu consigo relevar e contornar, mas vai chegar um ponto que não vai ter como contornar essa situação, sem contar a verdade, sem se abrir e falar o que realmente é.*

Diante disso, verbalizei que ele não parecia estar preparado para lidar com a reação dos pais e ele argumentou dizendo que dependeria do modo como ele lidaria com a situação, pois acreditava que seus pais teriam dificuldade para entender tais questões. Completou afirmando que os pais tinham uma visão pejorativa e distorcida das questões que envolvem as homossexualidades, principalmente por conta da doutrina evangélica e da cultura massificada difundida pela mídia e pelo senso comum. O próprio participante analisou que a religião atingia mais fortemente sua família, porque o baixo grau de instrução e a devoção à religião são fatores que não permitem que seus familiares se apropriem de uma visão mais compreensiva a respeito das homossexualidades.

Em relação à vivência de sua sexualidade e à revelação para a família, Marcos entrevista a seguinte resolução para esse impasse:

*Eu acredito que... não o que dificulta, mas é que eu não estou preparado ainda para receber a reação deles, porque é difícil prever a reação que eles vão ter, mas eu acredito que eles não aceitariam de forma alguma. (...) Não digo que não aceitariam, hum, ops, não digo que aceitariam mais para frente, eles até não aceitariam também da mesma forma. Eu acredito também que mais para frente eles estejam pensando da mesma forma, mas o que teria mudado seria eu, eu estaria mais pronto para receber essa não aceitação deles, né? Hoje eu acho que não estou preparado para isso ainda, eu acredito. (...) se eles descobrissem mesmo, não tendo para onde correr, eu confirmaria e tentaria da melhor forma possível de eu estar convivendo. O primeiro passo seria esclarecer a eles do que que é a homossexualidade, né? Porque eles têm o conceito totalmente errado, até eles imaginam que o homossexual, ou amanhã ou depois, chegar em casa e falar que eu sou gay, eles vão ter uma visão meio distorcida do que é.*

Marcos acreditava que seus familiares desconfiavam de sua condição homossexual, pois sempre lhe cobravam namoradas. Diante disso, a estratégia que utilizava para se manter “desacreditável” (GOFFMAN, 1988) e permanecer na invisibilidade era flertar e beijar meninas da região rural quando visitava a família, de maneira a embaralhar os códigos que poderiam lhe atribuir uma identificação homossexual.

No entanto, em concomitância à tentativa de invisibilidade, Marcos se destacava pelo uso de acessórios que o caracterizava, pelo senso comum, como não-heterossexual, tais como brincos, correntes, pulseiras, roupas *fashions*, entre outros detalhes. Sobre o brinco, o participante disse que a família não aprovou e se posicionou por meio do silêncio, e quando questionou agoniado sua irmã sobre tal situação, a resposta foi:

*que para ela não tinha problema, mas que brinco não tinha a ver com ser gay, e se o filho dela um dia furasse a orelha ela num ia ligar, mas uma coisa não podia ser, que era ser gay (risos). Aliás, foi diferente, ela disse que o importante era ser homem, ela não usou a palavra gay, mas sim, não deixar de ser homem (risos). (...) me deu um nó na garganta, me senti muito mal, e daí eu fiz de conta que não era comigo. Concordei com ela, mas fiquei chateado. Mas me deu vontade de contar para ela, mas daí eu respirei fundo e disse que para mim mesmo que era melhor não, pois eu ainda não me sinto preparado para estar falando para nenhuma das pessoas da minha família, mas foi um dos momentos que eu fui levado a quase contar.*

A construção social das (homos)sexualidades, marcada pelo discurso religioso, é muito evidente nas falas de Marcos, uma vez que esses enunciados funcionam como um dispositivo de controle sobre as sexualidades (corpos e desejos), enunciados estes presentes em sua vida desde o momento em que veio ao mundo. Os atravessamentos de subjetivação e o assujeitamento da família aos enunciados da religião fizeram com que Marcos também interditasse os desejos e as expressões homoeróticas. O participante compreendia e aceitava que a Igreja em que congregava (uma doutrina Evangélica Pentecostal radical) pregava uma visão pejorativa e excludente das homossexualidades. Entretanto, a religião havia se tornado um dispositivo de controle muito eficiente (disciplinarização e assujeitamento) para Marcos, pois, mesmo quando a família foi para outro município, ele continuou a frequentar a Igreja, uma vez que os laços afetivos e a socialização também eram fortalecidos nesse contexto:

*A Igreja sim... ela tem uma visão totalmente contrária nesta... questão, só que quando eu tô... como eu também falei... eu queria... eu também não queria aquilo, eu não queria sentir aquilo. Então, para mim, aquilo não era... ruim eles não aceitarem, porque nem eu mesmo aceitava. Então, o fato de eles não aceitarem, num..., não..., para mim na época era normal, porque até mesmo eu não aceitava.*

No que diz respeito à relação entre visibilidade e contexto de trabalho, Marcos assumiu uma postura neutra, pois acreditava que não era necessário expor sua sexualidade, assim como, durante muito tempo, não se considerou homossexual e não entendia o processo e construção de seus desejos homoeróticos. Na escola, também não teve nenhum problema relacionado à visibilidade da condição homossexual, expondo:

*[que] foi uma coisa assim, em todo o momento, mesmo quando eu percebi... foi até tranquilo, porque eu não me denominava homossexual, assim, eu sentia alguns desejos, mas era algo que eu não aceitava, então, eu não me denominava homossexual, então, eu não acredito que eu tive, hum, que eu tive normal, mas no... no... nesse período, eu não ficava com garotos, digamos que foi normal, não foi [silêncio], como eu posso dizer? Até no período escolar eu tive namoradas, esse tipo de coisa [silêncio], foi mais ou menos isso.*

O desejo homoerótico se manifestou mais fortemente em Marcos quando estava morando sozinho e começou a trabalhar na área da informática, aos 18 anos. A facilidade de informações por meio de produtos mercadológicos e conteúdos homoeróticos disponibilizados na *internet*, concomitante à garantia do anonimato, fez com que o participante ingressasse no “mundo homoerótico” oferecido pelas tecnologias e redes de comunicação.

Na época em que ingressou na faculdade, quando já havia assumido para si sua homossexualidade, as piadas e práticas sociais homofóbicas dos colegas de curso tinham uma conotação e uma representação que lhe traziam mal-estar, uma vez que eram direcionadas às suas vivências e gostos, como relata:

*Olha, o que acontece, no meio sempre tem umas brincadeiras homofóbicas, uma piada... uma... Enfim, sempre tem uma coisa... relacionado à homossexualidade. Eu particularmente não participo, não participo da mesma brincadeira, mas também não critico, até... para manter a... como que eu poderia dizer... para evitar que eles percebam, então quando tem uma piada eu não defendo, mas também não compartilho da brincadeira, até porque vai contra a... o que eu acho correto, né? Então, eu não participo, mas também não chego a defender.*

Ainda sobre o contexto universitário, Marcos analisou os prós e contras de se assumir homossexual perante os colegas, dizendo:

*no caso da faculdade, teve um caso de uma garota... vir falar comigo, coisa do tipo... jogar indireta... paquerar, esse tipo de coisa. Então, eles sabendo evitaria, situações assim... mas eles sabendo, com certeza teria muito preconceito, então, teria um lado bom e um lado ruim da história. No caso, como eles não sabem... como que eu posso dizer... Eu tenho uma vida... hum... uma vida reservada, né? Eles nunca vão saber a festa, o ambiente que eu vou, por exemplo, eu não comento... Se eu for para uma boate gay, eu não vou chegar comentando com eles. Às vezes é ruim, porque você quer se comunicar, você quer conversar, mas também eu não vou sofrer o preconceito, por parte deles, né? Então, tudo tem essas medidas, né?*

O modo de subjetivação atravessado pelo discurso religioso foi marcante para que Marcos moldasse o seu estilo de vida nos diversos segmentos sociais. Uma dessas marcas foi estabelecer dois mundos paralelos: um mundo familiar, com amigos da Igreja, com disciplina, assujeitamento e programação da vida: “A pessoa deveria crescer, casar, ter filhos... É esse parâmetro que eles têm, né? É o parâmetro da cobrança social que eles têm muito forte, que é o homem crescer, casar com uma mulher e ter filhos”; e um outro mundo, caracterizado por acontecimentos marcados pelo acaso, possibilidades, incertezas, enfrentamentos e construções de estilos de existência e expressão de diversos *olhares* para as questões emergentes das práticas sociais. Um exemplo disso segue na narrativa de Marcos:

*Eu tenho tantos amigos do meio... do meio LGBT, de frequentar ambientes gays, e tenho amigos também que não sabem de mim, que não sabem... Consigo, hoje, conviver mais com meus amigos que são do meio, até pela facilidade de sair junto, de você não precisar estar escondendo sempre o que você é, e por isso eu convivo mais com amigos que são do meio e que frequentam o meio LGBT. Mas tenho amigos héteros ainda, que, às vezes, a gente sai para algum barzinho e coisas do tipo.*

Marcos acreditava que alguns amigos da Igreja se afastariam dele caso revelasse sua condição homossexual, pois condicionavam a imagem da pessoa LGBT+ com o pecado, com a anormalidade e com o desvio. O conjunto das narrativas distribuídas durante a entrevista me levou a perceber que a Igreja que Marcos frequentava agia de maneira intimidadora, instalando uma sensação de vigilância, condição que fez com que o rapaz se afastasse das atividades religiosas, como bem diz:

*Então, o fato de não frequentar, foi o fato de discordar com algumas coisas que são praticadas... A partir do momento em que eu estava discordando com o que estava sendo passado ali, por opção eu decidi não frequentar mais, a deixar de estar frequentando. Mas é bem por isso mesmo, é por discordar do ponto de vista deles.*

Além disso, existiu um conjunto de fatores que levou Marcos a se afastar da instituição religiosa, não somente pelo desconforto que poderia vir a sofrer pelas tentativas penitentes de autocontrole do desejo homoerótico, mas também pela própria história de punição e desrespeito experienciados em outros momentos, como relatou:

*Eu e essa amiga que trabalha comigo, ela era, aliás, ela frequenta a igreja ainda. Como eu falei, eu conheci ela lá na Igreja. A gente estava trabalhando juntos, porque ela também era obreira, e eu estava em uma salinha com ela e eu estava com dor nas costas e ela foi estalar minhas costas, daí uma menina que tinha inveja da gente, pelo posto de confiança que a gente tinha dentro da Igreja, foi e falou para o pastor que nós estávamos transando. O pastor nem quis saber, marcou uma reunião chamando todos os conselheiros, e nesse dia tinha outros pastores também, e na frente de todo mundo começou a nos acusar, dizer que a gente estava em pecado. Ele acusava dizendo que sabia o que a gente tinha feito e que não adiantava negar. A gente tentou falar que não era verdade e ele começava a gritar na frente de todos, dizendo que a gente era resistente, que além de pecar não assumia, que não estávamos arrependidos. E tinha mais um cara que queria tomar meu posto lá, que ajudou essa menina. Foi um vexame, uma humilhação em público, sem direito a defesa, com os familiares dela todos presentes, nossos amigos. Ah, daí um amigo nosso foi tentar defender e o pastor falou que ele era cúmplice do pecado e quase colocou ele no meio da confusão, daí ninguém se manifestou, nem a família dela, apesar de todos os nossos amigos e da família dela saberem que era mentira esse fato. Foi horrível. Eu tinha um cargo bom lá, eu coordenava os jovens, ajudava a organizar as festas dos homens, dos ensaios com a banda, eu tinha um programa na rádio. Daí, a gente foi afastado, não podia ser mais obreiro por um tempo, porque a gente tinha que servir de exemplo perante todos, tínhamos que servir para as pessoas não fazerem isso. A gente só seria ouvinte, de ficar no banco da Igreja. Mas depois a gente voltou, porque a gente fazia as coisas funcionarem, a gente agitava os jovens e organizava tudo certinho.*

A cena descrita acima demonstra como o discurso religioso produz saberes e verdades sobre as sexualidades, ou seja, uma *scientia sexualis* (FOUCAULT, 2005), que pratica estratégias de controle sobre os corpos e sobre as sexualidades dos frequentadores da Igreja, neste caso, procedimentos que incitam à confissão do suposto pecado e que recorrem às práticas sociais violentas vexatórias em público. Recorrendo aos estudos de Michel Foucault (1987: 228), encontramos que o espetáculo público da punição contra “criminosos” parece ter adquirido importância no início do século XIX; era dita como “uma cerimônia de suplício”, na qual havia execração, humilhação e ofensas. Dessa maneira, Marcos foi impulsionado a *assumir-se* culpado e a servir como exemplo indulgente para que os frequentadores não ousassem desafiar a ordem social estabelecida. Na narrativa,

Marcos parece ter sido usado como uma vítima do dispositivo da sexualidade somado à estratégia de assujeitamento do dispositivo religioso.

A punição para a cena narrada por Marcos foi dada de maneira drástica, mesmo que o suposto pecado tenha sido uma prática sexual heterossexual, portanto, a partir disso, podemos inferir que as injúrias seriam ainda mais massacrantes se os envolvidos estivessem em práticas homoeróticas. Em se tratando da visão da Igreja sobre as homossexualidades, Marcos relatou:

*no meio evangélico, é visto como problemas espirituais, como coisa errada, é colocado como se a pessoa não fosse ser salva, perdesse a salvação, até por causa da homossexualidade. É essa a ideia que é passada para todos os membros, né? (...) uma pessoa que estaria em pecado e não teria salvação.*

Marcos afirmou que não conseguia vislumbrar para sua vida, naquele momento da entrevista, as etapas programadas e esperadas pela sociedade e difundidas pela instituição religiosa em que congregava, como se casar com uma mulher e ter filhos. Também expôs o atravessamento subjetivo das pregações homofóbicas em relação à autoaceitação da homossexualidade:

*Olha, quando eles falavam contra... eu até que eu concordava porque... assim... eu também era contra o que eu sentia. Então, o fato de eles não concordarem, eu também não concordava, então, eu era contra também. (...) eu achava que era um pensamento comum, normal. (...) Eu tentava mudar o pensamento, pensar em outra coisa, evitando sempre os pensamentos. (...) não tem como evitar a atração e o desejo, mas eu evitava ficar pensando naquilo, em fazer aquilo. (...) como é visto pela religião como algo errado, eu começava a fazer orações, você começa a procurar uma ajuda também na religião para poder evitar aquilo, eu fiz constantemente isso.*

Diante disso, podemos problematizar que o *encontro com o poder* de Marcos no contexto religioso poderia levá-lo à seguinte escolha: interditar suas possibilidades e expressões subjetivas relacionadas a sua sexualidade ou fugir deste contexto em que não teria empoderamento suficiente para enfrentar as opressões. Foucault (2003) enfatiza que não existem relações de poder completamente triunfantes ou incontornáveis. Desse modo, assim como as relações de poder-saber produzem assujeitamento, também é fato que o poder não existe sem *resistência*, na forma de um ataque a uma possível estratégia de classificação e disciplinarização. A *resistência*, neste caso, é caracterizada pelo *contrapoder*, que pode ser analisado como uma ação afirmativa da vida por parte da pessoa que foi submetida ao poder, numa tentativa de questioná-lo ou evitar suas ameaças de dominação. Essa situação específica onde o poder é posto em um patamar crítico de questionamento é denominada por Foucault de “encontro com o poder”.

Sobre os efeitos nocivos que o discurso religioso possui, Marcos disse:

*Religião, que é uma coisa que eu presenciei bastante, eu sei que tem uma influência muito grande tanto na aceitação da pessoa homossexual e também tem uma influência muito grande sobre os familiares, né, que é um ponto de vista religioso, onde é que vai passar o ponto de vista para as pessoas, então, acabam ocorrendo problemas mesmo na hora da aceitação, ou acaba dificultando muito o relacionamento da pessoa com os familiares, devido esse fator, da posição das instituições religiosas enquanto a isso, né? Para mim, na minha história, foi uma coisa que pegou bastante, porque traz muito mal-estar, culpa, medo e dificuldade de aceitação, pois se usa o nome de Deus, que é muitas vezes em vão. (...) A Igreja usa de persuasão, de medo, dizendo que os homossexuais não herdarão o Reino dos Céus e esse tipo de coisa. Então, imagina alguém que fica em conflito com isso por ser homossexual e que acredita no Reino dos Céus e buscou fazer tudo certo para conseguir isso e perder isso por conta da homossexualidade? A cabeça da pessoa fica muito confusa.*

Após se distanciar da instituição religiosa e de começar a morar sozinho, Marcos adentrou o *mundo gay*, primeiramente com relações virtuais anônimas. Podemos dizer que Marcos representava um perfil de jovem homossexual, que se considera não-assumido e por isso estabelece relações virtuais por meio de dispositivos (de sexualidade) tecnológicos para se homosocializar.

No entanto, o fim do controle da instituição religiosa e a participação em dispositivos *virtuais* aumentaram o desejo de Marcos de ter contato presencial com outros homossexuais (relacionar-se afetivo-sexualmente). Assim, ele se permitiu conhecer os dispositivos de socialização de sexualidades LGBTQ+, como revelou:

*Foi no fato dos primeiros relacionamentos homossexuais e pelo fato de eu conseguir ver o todo, de ter uma visão mais esclarecida sobre o assunto... porque até então eu tinha uma visão que era errado, errado perante Deus, enfim, essa formação religiosa, então, a partir do momento que eu comecei a ter relacionamento homossexual e a conviver no meio, começar a conhecer mais o que que era, eu fui vendo também que não era aquilo que eu conhecia, eu fui conhecendo e vendo que, pelo contrário, é uma coisa tão normal quanto a pessoa se denominar heterossexual (ênfase na palavra). Foi a partir daí que eu comecei a me denominar homossexual.*

Em se tratando das relações estabelecidas por homossexuais de modo virtual, fica evidente, nos trechos da narrativa de Marcos, que os dispositivos virtuais de homosocialização favorecem a produção de modos de subjetivação que propagam a hierarquização e as relações de poderes por meio das valorações de perfis dos usuários na rede virtual. Dessa maneira, tais dispositivos reproduzem os discursos da microfísica de poder existentes nos dispositivos de socialização de sexualidades LGBTQ+. Tal questão aparece também nas falas analisadas por André Luiz Coutinho (2020) ao analisar a busca por parceiros (homo)sexuais em “aplicativos de pegação” gays; ou na netnografia desenvolvida por Damião Rocha e Marcos Irondes Coelho (2018) nos mesmos aplicativos.

Quando instigado a falar sobre relações sexuais com outros homens, Marcos relatou como foi negociar as primeiras práticas sexuais:

*Em um relacionamento homossexual, uma das partes mais difíceis, tudo é muito difícil, mas a mais complicada é fazer sexo passivo, então eu acredito que como ele [Vinícius] sabia que é, eu não tinha me relacionado antes, ele não teve essa cobrança nesse nosso início de namoro, então aconteceu, a gente se conheceu e aconteceu naturalmente, a gente foi ficando e não houve uma negociação. (...) fui ativo com ele, mas eu acho que foi assim pelo fato de eu não ter tido essa experiência anteriormente, então ele achou..., ele não fez nenhuma cobrança de sexo, de que eu fosse passivo, e eu também tinha uma certa, hum, não dificuldade, mas eu não conhecia, não sabia, então eu também... No início foi uma coisa também que eu não procurei.*

A partir do *coming out* nos dispositivos de socialização de sexualidades LGBTQ+ foi que Marcos teve que se confrontar com seus valores pautados na criação religiosa, pois o modo de subjetivação advinda da instituição Igreja fez com que ele “se assustasse” e encarasse com estranheza as diversas formas de estilos de vida e expressões afetivo-sexuais, como, por exemplo, homens de mãos dadas e se beijando em um lugar público (mesmo sendo um lugar reservado): “... estranhei, achei estranho porque não estava dentro dos padrões que eu costumava ver”. Ainda que o motivo para frequentar tais lugares fosse querer, nas palavras do entrevistado, “... um lugar onde respeitasse minha sexualidade e encontrasse outros homossexuais”, Marcos sentiu estranhamento, o que demonstra como os discursos morais e religiosos haviam atravessado sua produção de subjetividade.

Na pesquisa desenvolvida por Lopes (2010) com homossexuais masculinos em Cuiabá, que viviam uma relação de conjugalidade, a categoria “respeito”, “respeitabilidade”, “dar-se ao respeito” foi acionada diversas vezes nas narrativas dos entrevistados, que apontaram uma dinâmica de conhecimento/desconhecimento

do segredo de suas homossexualidades e conjugalidades por familiares, amigos, vizinhos ou colegas de trabalho. A manipulação e a seleção dos possíveis portadores do segredo revelam a existência, no imaginário social e no contexto da religião, de uma infinidade de representações de caráter negativo, bem como do preconceito e da discriminação sobre as homossexualidades, que na fala de Marcos aparecem por um estranhamento e um embate com seus “valores” ao presenciar diversas formas de expressão afetivo-sexuais. É importante destacar, tal como aponta Eve Kosofsky Sedgwick (2007), que a “gramática do armário” não pode ser tomada como estruturada exclusivamente a partir da oposição assumido/não-assumido, pois, mesmo as pessoas assumidamente gays estão de algum modo dentro do armário em relação a alguém que é importante para elas em algum nível. O sair do armário, tal como aponta a autora, envolve sempre um cálculo acerca de possíveis perdas e ganhos resultantes de tal “revelação”.

Levando em consideração tais questões, Marcos definiu os dispositivos de socialização de sexualidades LGBTQ+ como lugares para buscar amizades, conversar com pessoas LGBTQ+ e para encontrar parceiros afetivo-sexuais. Ele parecia estar interessado em vivenciar as relações de sociabilidades desses dispositivos e, dessa maneira, fazer com que esses relacionamentos se estendessem para além dos contornos delimitados dos estabelecimentos de frequência de grupos LGBTQ+. Antenado em seu tempo, o participante deu pistas de quais estabelecimentos, não necessariamente *quetificados*, podiam corresponder aos dispositivos de socialização de sexualidades LGBTQ+, citando os shoppings do município (praças de alimentações, áreas de recreação, cinemas) como lugares de flertes (CARRANO, 2002), uma vez que jovens, de maneira geral (e mais fortemente na experiência LGBTQ+) não possuem pontos de encontro específicos, não têm idade para frequentar lugares noturnos e vivenciam a visibilidade da sexualidade e o controle familiar.

Quando questionado sobre contextos que envolvem expressões de preconceito contra homossexuais, Marcos demonstrou certa confusão e não conseguiu responder com exatidão como observa esses acontecimentos sociais. De maneira geral, durante a entrevista, analisou-se que Marcos pouco conseguia discriminar relações e assujeitamento ao poder, uma vez que seu referencial de socialização em grupo lhe foi passado, em grande parte, pelos integrantes da instituição religiosa a qual fazia parte, ou seja, um referencial de desrespeito à privacidade e de práticas sociais homofóbicas. Isso é reiterado na seguinte fala do participante: *“Vou cuidar da minha saúde, porque da minha vida já cuidam”*. Esses sistemas de opressão contribuem para que pessoas LGBTQ+ compreendam o preconceito como algo pessoal/individual e não coletivo, o que faz com que não se percebam como sujeitos de direitos.

Em um primeiro momento, ao tomar como referência lugares frequentados supostamente apenas por heterossexuais, Marcos inicialmente afirmou que não existe preconceito contra homossexuais nos dispositivos de socialização de sexualidades LGBTQ+:

*Não há a presença do preconceito, né? A pessoa não vai ter preconceito nenhum pelo fato de você ser homossexual. (...) até existe o preconceito lá dentro, mas a discriminação não vai ser ao fato de você ser homossexual igual é em um lugar que só vai héteros. Porque o preconceito é, bom, algum tipo ou outro de preconceito sempre acaba tendo, né? Mas o preconceito maior, igual de um bar hétero, se saberem que você é gay, de te expulsarem ou correr o risco de apanhar, lá não tem.*

Porém, durante a entrevista, na medida em que se buscava mais informações acerca das relações interpessoais, Marcos apontou, em seu discurso, percepções

que revelaram uma dificuldade de autoaceitação e a construção hierárquica e de relações de poderes entre os próprios LGBT+:

*Eu digo preconceito em termos gerais, né? Às vezes, a própria pessoa acaba sendo preconceituosa por não se aceitar ou um tipo de grupo LGBT que não aceita outra pessoa, enfim, um preconceito sempre existe, né? [...] De homossexuais para homossexuais, porque existe o caso de homossexuais que tem preconceito por travesti, que não gosta, que tem um preconceito e é homossexual. Então, existe este preconceito nos bares, nas boates... no meio LGBT, no meio homossexual... então, neste meio também existe preconceito sim, não está livre do preconceito, não. Mas mesmo assim, é um ambiente que você consegue se relacionar. Dá para ir lá e num ter que não ser você, você pode relaxar um pouco mais. [...] pessoas que sofrem o preconceito percebem sim, é uma situação chata, porque elas olham e as pessoas estão olhando para ela e rindo, mas como o próprio LGBT aprende e tem que viver com a discriminação, né, então, eles acabam meio que contornando isso. [...] Em todo o momento o passivo é vítima de gozação, assim como o pobre e o afeminado. Mas nem sempre é só o não-afeminado que ri do afeminado, tem afeminado que fica rindo do outro afeminado, achando que ele não é igual, achando que ele não é afeminado. [...] pelo que eu percebo, a todo momento, é um perfil mais valorizado é o mais próximo da imagem hétero, vamos dizer, o homem... o homossexual que não dá pinta, que as pessoas visivelmente não percebiam que ele é gay, que é ... como se diz, que não é afeminado. Então, assim, uma das primeiras perguntas que sempre me fazem é exatamente isso: “Você é afeminado?”. Então eu vejo isso, que já é um dos maiores preconceitos nos aplicativos, porque é a primeira coisa que a pessoa não quer relacionar com uma pessoa que seja muito afeminada, ou que esteja muito próximo da aparência feminina. Isso vale para relacionamentos e também para amizade, pois as pessoas não querem marcar encontro com afeminadas porque podem ser reconhecidos..., tipo, marcar de se conhecer no shopping com uma pessoa afeminada. As pessoas acham que é queimar o filme e rejeitam esse tipo de situação. Elas evitam isso.*

Marcos indicou não conhecer saunas, pontos de pegação e *dark rooms* e confessou achar esses lugares perigosos e de pouco interesse. No entanto, ele frequentava bares toda semana e boates quinzenalmente. Argumentou que se sentia acolhido e pertencente a esses lugares e que não tinha nenhuma reclamação em relação a eles, pois neles havia a possibilidade de flertar sem receios e fazer amigos homossexuais. Além da socialização, revelou que estava procurando por um namorado, mas acreditava que a boate não era um lugar interessante para se conhecer um parceiro, uma vez que lá as pessoas se liberavam e “*ferviam*”. Sobre isso, Marcos contou:

*Na boate é um ambiente descontraído, você dança, você bebe, você conversa bastante, encontra pessoas, você se relaciona... Eu acredito que na boate, namoro não... comigo não aconteceu, não conheci ninguém que fosse lá que eu namorei, mas já fiquei com várias pessoas, tanto na boate e posteriormente à boate, depois, marcava de encontrar, mas nenhum desses relacionamentos acabei namorando. Mas tive vários relacionamentos. Vou também para me sentir bem em público com meus amigos que também são homossexuais. Então, a boate é um espaço que eu vou para me relacionar com outras pessoas, conhecer pessoas, ficar com pessoas.*

O participante complementou dizendo que a boate, por ser um “*lugar mais fechado*”, permitia que ele expressasse afetos em público (beijos, andar de mãos dadas, carinho, abraços, entre outros), fato que não ocorria no bar em que frequentava devido a presença de público heterossexual. Marcos diferenciou o bar da boate relatando que o primeiro era um estabelecimento onde as conversas e as relações de rosto aconteciam mais nitidamente e que o segundo era um lugar onde o contato erotizado era mais frequente e intenso.

Quando questionado sobre as práticas sociais LGBTfóbicas existentes nesses lugares de socialização entre os próprios LGBT+, o rapaz respondeu:

*Existe o próprio preconceito dentro da própria boate, do próprio meio LGBT. Para mim é tranquilo, eu converso com todo mundo e não tenho problema com ninguém e nenhum grupo, em conversar com uma pessoa que seja travesti, com uma pessoa*

*que... então, não tem... ou, às vezes, uma pessoa, um gay que é afeminado demais [...]. Sei que tem bastante sim, que hoje tem bastante desse tipo de discriminação, principalmente na internet, onde a pergunta mais feita é se a pessoa é afeminada. Existe esse preconceito sim, principalmente nos ambientes frequentados por homossexuais contra essas pessoas, ou por ser afeminadas ou serem travestis, pelo fato de as pessoas não quererem nem se relacionar com eles, né? Às vezes, na boate ou em um barzinho gay, ele vai e tenta ser seu amigo, mas lá fora, as pessoas não querem levar essa amizade para fora, para o dia a dia, fica um amigo de bar gay, até para essas pessoas que são afeminadas, que lembram, à vista da sociedade, são pessoas com características de homossexuais, então, seria uma forma de vincular a ideia das outras pessoas também serem homossexuais. [...] na realidade ele existe, é, pelo próprio fato de evitar, eu vejo que eles evitam a pessoa pelo fato dela ser travesti, pelo fato de ser afeminado, principalmente o gay que é muito preconceituoso em relação a isso. É, acaba evitando, evita, ou tem alguns comentários, desde comentário para evitar o outro, ou até pela expressão quando o outro chega perto e você vê que as pessoas não gostam e acontece esse tipo de coisa. [...] tanto na boate quanto no meio social de modo geral, os mais valorizados, por existir um preconceito ainda muito grande, as pessoas ainda buscam as pessoas que são, mas que não parecem, que seja homossexual, mas que ele tenha um estereótipo parecido como se não fosse, que não desse pinta, ou pela aparência ou pela conversa, ou com o corpo definido, o mais próximo da imagem masculina possível, não que todos, mas que no geral se procura isso, estes os que se dão melhor no meio gay e na vida.*

Essa fala ilustra como o discurso acerca das práticas sociais LGBTfóbicas favorece o posicionamento das sexualidades e dos gêneros cristalizados, naturalizados e presos às construções do determinismo biológico do corpo, não permitindo a transitoriedade das sexualidades, configurando identidades, papéis e funções delimitadas pelo masculino/feminino, macho/fêmea, entre outros (SCOTT, 1995: 72; LOURO, 2004: 72).

Os dispositivos de controle das sexualidades (BUTLER, 2003) apresentam uma ordem compulsória do sistema sexo-gênero, que regula e normatiza a produção de identidades de modo binário e naturalizante. As relações de gêneros e as sexualidades (práticas sexuais) são aspectos muito valorizados na cultura e nas relações de sociabilidades. Portanto, as práticas sociais homofóbicas exemplificadas acima, nas palavras de Marcos, sugerem que nos dispositivos de socialização ocorrem relações de poder assinaladas por práticas discursivas pautadas nos enunciados heterocentristas, machistas e viris, entre outros aspectos que formulam maneiras de hierarquizar os sujeitos que coabitam um mesmo dispositivo de socialização. Essas práticas não permitem novas inscrições dos gêneros (LOURO, 1999: 11), impedindo outras maneiras de existências e expressões singulares resistentes à normativa heterossexual.

Dessa forma, o preconceito contra as sexualidades e os gêneros advém do lugar em que homossexuais masculinos ditos afeminados, mulheres masculinizadas, travestis, entre outros, ocupam na hierarquia traçada pela heteronormatividade. Esses sujeitos estigmatizados pertencem à categorização dos “seres abjetos” (BUTLER, 1999), carregando em suas vivências as marcas de práticas sociais violentas em relação às suas existências e às suas identidades marginalizadas. De acordo com Sérgio Gomes da Silva (1999: 72-3):

a identidade de gênero e sexual, sugere um destino sem escolha ou renúncia, imposto e cobrado direta ou indiretamente pela sociedade em que vivemos, estabelecendo o poder normativo da masculinidade nos homens e da feminilidade nas mulheres. Na lógica classificatória das identidades de gênero e sexual em nossa cultura burguesa, capitalista, ocidental e patriarcalista, é sobretudo a heterossexualidade que ocupa, em ambos os sexos, o lugar de representante de sua essência identitária.

A hierarquia e as relações de poder produzem agrupamentos nos dispositivos de socialização de sexualidades LGBT+. Esses agrupamentos se apoderam de práticas coletivas e apresentam características em comum, podendo se originar do

enfrentamento solidário da estigmatização ou para produzir um grupo que estabeleça hierarquização sobre os demais. Os agrupamentos dentro de um dispositivo de socialização de sexualidades LGBTQ+ sugerem o embasamento das categorias de gêneros e das práticas sexuais, tornando as pessoas como que unicamente sujeitos sexuais e desconsiderando as multideterminações dos atores sociais advindas dos processos de singularização e de produções criativas e convergentes. A imagem erótica e as práticas sexuais parecem ser componentes de socialização poderosas em um dispositivo de socialização, em detrimento, por exemplo, de pessoas que tocam instrumentos musicais, fazem a mesma faculdade, que possuem os mesmos *hobbies*.

Acerca dos processos de estigmatização que transpassam as divisões de grupos que se estabelecem dentro dos dispositivos de socialização de sexualidades LGBTQ+, Marcos trouxe em sua fala a percepção da formação de grupos que se unem por características como classe social e econômica:

*Tem o caso de... das pessoas que moram lá no (bairro distante), que é um conjunto de vários bairros da cidade, que é afastado do centro. As pessoas se juntam porque vêm no mesmo ônibus, vivem no mesmo bairro e têm a mesma situação econômica. Às vezes, daí vem mais uma forma de preconceito, que falam que são as bichas pobres, que vêm de ônibus do (bairro distante), que elas têm que sair depois da novela das seis para poder conseguir chegar na boate antes da meia-noite para conseguir entrar com cortesia, isso na sexta. Como você sabe, na sexta, as pessoas dizem que vai o pessoal mais feio porque tem o free pass, a cortesia, e é o pessoal do (bairro distante), daí o pessoal fala que eles tomam café da manhã na boate para pegar o ônibus de manhãzinha porque não tem ônibus antes... falam isso tudo tirando sarro. Por exemplo, também, se uma pessoa efeminada entra no dark room, as pessoas comentam quando ela sai de lá que ela deve ter dado para todo mundo e se um cara que não é afeminado entra lá, as pessoas não falam nada, tipo ele foi lá não para dar para todo mundo, entendeu? Né? Acho que isso pode ser preconceito também, né?*

No que tange a classificação e agrupamento por classe social e econômica, é importante salientar que esse fato foi possível de se analisar, pois, como disse Marcos:

*Aqui na cidade em específico, né, é uma boate, que por ser única, então... não tem um ambiente, que vamos dizer assim, não existe um ambiente que seria frequentado por uma classe maior ou menor ou diferença de classes sociais. Então, é um ambiente frequentado desde a classe social mais baixa até de poder aquisitivo maior.*

Durante a entrevista Marcos fez, o tempo todo, observações de práticas preconceituosas de outras pessoas. Todavia, quando questionado sobre militância LGBTQ+, o discurso heteronormativo evidenciado na busca da invisibilidade apareceu de maneira nítida quando o participante disse: “*hoje eu não participaria de militância, pelo fato da imagem, de... de difundir minha sexualidade mesmo, ou mesmo medo da reação das pessoas que vão estar vendo, em frente isso*”. Como apontado anteriormente, a “gramática do armário” (SEDGWICK, 2007) é um processo problemático que envolve uma situação de perigo seja pelo risco de perda afetiva ou econômica, seja pela associação com outros riscos e medos, como: o de ser expulso de casa pelos pais; de perder o contato com os familiares; da violência (física ou simbólica); de não ser aceito pelos pais, familiares e amigos, entre outros. Marcos, assim como diversas pessoas LGBTQ+ do município onde foi realizado este estudo, não se envolvia politicamente e não possuía o desejo de participar de um movimento social LGBTQ+, tendo como argumento principal o receio da exposição. Deste modo, a participação em ONGs ou grupos LGBTQ+, para além da exposição da homossexualidade, poderia gerar um risco não só para Marcos, mas também para seus projetos de vida.

Em se tratando de ONGs que trabalham com grupos LGBT+, Facchini (2005: 28-9) aponta que a construção cultural de uma identidade coletiva deve compreender a formação desse grupo como uma construção homogênea e com interesses em comum, constituído de sujeitos que fomentem uma “aliança política voltada para um determinado fim”, portanto, que se perceba como fazendo parte daquele grupo. Sendo assim, a construção desse grupo passa pela “gramática do armário”, uma vez que, para ingressar como integrante público, a pessoa precisa ponderar como isso afetará sua vida.

Em dado momento, Marcos admitiu que o incomodava um pouco o convívio com homossexuais afeminados e que acreditava que não é necessário ser afeminado para ser homossexual. Complementou dizendo que afetivamente não se interessa por pessoas afeminadas e se disse reticente em relação a homossexuais assumidos, uma vez que não realizou seu *coming out*. O participante parecia estar em um processo de enfrentamento dos modos de subjetivação a qual tinha sido submetido. A passagem pelas instituições massacrantes possivelmente deixou marcas fortes na história de vida de Marcos, porém, ele havia se proposto a conhecer novos estilos de existência e procurava compartilhar experiências com outras pessoas LGBT+.

Marcos se apresentava otimista em relação ao futuro, no que tangia sua vida afetivo-sexual. Sugeriu que poderia pautar sua vida em um modelo de conjugalidade de referência heterossexual, como se casar de papel passado para poder oferecer segurança e estabilidade ao parceiro, que dividiria com ele a moradia e outros aspectos da vida a dois.

Quando questionado sobre a experiência de ter falado sobre sua vida e revelado questões bastante íntimas, o participante respondeu:

*É, sempre a gente falar é complicado, porque vamos estar tratando de coisas de nossa vida, que muitas das vezes que você procura... que você até nem pensa. Você vive até sem refletir sobre alguns pontos, né? Foi difícil, porque em alguns pontos a gente teve dificuldades em estar falando, né, por ser algumas intimidades bem particulares, então, eu tive um pouco de dificuldade, mas no contexto geral, foi bom, também pelo fato de você estar falando assim, foi legal. Fiquei pensando várias coisas, meio tipo terapia, né? Tem que repensar muitas coisas da vida, da minha vida, da minha sexualidade e em falar e entender um pouco mais de mim a partir de suas perguntas.*

Após a entrevista, Marcos me convidou para ir com ele a uma padaria e conveniência para tomar um lanche de fim de tarde. Questionou-me várias vezes se eu poderia emprestar as gravações para ele verificar a própria voz, pois acreditava que ela poderia ter um “tom meio afeminado em gravações”. Brinquei, dizendo que também não gostava de minha voz em gravações, mas o importante era o que tinha sido dito e quando possível passaria uma cópia impressa da entrevista para ele. Durante nossas interações pós-entrevista, Marcos revelou, de maneira mais descontraída, histórias irreverentes de encontros casuais e do desejo de encontrar um namorado para a vida toda.

## Considerações finais

A narrativa de história de vida se constituiu como um potente processo metodológico para propor a análise de condições de vidas interseccionadas por marcadores sociais de diferença, tais como sexualidade, orientação sexual, identidade de gênero, classe social e econômica, geração (idade), raça e etnia, cultura e territorialidades, corporalidades, entre outros.

Primeiramente, evidenciamos que existem diversos modos para “montar” e analisar uma narrativa, que pode ser elaborada a partir de um procedimento de

entrevista linear e cronológica, ou que pode desviar deste caminho e produzir “pinguelas” para explorar temáticas, problematizações, experiências, sensações, tensões e contradições, tornando-se uma “colcha de retalhos colorida” que se (re)constrói em vários momentos em um processo em que apenas finalizarmos a escrita, mas nunca a história.

Em muitos momentos observamos essas tensões como receios, ansiedades, enfrentamentos, possibilidades e produções, uma vez que falar de si constitui a própria pessoa por meio de produções de pensamentos, ora divergentes, ora convergentes. Essas tensões discursivas analisadas por meio de difrações e digressões teóricas propõem a análise das instituições sociais, que funcionam como mecanismos estratégicos e engendrados da hierarquização e das relações de poder binarizantes entre os sujeitos, que organizam práticas sociais cotidianas, estilos de vida e modos de subjetivação de assujeitamento.

Nos trechos e temáticas trazidos pela narrativa de Marcos, podemos analisar as instituições como sendo “dispositivos de poder” que controlam e disciplinam as existências e os desejos a favor das estratégias políticas de normatização social, punindo aqueles que ousam se desviar do caminho do adestramento.

Em se tratando de modos de subjetivação em contextos interioranos, encontramos que os mecanismos de controle se apresentam muito mais “personalizados” e “identificáveis”, produzindo “monstros” sociais, cuja condição abjeta faz com que sejam execrados do convívio dos “homens de bem” e dos “homens de bens”.

Em específico aos recortes narrativos analisados, a territorialidade interiorana, a condição de grau de instrução (nível superior de ensino e cultural), a condição financeira, o estilo de vida e a geração são elementos importantes para a formação de pares e para a socialização. Estes podem ser compreendidos como elementos que se interseccionam para a produção de relações interpessoais específicas, formas articuladas de opressão e privilégio, formas contextuais de ser e estar no mundo e, com isso, uma subjetividade específica e um sujeito particular, tal como apontaram Avtar Brad (2006) e Lopes (2016).

Quanto menos destaque e *status* as pessoas apresentam em relação a esses marcadores sociais, mais desprivilegiadas e vulneráveis se tornam, ficando mais frequentemente expostas às práticas sociais violentas. Nesse contexto, o sofrimento psíquico e subjetivo ocasionado pelo enfrentamento de situações preconceituosas e de rejeição afeta e é afetado mutuamente pela dificuldade de empregabilidade e pela preterição em relacionamentos afetivo-sexuais e de socialização, o que pode inclusive culminar em suicídio.

Podemos analisar, de acordo com Márcio A. N. Nascimento (2007), Lopes (2009, 2010) e Nascimento e Thiago C. Sanches (2020), que em contextos interioranos o poder interditivo é muito mais evidente, uma vez que a construção sócio-histórico-político e cultural da moralidade apresenta uma tendência a permanecer mais resistente a novos estilos de vida e formas de pensar e agir. Em relação aos recortes da narrativa de Marcos em que o entrevistado apresenta uma rejeição ao “afeminado” e ao “estilo LGBT+ de vida”, analisamos que no contexto familiar, religioso e interiorano se torna mais difícil produzir outros modos de subjetivação sem a experimentação e a aproximação com outras estilísticas de existências singulares e/ou dissidentes, torna-se mais difícil sair da lógica dos dispositivos das sexualidades, uma vez que somos subjetivados para sermos desejosos de normas.

Apresentar-se como LGBT+ na atualidade não garante a ruptura com a (re)produção desse dispositivo de normatização, uma vez que para escapar dos

mecanismos de disciplinarização é necessário *deserotizar* as relações de poder e favorecer as relações baseadas em uma perspectiva do cuidado de si e do prazer (FOUCAULT, 1988). A subversão possível para Marcos poderia ser (re)descobrir outras maneiras de busca de prazeres, de existências, sociabilidades, afetos, sensações, experiências e, partindo de uma ética da vida, não se cristalizar apenas nos desejos normativos e redutivos da vida em expansão.

*Recebido em 18 de abril de 2021.*

*Aceito em 30 de maio de 2021.*

## Referências

ALENCAR, Venan L. de Oliveira. Estresse de minoria em narrativas de vida de homens gays no youtube. *REBEH – Revista Brasileira de Estudos da Homocultura*, 3 (11): 101-118, 2020.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, 26: 329-376, 2009.

BUTLER, Judith. “Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do ‘sexo’”. In: LOURO, Guacira Lopes (org.). *O Corpo Educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999. pp. 153-172.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARRANO, Paulo César Rodrigues. *Os jovens e a cidade: identidade e práticas culturais em Angra de tantos reis e rainhas*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/FAPERJ, 2002.

COUTINHO, André Luiz. Desejo e “aplicativos de pegação” gays: A busca de parceiros (homo)sexuais baseada em imagens heterossexualizadas. *REBEH – Revista Brasileira de Estudos da Homocultura*, 3 (10): 59-72, 2020.

FACCHINI, Regina. *Sopa de Letrinhas? Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

FONSECA, Claudia. Quando cada caso NÃO é um caso: pesquisa etnográfica e educação. *Revista Brasileira de Educação*, 10 (1): 58-78, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramalhe. 19. ed., Petrópolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. “A vida dos homens infames”. In: FOUCAULT, Michel. *Estratégia, poder-saber (Ditos e Escritos IV)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. pp. 203-222.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2005.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4. ed., Rio de Janeiro: LTC, 1988.

LOPES, Moisés. “Casar e dar-se ao respeito”. Conjugalidade entre homossexuais masculinos em Cuiabá. In: HEILBORN, M. L. *et al.* (orgs.). *Sexualidade, Saúde e Reprodução*. Rio de Janeiro: FGV, 2009. pp. 489-508.

LOPES, Moisés. “Eu, você e eles: ou a difícil arte de se dançar a três”: Conversação e caracterização do self em uma entrevista. *R@u - Revista de Antropologia Social do PPGAS-UFSCar*, 2 (2): 188-206, 2010.

LOPES, Moisés. Algumas observações sobre as homossexualidades em “contextos interioranos”: Lançando questões de “fora dos centros”. *Amazônica – Revista de Antropologia*, 8 (1): 24-37, 2016.

LOURO, Guacira Lopes. “Pedagogias da sexualidade”. In: LOURO, Guacira Lopes (org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

LOURO, Guacira Lopes. *Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

NASCIMENTO, Márcio Alessandro Neman do. *Homossexualidades e homossexualidades: hierarquização e relações de poder entre homossexuais masculinos que frequentam dispositivos de socialização de sexualidades GLBTQT*. Dissertação (Mestrado em Psicologia), Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, 2007.

NASCIMENTO, Márcio A. N. do; SANCHES, Thiago C. Narrando a história de quem conta a própria história: o “era uma vez...” como processo metodológico. In: LEMOS, Flávia Cristina Silveira (org.). *Pesquisar com as psicologias: artesanais e artificiais*. Curitiba: CRV, 2020. pp. 387-403.

ROCHA, Damião e COELHO, Marcos Irondes. ‘Manda Nudes’: Os crush gays nos aplicativos fast foda de relacionamentos. *REBEH – Revista Brasileira de Estudos da Homocultura*, 1 (4): 5-17, 2018

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, 20 (2), 1995.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. A epistemologia do armário. *Cadernos Pagu*, 28: 19-54, 2007.

SILVA, Sérgio Gomes da. O conflito identitário: sexo e gênero na constituição das identidades. *Revista Brasileira de Sexualidade Humana*, 10: 70-85, 1999.

# ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE

ISSN: 2358-5587

## NOVO QUALIS PERIÓDICOS DA CAPES CONFIRMA A ACENO NOS ESTRATOS SUPERIORES

**A** nova avaliação da Capes sobre as revistas científicas dos programas de pós-graduação brasileiros, divulgada neste ano de 2021, confirmou a Aceno numa nova classificação, **A3**, conquistando espaço entre periódicos de estratos superiores.

Temos certeza que isso só foi possível por conta do apoio que a Aceno tem recebido da comunidade acadêmica desde que começou a ser publicada em 2014.

Nós, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFMT agradecemos a todos os autores, pareceristas, leitores e editores pela colaboração nesses 7 anos e esperamos continuar a contar com a participação de todos, e crescendo ainda mais.

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Mato Grosso

# Narrativas de passabilidade e a segurança para transitar: transmasculinidades e saúde

*Rayssa Karla Dourado Porto*<sup>1</sup>  
*Marcos Aurélio da Silva*<sup>2</sup>  
*Sílvia Angela Gugelmin*<sup>3</sup>  
Universidade Federal de Mato Grosso

**Resumo:** O artigo parte das narrativas de homens trans sobre passabilidade para pensar os sentidos desta e a relação que eles tecem com a segurança para transitar nas ruas de cidades como Cuiabá, capital de Mato Grosso. Os sujeitos da pesquisa vivem o paradoxo de buscarem o reconhecimento de sua existência e visibilidade, ao mesmo tempo em que almejam a passabilidade para que desfrutem de uma invisibilidade que torne sua circulação pelos ambientes urbanos menos sujeita às violências físicas e simbólicas. Do ponto de vista deles, banheiros públicos e ruas possuem gramáticas excludentes àqueles que não correspondem à inteligibilidade binária de gênero. A discussão aponta para a necessidade de políticas públicas que garantam acesso a serviços de saúde ambulatoriais no Processo Transexualizador do SUS, em que as terapias hormonais são fundamentais para a conquista da passabilidade.

**Palavras-chave:** transmasculinidade; passabilidade; saúde LGBT; direito à cidade.

<sup>1</sup> Psicóloga graduada pela Universidade Federal de Mato Grosso (2014), com aperfeiçoamento clínico com ênfase em psicanálise pela UFMT (2015). Desde 2014, atua em consultório de psicologia clínica. Mestre em Saúde Coletiva pela UFMT (2020).

<sup>2</sup> Professor adjunto do Instituto de Saúde Coletiva (ISC) e docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), na UFMT. Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC, 2012), com pós-doutorado junto ao INCT Brasil Plural (UFSC, 2014). Pesquisador do Núcleo de Antropologia e Saberes Plurais (NAPlus/UFMT) e do Núcleo de Antropologia do Contemporâneo (Transes/INCT Brasil Plural).

<sup>3</sup> Professor Associado do Departamento de Saúde Coletiva, do Instituto de Saúde Coletiva (ISC) da Universidade Federal de Mato Grosso. Graduada em Nutrição pela Universidade Federal do Paraná (1990), mestrado (1995) e doutorado (2001) em Saúde Pública pela Fundação Oswaldo Cruz.

## Passing narratives and the safety to transit: transmasculinities and health

**Abstract:** The article starts from the narratives of trans men about passing to think about the meanings of passability and the relationship they weave with the safety to transit on the streets of cities like Cuiabá, capital of Mato Grosso. The research subjects live the paradox of seeking recognition of their existence and visibility, at the same time they crave passability so that they enjoy an invisibility that makes their circulation through urban environments less subject to physical and symbolic violence. From their point of view, public restrooms and streets have grammars that exclude those that do not correspond to the binary intelligibility of gender. The discussion points to the need for public policies that guarantee access to outpatient health services in the Transsexualizing Process of the SUS, in which hormonal therapies are essential for the achievement of passability.

**Keywords:** transmasculinity; passing transgender; LGBT health; right to the city.

## Narrativas de pasabilidad y la seguridad para transitar: transmasculinidades y salud

**Resumen:** El artículo parte de las narrativas de hombres trans sobre la transitabilidad para reflexionar sobre los significados de la transitabilidad y la relación que tejen con la seguridad para transitar por las calles de ciudades como Cuiabá, capital de Mato Grosso. Los sujetos de investigación viven la paradoja de buscar el reconocimiento de su existencia y visibilidad, al mismo tiempo que ansían la transitabilidad para gozar de una invisibilidad que hace que su circulación por entornos urbanos sea menos sujeta a la violencia física y simbólica. Desde su punto de vista, los baños públicos y las calles tienen gramáticas que excluyen aquellas que no corresponden a la inteligibilidad binaria del género. La discusión apunta a la necesidad de políticas públicas que garanticen el acceso a los servicios de salud ambulatoria en el Proceso de Transexualización del SUS, en los que las terapias hormonales son fundamentales para el logro de la viabilidad.

**Palabras clave:** transmasculinidad; pasabilidad; Salud LGBT; derecho a la ciudad.

Circular pela cidade, frequentar banheiros públicos e desfrutar de uma certa invisibilidade – no sentido de não ser alvo de olhares e injúrias – pode parecer, mas não é normal no cotidiano de todos os sujeitos que compartilham os contextos urbanos, em cidades como Cuiabá, capital de Mato Grosso. A partir de narrativas de homens trans e de suas experiências de circulação em espaços públicos, o presente artigo tem o objetivo de pensar o conceito de passabilidade e sua complexidade. Além de representar um direito sobre sua identidade e seu corpo, a conquista da passabilidade para uma pessoa trans – ou seja, a produção de características corporais condizentes com sua identidade de gênero – aponta para a segurança de transitar pela cidade e será aqui pensada como uma forma de produção de saúde, na medida em que implica em menos possibilidades de ser vítima de comportamentos LGBTfóbicos violentos e garante, entre outras coisas triviais, a possibilidade de utilizar banheiros públicos e não correr riscos de injúrias ou de adoecer por se privar disto.

Há, assim, um paradoxo entre *invisibilidade* (não ser alvo de agressões) e *visibilidade* (ser reconhecido como homem) que parecem marcar as narrativas apresentadas aqui. Quando pensamos no direito à cidade (LEFEBVRE, 1968), consideramos a premissa de que a urbanidade precisa estar aberta à diversidade de gramáticas e corporalidades que compõem *contextos urbanos reais* e não os *idealizados* por projetos e cosmologias que restringem a cidade a personagens e sujeitos legitimados por padrões de gênero, sexualidade, etnia e raça. Ocupar lugares intermediários em corporalidades ambíguas ou não inteligíveis torna a circulação de certos sujeitos arriscada e os faz construir suas próprias gramáticas e práticas de espaço (DE CERTEAU, 1998). Por outro lado, ter legitimidade de circular pela cidade se produz, na maioria das vezes, numa invisibilidade, ou seja, a possibilidade de “passar batido”, de não ser notado ou questionado, ser *passável*. Nesse sentido, não possuir uma cor de pele socialmente marcada ou performar gêneros inteligíveis – que não haja dúvida se alguém é *homem* ou *mulher* –, pode ser a diferença entre a segurança e a violência.

No caso das pessoas trans, atingir uma inteligibilidade de gênero, tem sido uma demanda importante em suas lutas por direito à saúde, o que coloca questões importantes para a saúde coletiva e para o Processo Transexualizador do Sistema Único de Saúde, em vigência no país (Portaria 1.707/2008 do Ministério da Saúde). Nesse sentido, as terapias hormonais são fundamentais para a produção visualmente inteligível de corpos generificados. Segundo a Nota Informativa 55/2019 do Ministério da Saúde, a terapia hormonal é um dos procedimentos ambulatoriais mais realizados pelo SUS, totalizando 2.203 intervenções em 2018. Rocon et al. (2018: 51) corroboram com o dado acima ao evidenciar que entre as mulheres transexuais e travestis, o implante de prótese mamária, a hormonioterapia e os cuidados integrais e multiprofissionais parecem destacar-se em relação às cirurgias de redesignação sexual.

## Passabilidade e pertencimento

De acordo com a narrativa de André, 30 anos, estudante de pós-graduação, a construção dos caracteres sexuais no corpo transgênero, pode ou não ser um desejo, mas expressa que essa demanda surgiu de forma crucial na sua decisão para

produção do corpo masculino. Rocon et al. (2018: 44) também pontuam que a transição pode ser realizada, no caso dos homens trans, para a obtenção de um corpo que represente o “pertencimento a uma perspectiva de gênero desejado” e assim possibilite felicidade, beleza, saúde, bem-estar físico, psíquico e social. Sobre essa questão da passabilidade, que também pode ser entendida como o desejo de transitar por entre as pessoas sem ser reconhecido como uma pessoa trans, Lima (2014) destaca que “não existe uma condição causal entre hormonização e performatividades transexuais”. Para a autora, as transexualidades excedem a relação com os hormônios, assim não se encontram atreladas como uma expressão *sine qua non*:

a decisão de se hormonizar ou não, como vão se hormonizar, que fármacos utilizar, por quanto tempo, quantidades, efeitos, enfim faz parte de processos de agenciamentos marcados por uma multiplicidade de possibilidades que são negociadas a todo instante consigo mesmos/as e com ou outros. (LIMA, 2014: 114)

Lima (2014) assinala que não são todos os homens trans que expressam o desejo de intervenções como hormonioterapia. Na presente pesquisa, todos atribuíram importância fundamental aos hormônios e seu uso foi unânime entre os sujeitos participantes. As narrativas, que aqui serão apresentadas, desvelam a importância da continuidade e do acompanhamento adequados e ressaltam efeitos psicológicos e emocionais quando os entrevistados se veem diante da possibilidade de lidar com esses traços do corpo biológico feminino.

André relata que, por falta de conhecimento do endocrinologista, o ciclo receitado para uso da Deposteron (testosterona injetável) estava equivocado. Destaca que começou a sentir-se mal psicologicamente, evidenciando a sua disforia ao lembrar que ainda possui um sistema reprodutor feminino:

*Então eu tava tendo cólica, eu tava tendo espinha de novo, eu tava morrendo de medo de voltar a ter sangramento. Enfim, foi um período que eu fiquei mega disfórico porque eu sentia. Quando eu comecei o tratamento e a menstruação parou, eu esqueci que eu tinha útero. Deixou de ser uma coisa que eu tinha consciência, e aí nesse momento foi muito difícil. Fiquei muito disfórico mesmo, porque eu senti que tinha ali uma coisa funcionando que eu não queria que estivesse ali. (André, julho de 2019)*

Ávila (2014: 130), em sua pesquisa sobre transmasculinidades, descreve que “no que diz respeito às transformações corporais para tornar o corpo mais masculino, as cirurgias de retirada das mamas são o desejo de todos os homens trans que participaram da pesquisa”. Assim como descrito pela autora, percebemos que dentre os entrevistados todos desejam a mastectomia, contudo para Severo José essa não é a prioridade, destacando como desejo primário a retirada do útero e ovários (histerectomia).

Os resultados aqui apresentados fazem parte da dissertação *Da identificação da crise ao recomeço: Itinerário terapêutico de homens transgêneros na Baixada Cuiabana (MT)*, desenvolvida na área das ciências sociais e humanas em saúde do Instituto de Saúde Coletiva da UFMT, em que se buscou dialogar com a antropologia e a sociologia. O trabalho de campo ocorreu no período de junho a setembro de 2019 e foi realizada com sujeitos que buscam seu itinerário terapêutico na Baixada Cuiabana, uma das 16 regiões de saúde do estado de Mato Grosso (SCATENA et al., 2014), no Centro-Oeste do Brasil.

A coleta dos dados foi realizada por meio de entrevistas semiestruturadas, gravadas em áudio digital com a autorização dos participantes, orientadas por um roteiro que versava sobre a transexualidade, família, processo transexualizador, relacionamentos, saúde e rede de homens trans. Também se utilizou como re-

curso um diário de campo onde foram anotados detalhes das entrevistas, percepções da entrevistadora e diálogos com os entrevistados em outros momentos para além da entrevista. Utilizou-se como critérios de inclusão: identificar-se como homem transgênero; ter mais de 18 anos; residir em um dos municípios da Baixada Cuiabana ou deslocar-se até algum desses municípios para realizar os cuidados na área da saúde.

Após a participação da entrevista, os participantes receberam pseudônimos, conforme indicação do mesmo, com intuito de preservarmos sua identidade original. Tanto os nomes citados ou quaisquer outras referências que pudessem identificar os entrevistados foram modificadas e/ou suprimidas com intuito de garantirmos a confidencialidade<sup>4</sup>.

## Passabilidade e os gêneros inteligíveis

O conceito de passabilidade foi referido por todos os sujeitos entrevistados. O termo *passing transgender* é descrito na literatura internacional para referir-se a “uma capacidade pessoal de ser reconhecido/a como pertencente a um gênero que não era o assignado no sujeito ao nascer” (ALMEIDA, 2012: 519). Para o autor, a capacidade de passabilidade requer tanto as transformações físicas conquistadas por meio de hormônios e cirurgias, como também está ligada a performance e comportamentos que sejam culturalmente associados a tal gênero.

A narrativa a seguir dá conta de como o tema da passabilidade mexe com o cotidianos desses homens. César, 21 anos, estudante de graduação, indicou João, 19 anos, colega de faculdade, para participar da pesquisa e comentou sobre quando se conheceram:

*Foi no dia que eu fui fazer matrícula no semestre passado. A princípio eu achei que não era um menino trans, para você ver, né? Porque o preconceito vem de dentro da gente mesmo, porque ele tava na sala, e como ele não tinha feito nenhum tipo de alteração de característica, aí a professora chegou e falou assim: “aqui oh, seu parceiro, ele é menino trans também.” (César, junho de 2019)*

César pontua a questão relacionada ao preconceito construída com base nas características físicas do sujeito e nos estereótipos de “ser homem”. Dentre todos os entrevistados, João é o único que manteve os cabelos longos: “*Eu gosto do meu cabelo grande como ele é. Então eu não tenho problema com isso, tem muitos que cortam para parecer mais homem, ou alguma coisa do gênero*”.

O cabelo longo do João, associado ao fato deste não fazer uso do *binder*<sup>5</sup>, remete César ao não reconhecimento de João como um rapaz. Estamos diante de uma situação que demonstra como a passabilidade está intrinsecamente ligada às normas de corpos inteligíveis. A fala de César remete à sua expectativa em relação aos demais homens trans seguirem o mesmo padrão estético delineado pela sociedade cisheteronormativa. Lanz (2014: 129) assinala que a “passabilidade traduz o quanto uma pessoa transgênera se parece fisicamente, se veste, fala, gesticula e se comporta de acordo com os estereótipos do gênero oposto ao que lhe foi consignado ao nascer”. A autora afirma que a passabilidade é considerada como algo fundamental para a população transgênera em dois aspectos: primeiramente, refere à segurança contra os ataques de violência transfóbica; o segundo

<sup>4</sup> A pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Mato Grosso por meio do Certificado de apresentação para Apreciação Ética n. 05071318.3.0000.8124. Todos os entrevistados aceitaram participar voluntariamente e assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

<sup>5</sup> Tecido, atadura ou fita adesiva. É utilizado na região peitoral para comprimir os seios com intuito de deixá-los imperceptíveis sob as roupas.

ponto tange à satisfação pessoal de ser publicamente reconhecido como alguém que a pessoa sempre sentiu que é.

Para entendermos a importância da passabilidade, precisamos entender o gênero e seus comportamentos como uma construção social. Butler (2003: 53) reflete sobre o fracasso quando se espera que gênero e sexo sejam coerentes com o eixo disjuntivo do *feminino/masculino*. Para a autora “as rupturas dessa coerência por meio do ressurgimento inopinado do recalcado revelam não só que a ‘identidade’ é construída, mas que a proibição que constrói a identidade é ineficaz”. Sobre a postura heteronormativa da sociedade, a autora afirma que são tentativas de instaurar o poder e a opressão masculina: “A univocidade do sexo, a coerência interna do gênero e a estrutura binária para o sexo e o gênero são sempre consideradas como ficções reguladoras que consolidam e naturalizam regimes de poder” (BUTLER, 2003: 59).

E quando não há passabilidade? Ou quando os gêneros não são inteligíveis? Todos os sujeitos participantes da pesquisa relataram incômodo com a presença dos seios, tanto que alguns já realizaram a mastectomia e outros utilizam o *binder*, exceto João. Durante a entrevista ele relatou ter cisto mamário, o que o impossibilita de usar *binder* e tops mais apertados:

*Eu percebo olhares estranhos, já percebi, já tive situações assim. Sempre que eu estou no banheiro masculino, reação do cara entrar e tipo: “será que eu estou banheiro masculino?” Só que aí eu olho e falo: “não, tá tudo bem, você está no banheiro certo, eu só sou um homem trans”. Eu explico pra pessoa. Simplesmente lido com essa situação. Quando eu vou num lugar e o banheiro é unissex, eu vou tranquilo. Quando não tem, geralmente eu prefiro evitar. Porque eu sei que nem todo mundo vai ter cabeça aberta. Porque eu sei que nem todo mundo vai entender. (João, julho de 2019)*

Esse relato demonstra a dificuldade de vivenciar sua identidade de gênero ao não performar conforme as regras estipuladas. Pontes e Silva (2017: 407) no trabalho acerca da cismatizabilidade e passabilidade trazem a questão da *performatividade de gênero*. As autoras analisam que há uma disposição de um “conjunto de atos regulados e repetidos que asseguram uma imagem substancial de gênero no registro de uma matriz heterossexual e cisgênera”. Além disso, haveria práticas de produção e manutenção de uma determinada corporalidade, um “policiamento constante das fronteiras a fim de suprimir todo traço ambíguo que expusesse o trânsito de gênero frente às normas de inteligibilidade, comunicando os possíveis riscos da não inteligibilidade naquele contexto” (PONTES e SILVA, 2017: 408).

## **Banheiros públicos, a gramática das ruas e a segurança para transitar**

A fala de João destaca os desafios que as pessoas trans enfrentam diariamente, sendo o uso do banheiro um dos principais. Enquanto João ainda passa por situações constrangedoras, Acácio, gastrônomo de 42 anos, relata que utilizar o banheiro se tornou um ponto que validou sua passabilidade. Conta que, quando estava acompanhado da sua filha, utilizava o feminino. Mas em algum momento precisou escolher:

*O banheiro foi decisivo, quando assim, eu percebi que eu não poderia mais usar o banheiro feminino, eu já comecei a sentir isso! Entendeu? E sempre me confundiram com homem... quando eu ia nos lugares, as pessoas olhavam e falavam ‘pô, é um cara’, né? E aí olhavam pros seios, pediam desculpa, não sei o que... (Acácio, agosto de 2019)*

Assim como relatado por Acácio, concomitante ao assunto da passabilidade emerge a questão do uso de banheiro em locais públicos. Por vezes, os sujeitos entrevistados descreveram se sentir não apenas desconfortáveis, mas na iminência de perigo e ataques transfóbicos. Cruz (2011: 81) afirma que o modo de organização dos banheiros não é algo tão “inocente” ou “natural”. Para a autora, a racionalidade que vigora nestes espaços está a serviço de reafirmar a heteronormatividade e a perspectiva binária do gênero: “Justo o espaço do banheiro, tão dedicado as funções ‘naturais’, disfarçadamente (?) precisou ser esquadrihado para controle dos corpos, das sexualidades e dos gêneros!” César conta que já passou por uma situação na qual mesmo sem ter passabilidade para frequentar o banheiro masculino, também não havia a leitura de um corpo feminino para frequentar o outro banheiro:

*Porque no início, eu não tinha mudado fisicamente, então o meu rosto parecia mais feminino. E aí aconteceu de eu não poder entrar no banheiro masculino porque os meninos olhavam feio, mas na época eu frequentava o RU [restaurante universitário], então o banheiro é muito maior, tinha muito mais gente, e aí eu tinha que usar banheiro feminino. E lá no banheiro feminino as pessoas acharam que eu era um menino e queriam me expulsar. Ou seja, eu não podia usar nenhum dos dois, entendeu? E já aconteceu uma vez, de eu brigar com uma a senhora do feminino porque ela falou que isso era um abuso, porque eu era um menino que estava no banheiro feminino. E de certa maneira eu me senti bem (risos). Porque ela achou que eu era um menino, e ela estava certa, né? (César, junho de 2019)*

Após essa situação, César relata que começou a usar o banheiro masculino independente da sua passabilidade, se posicionando enquanto homem trans perante a sociedade, assumindo assim os riscos de sua escolha:

*A partir do momento que eu falei eu sou o César, eu sou homem trans, eu passei não usar mais o banheiro feminino. Estando com binder, ou não, estando com músculos, ou não, eu comecei a usar o banheiro masculino. Dei a cara a tapa, entendeu? (César, junho de 2019)*

Em um contexto no qual entendemos que há normas e que se espera um padrão de comportamento nas sociedades cisheteronormativa, a quebra desses padrões pode lançar luz nessas pessoas de forma a expô-las, deixando-as vulneráveis. Assim, a passabilidade emerge, sobretudo, como questão de segurança para transitar na sociedade. André traduz a angústia de ser lido enquanto um corpo não inteligível:

*E quando a demanda [pela transição] veio latente mesmo eu comecei a me sentir muito vulnerável, mas no sentido de muito visível. Eu sempre uso uma metáfora, e eu acho que ela é muito boa, que é a de um filhote de jacaré albino no Pantanal. Ele não dura dois minutos porque todo mundo o vê, é um negócio que brilha no sol, ele nasce e o passarinho já vem e come ele. Então eu me sentia muito assim e ainda me sinto. Porque é aquela história: hormônio não faz milagre. Então a minha leitura em muitos momentos ainda é de uma pessoa trans, essa que é grande questão. Eu acho que as pessoas não conseguem ler me generificando ainda. [...] E é isso. Quando as pessoas, elas não conseguem ler a gente, fica muito difícil elas considerarem a gente humano e aí tem umas coisas que são muito julgadas, né? (André, julho de 2019)*

Os indivíduos de gêneros não-inteligíveis se encontram em outra esfera da vida social, sendo essa uma zona invisível e inabitável (ÁVILA, 2014) e a falta da leitura social binária sob os corpos, os situam nesse espaço hostil. Consideramos assim que as violências transfóbicas ocorrem pelo não reconhecimento do gênero binário, ignorando-se que anterior a um sistema de sexo e gênero existem pessoas, deixando-as à mercê dos diversos tipos de violência.

Todos entrevistados relataram que quando não há segurança ou privacidade para utilizar o banheiro masculino (por vezes este conta somente com mictórios,

ou ainda há relatos da cabine onde fica o vaso sanitário estar trancada/sem porta), diante da impossibilidade de usar o banheiro feminino, optavam por não satisfazer as necessidades biológicas, isto é, não vão ao banheiro mesmo quando precisam.

*Tenho medo de identificarem ali. Eu não uso o packer, então eu sempre vou aonde tem cabine. Teve uma vez que eu fui revistado no aeroporto de Salvador, eu tenho certeza de que foi porque tinha um segurança no banheiro e eu fui usar o banheiro e eu acho que ele viu que eu ao invés de ficar de frente eu fiquei de costas. (André, julho de 2019)*

De acordo com Preciado (2019: 4), os banheiros não servem simplesmente para evacuar, mas fazer nossas necessidades de gênero: “Não vamos urinar, mas reafirmar os códigos de masculinidade e feminilidade no espaço público”. O autor faz uma análise acerca da arquitetura dos espaços para demonstrar como estes funcionam como tecnologias de gêneros, regulando o que mostrar e o que esconder nas performances fisiológicas. Dessa maneira, o mictório não é apenas funcional para as excreções, mas também um instrumento que participa da produção da masculinidade no espaço público.

Preciado (2019: 3) ainda pontua que, desde o início do século XX, foi estabelecida como que uma lei arquitetônica de padrão na construção dos banheiros masculinos, instituindo a separação de funções entre mictório e o vaso sanitário: “a produção efetiva da masculinidade heterossexual depende da separação imperativa de genitalidade e analidade”. A fala de André demonstra que a maneira como ele utilizou o vaso sanitário possa ter servido para que o segurança desconfiasse de sua atitude e o decidisse revistá-lo. Léo, 23 anos, nutricionista e professor, conta sobre sua primeira experiência no banheiro masculino:

*(...) eu consigo ficar muito tempo sem ir no banheiro e isso não é bom. Eu criei esse mecanismo, eu bebo e não vou ao banheiro, eu consigo esperar às vezes ir pra casa depois de uma noite inteira de farra e bebedeira pra ir no banheiro em casa, e aí eu comecei a perceber que isso não tava certo. Eu tento me forçar a ir em lugares que tem banheiro. Eu fui a um bar, antes de eu fazer a cirurgia, fui numa boate e eu me senti preparado para entrar no banheiro masculino e aí eu fui, suei, mas depois que eu fui a primeira vez nunca mais fui no banheiro feminino, foi bom. A sensação é boa. A primeira vez você acha que tá todo mundo te olhando, tipo: “ah, você é trans”. Mas depois passa essa mania de perseguição que a gente tem no início. (Léo, julho de 2019)*

Nesse relato podemos perceber o desconforto e o medo de utilizar o banheiro masculino. Relatos semelhantes foram realizados por André, que conta que “muitos meninos, vários amigos não vão ao banheiro de jeito nenhum”. Severo José, estudante universitário de 22 anos, menciona que “antes, eu nem entrava em banheiro. Em balada, por exemplo, em barzinho que eu vou, não entro no banheiro, e aí acabou!”. Gerson, de 28 anos, relata sentir-se privilegiado em ser músico e trabalhar em ambientes mais descontraídos:

*Mais um privilégio! Como os bares que eu frequento são os bares que eu toco, eu poderia ir no banheiro de funcionário, entendeu? Eu não preciso passar por fila, não preciso ir nos banheiros! Mas os meus amigos sofrem! Só que teve uma época que eu não mijava, dependendo do lugar que eu fosse, entendeu? Eu não mijava... Eu chegava com a minha bexiga estourando em casa e dava um jeito de mijar num... sei lá sabe, atrás de um carro, para não ter que passar pelo constrangimento. É difícil, o lance do banheiro, é pesado! E só um banheiro, só... um lugar pra mijar. (Gerson, agosto de 2019)*

Mesmo não sendo relatado ocorrências de agressões, os entrevistados nos contaram que evitam a utilização dos banheiros por medo e receio da iminência de um ataque violento. Contudo, precisamos refletir sobre as consequências de

segurar a urina por tanto tempo, visto que esse hábito pode trazer consequências como infecções, incontinência urinária e cálculo renal<sup>6</sup>. A falta de segurança em utilizar os sanitários tem também implicações sociais, pois o desconforto em utilizar qualquer banheiro público traz restrições a locais que são possíveis de serem frequentados. Ou seja, esses sujeitos não possuem pleno direito de ir e vir.

Outra forma de pensar passabilidade é descrita por Duque (2013) que pauta o conceito com o significado de “passar por” enquanto regime de visibilidade/conhecimento. No entanto, essa perspectiva é contestada por dois entrevistados:

*(...) então eu me sinto vulnerável nesse sentido. Muito dessa questão da passabilidade eu vejo as pessoas associarem a “passar por”. Eu não vejo que seja “passar por”, para mim eu não quero passar por ninguém. Eu não quero passar por nada. Eu quero poder transitar, passar por entre as pessoas, pelos lugares, sem ter essas incidências sobre mim, então eu acho que tem muito mais a ver com isso. (André, julho de 2019)*

*Tem a passabilidade que nem todo mundo tem, que é essa coisa de você chegar num lugar, as pessoas não sabem que eu sou trans, só quem me conhece, de antes! E mesmo assim, essas pessoas já até cansaram. (Gerson, agosto de 2019)*

André deseja se sentir como qualquer outra pessoa sem ter sobre si a incidência da dúvida e o medo da violência sobre seu corpo se frequentar determinados lugares. Neste aspecto compreendemos a importância atribuída pelos sujeitos a mastectomia e uso dos hormônios para aquisição dos caracteres sexuais secundários. Não se trata somente da satisfação pessoal com o corpo, mas de sentir-se seguro para transitar pela cidade. André complementa:

*Cara, quando eu uso o binder eu me sinto mais vulnerável ainda, porque as pessoas olham e não é uma questão assim, eu me sinto invadido porque é um saco as pessoas olharem. Eu me sinto vulnerável em termos de segurança. (André, julho de 2019)*

De acordo com Pontes e Silva (2017: 404), ao estabelecer como objetivo último da transição a possibilidade de ‘passar por cis’, a transição de gênero restringe a passabilidade como “horizonte normativo [que] acaba por definir e aplicar valores aos corpos e, por conseguinte, aos próprios sujeitos, explicitando relações de hierarquia”. Mais ainda, as autoras enfatizam que “perder-se na multidão” pode ser compreendido como um tipo de reconhecimento de um corpo trans que é lido como não-trans ou cis, o que nos faz pensar que a subversão da leitura social permite escapar de determinadas violências dirigidas aos corpos vistos como não inteligíveis pelas categorias homem/mulher no registro cisgênero.

*Hoje em dia está mais tranquilo, mas ao mesmo tempo não. Porque antes eu conseguia acessar o banheiro feminino quando eu julgava que era mais seguro. Por exemplo, rodoviária, às vezes eu vou daqui para São Paulo de ônibus, sinceramente eu não ia me colocar em uma situação de risco à toa né? Porque eu tô lá numa biboca, sem ninguém, viajando sozinho, então durante muitos anos eu nesses momentos usava o banheiro feminino sim, nem pensava duas vezes. Privilégio? Acho que é estratégia de sobrevivência na verdade. E hoje já não rola mais e eu não sinto mais à vontade porque eu sei que a leitura já é outra. (André, julho de 2019)*

Ao pensar nas coletividades e socialidades pautadas no binarismo *homem/mulher*, Lanz (2014: 135), pontua que a passabilidade serve para ratificar esse sistema. A autora pondera que, em vez de constituir elementos de luta pelo direito constitucional de livre expressão, direito que contempla a expressão da identidade de gênero com a qual a pessoa mais se identifica, a passabilidade torna as fronteiras de gênero ainda mais sólidas. Almeida (2012: 519) reflete acerca do desejo de sumir na multidão, o ‘direito à indiferença’. Compara que em relação as

<sup>6</sup> Mais informações em <https://drauziovarella.uol.com.br/sexualidade/preconceito-e-falta-de-acesso-a-banheiros-aumentam-o-risco-de-infeccao-urinaria-em-pessoas-trans/>

mulheres trans, os homens trans tem mais facilidades na passabilidade possibilitando práticas de camuflagem social que favorecem o conforto e o acesso individual a direitos. O autor analisa que, politicamente, a passabilidade dos homens trans, traz consigo um esvaziamento político no ativismo e na militância das causas da população trans.

## Passabilidade, serviços de saúde e produção corporal

Outro tópico mencionado por Gerson, ao contar sobre a sua vivência, é o seu privilégio de poder utilizar o banheiro destinado aos funcionários, mesmo não estando a trabalho, situando a dificuldade encontrada pelos outros homens em situações equivalentes. Em alguns momentos da entrevista, Gerson falava sobre a importância da presente pesquisa, mas essa fala sempre veio acompanhada de um, “*mas você precisa ouvir a história das pessoas de verdade*”. Ao ser questionado sobre o que isso significava, quem deveria ser entrevistado, Gerson responde que são as pessoas que não são as privilegiadas: “*realmente o cotidiano de alguém que vai trabalhar de manhã cedo e volta à noite, tem que ir no médico, tem que pagar as contas, não consegue dinheiro, sabe?*”

Destaca assim que se sente em uma situação que não reflete a realidade da maioria dos homens trans, pois considera um privilégio a sua profissão ser em uma área menos conservadora. Gerson relatou trabalhar muito para poder pagar pela mastectomia. Dos entrevistados aqui, foi o único que abandonou os estudos, não completando o ensino médio, mas ressignificou sua história por meio da sua transição de gênero:

*Pra você ter uma ideia, na minha cabeça eu peguei a história da minha vida, até o momento que eu não tinha crescido seios, e aí eu recortei na minha mente assim, e coleí com essa nova fase, ou seja, sempre foi assim, entendeu? Nunca houve a fase de ter crescido, stress, a raiva, pra mim, eu pulei... eu não sei como que isso funciona, mas funciona... funciona! (Gerson, agosto 2019)*

Talvez seja possível dizer que todos os entrevistados desejam a transição de gênero, para fazer esse recorte que Gerson narra e assim terem a possibilidade de recomeçar suas vidas superando o momento de crise. O itinerário terapêutico que os sujeitos percorrem em busca do processo transexualizador é diverso, mas está vinculado à passabilidade do gênero binário, construído como homem-mulher. O que verificamos é que a busca pela inteligibilidade e passabilidade limita a vivência desses sujeitos ao torná-los inseguros e vulneráveis ao assumir uma posição não binária. Isso pode ser importante para pensarmos sobre a necessidade de desconstruir categorias binárias, que levam a rotular e engessar as pessoas.

As consultas, exames e aplicações hormonais serão perenes. Então, o itinerário terapêutico é perpassado de conflitos e angústias sobre as intervenções que desejam realizar. Todos os sujeitos que participaram desse estudo fazem uso de hormônios, apontando este como crucial para corporificação das suas identidades de gêneros sendo um ponto unânime entre os entrevistados.

Os entrevistados demonstram interesse sobretudo em intervir cirurgicamente para retirada as mamas e do aparelho reprodutor feminino (histerectomia). A mastectomia é descrita como um desejo entre todos os entrevistados, sendo que dois sujeitos já realizaram tal procedimento. Assim como descrito na literatura, a importância da mastectomia relaciona-se com o conceito de passabilidade, visto que os seios são apontados como um marcador de gênero. A realização da histe-

rectomia é descrita sempre acompanhada do termo necessidade, pois o uso prolongado da testosterona causa danos aos órgãos femininos e a não retirada desses pode desencadear problemas como cólicas e câncer. Apenas um sujeito atribuiu principal importância para a retirada do útero. Sobre as cirurgias de transgenitalização, como a *faloplastia* (constituição cirúrgica de um pênis) e a *metoidoplastia* (retificação e alongamento do clitóris, com estímulo hormonal), apenas um homem trans pontuou sobre o interesse em realizá-las.

## Considerações finais

Mais do que um direito sobre sua identidade e corpo, as vozes dos homens trans e as narrativas de passabilidade que tiveram lugar neste trabalho apontam a questão da segurança para transitar, ou seja, o direito à cidade como um horizonte de vida baseado num corpo inteligivelmente generificado. Um sujeito pontuou que, após a entrevista, começou a se questionar sobre o desejo da mastectomia, se seu desejo estaria pautado em si mesmo ou na necessidade de adequar o seu corpo à expectativa da sociedade. Assim, é interessante pensar como a legitimidade dos corpos se produz em cima de um binarismo supostamente baseado numa natureza biológica, o que nos leva ao conceito de biolegitimidade

Em diálogo com Didier Fassin, Sônia W. Maluf (2018: 15) tem pensado no conceito de biolegitimidade como um “dispositivo de produção de direitos, ou de reconhecimento e de acesso a serviços e atendimento por parte do Estado, e também como meio de reivindicação e conquista de direitos”. Trata-se de um deslocamento das demandas por direitos sociais e econômicos para o “direito à vida”, ou seja, os parâmetros para as demandas sociais “esvaziam em grande parte seus sentidos políticos”. O que impacta os próprios movimentos sociais e não apenas o Estado, em especial os sujeitos *trans*, como aponta Maluf, com uma “centralidade na intervenção biomédica ou medicamentosa através de hormônios e cirurgias”.

A passabilidade, como apontou Almeida (2012), muitas vezes implica um esvaziamento do político da militância trans, o que pode ser entendido nesse deslocamento da ideia de “direito social” para a ideia de “direito à vida”, como nos mostram as reflexões sobre biolegitimidade de Maluf e Fassin (2004; 2006). Talvez isto também nos ajude a entender o próprio movimento LGBTI, em suas demandas políticas recentes que parecem ter de fundo tal ideia de direito à vida, na medida em que as sexualidades são defendidas quase como naturais (não necessariamente biológicas), mas bastante afastadas de uma construção sociocultural – o que no senso comum parece remeter à ideia de escolha<sup>7</sup>.

Recebido em 31 de março de 2021.  
Aprovado em 10 de abril de 2021.

<sup>7</sup> Como na Parada do Orgulho LGBT de São Paulo, em 2015, cujo tema era “Eu nasci assim, eu cresci assim, vou ser sempre assim” –, numa paráfrase à música *Modinha para Gabriela*, de Dorival Caymmi, imortalizada na interpretação de Gal Costa.

## Referências

- ALMEIDA, Guilherme. ‘Homens trans’: novos matizes na Aquarela das masculinidades? *Estudos Feministas*, 20(2): 513-23, 2012.
- ÁVILA, Simone. *FTM, transhomem, homem trans, trans, homem: A emergência de transmasculinidades no Brasil contemporâneo*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, UFSC, 2014.
- BRASIL. *Portaria 1.707, de 18 de agosto de 2008*. Institui, no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS), o Processo Transexualizador, a ser implantado nas unidades federadas, respeitadas as competências das três esferas de gestão. Brasília: Ministério da Saúde, 2018.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Belo Horizonte: Civilização Brasileira, 2003.
- CRUZ, F. L. Banheiros, travestis, relações de gênero e diferenças no cotidiano da escola. *Psicologia Política*, 11 (21): 73-90, 2011.
- DE CERTEAU, M. *A Invenção do Cotidiano*. 1. artes de fazer. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1998.
- DOURADO PORTO, Rayssa Karla. *Da identificação da crise ao recomeço: Itinerário terapêutico de homens transgêneros da Baixada Cuiabana/MT*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, Universidade Federal de Mato Grosso, 2020.
- FASSIN, D. Entre las políticas de lo viviente y las políticas de la vida: Hacia una antropología de la salud. *Revista Colombiana de Antropología*, 40: 283-318, 2004.
- FASSIN, Didier. La biopolitique n’est pas une politique de la vie. *Sociologie et sociétés*, 38 (2): 35-48, 2006.
- LANZ, Letícia. *O corpo da roupa: A pessoa transgênera entre a transgressão e a conformidade com as normas de gênero*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Paraná, 2014.
- LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro, [1968] 2001.
- LIMA, Fátima. *Corpos, Gêneros, Sexualidades: Políticas de Subjetivação*. Porto Alegre: Rede Unida, 2014.
- MALUF, Sônia W. “Biolegitimidade, direito e políticas sociais: novos regimes biopolíticos no campo da saúde mental no Brasil”. In: MALUF, S. W.; SILVA, E. Q. (orgs.). *Estado, políticas e agenciamentos sociais em saúde: etnografias comparadas*. Florianópolis: EdUFSC, 2018. pp. 15-44.
- PONTES, Júlia C.; SILVA, Cristiane G. Cisnormatividade e passabilidade: deslocamentos e diferenças nas narrativas de pessoas trans. *Periódicus*, 1 (8): 396-417, 2017.
- PRECIADO, Paul B. Lixo e Gênero, Mijar/Cagar, Masculino/Feminino. *eRevista Performatus*, 7 (20): 1-5, 2019.
- ROCON, Pablo Cardozo; SODRÉ, F.; ZAMBONI, J.; RODRIGUES, A; ROSEIRO, M. O que esperam pessoas trans do Sistema Único de Saúde? *Interface – Comunicação saúde educação*, 22 (64): 43-5, 2018.

# Privação de liberdade ou direitos: revisão integrativa sobre tuberculose no sistema penitenciário brasileiro

*Jaqueline de Almeida Moreira*<sup>1</sup>  
*Mario Ribeiro Alves*<sup>2</sup>  
Universidade Federal de Mato Grosso

**Resumo:** O presente artigo visa compreender a atenção à saúde da População Privada de Liberdade com tuberculose no Sistema Penitenciário Brasileiro, via revisão bibliográfica integrativa. Foram analisados 155 artigos e o levantamento dos estudos foi realizado em janeiro e fevereiro de 2020, buscando artigos de 2010 a 2019. A seleção dos artigos ocorreu por critérios de inclusão e exclusão, baseada em três etapas. Foram descritas como obstáculos à saúde da PPL as condições estruturais precárias das celas, as más condições sanitárias, superlotação, limitação à luz solar, ventilação inadequada como obstáculo à saúde da PPL. Observou-se serem necessárias capacitações aos profissionais de saúde para alinhamento aos programas e planos implementados para a saúde da PPL. Metade dos estudos sinaliza que a maioria da população provém de um contexto em que as iniquidades em saúde se fazem presentes, mostrando necessidade de ações sobre essas iniquidades.

**Palavras-chave:** população privada de liberdade; tuberculose; determinantes sociais de saúde; iniquidades; sistema penitenciário.

<sup>1</sup> Possui Graduação em Saúde Coletiva pela Universidade Federal de Mato Grosso, com experiência em temas relacionados à saúde da população privada de liberdade.

<sup>2</sup> Geógrafo e Doutor em Epidemiologia em Saúde Pública pela Fundação Oswaldo Cruz. Atualmente realiza pós-doutorado em Saúde Coletiva pela Universidade Federal de Mato Grosso.

# Deprivation of freedom or rights: integrative review of tuberculosis in the Brazilian penitentiary system

**Abstract:** This article aims to understand the health care of Liberty Deprived Population with tuberculosis in the Brazilian Penitentiary System, via an integrative bibliographic review. The articles were analyzed, and the survey of the studies was carried out in January and February 2020, looking for articles from 2010 to 2019. Articles were selected according to inclusion and exclusion criteria, based on three stages. The authors described the precarious structural conditions of the cells, poor sanitary conditions, overcrowding, limited sunlight, inadequate ventilation as an obstacle to the health of the LDP. It was observed that training for health professionals is necessary to align with the programs and plans implemented for PPL health. Half of the studies indicated that most of the population comes from a context in which health inequities are present daily, showing the need for actions on these inequities.

**Keywords:** liberty deprived population; tuberculosis; social determinants of health; inequities; penitentiary system.

# Privación de libertad o derechos: revisión integradora de la tuberculosis en el sistema penitenciario brasileño

**Resumen:** Este artículo tiene como objetivo comprender la atención de salud de la Población Privada de Libertad con tuberculosis en el Sistema Penitenciario Brasileño, a través de una revisión bibliográfica integradora. Se analizaron 155 artículos y la encuesta de los estudios se realizó en enero y febrero de 2020, buscando artículos de 2010 a 2019. Los artículos fueron seleccionados según criterios de inclusión y exclusión, con base en tres etapas. Han sido descritas las precarias condiciones estructurales de las celdas, malas condiciones sanitarias, hacinamiento, escasez de luz solar, ventilación inadecuada como un obstáculo para la salud de las PPL. Se observó que la capacitación de los profesionales de la salud es necesaria para alinearse con los planes implementados para la salud de PPL. Mitad de los estudios indican que la mayoría de la población proviene de un contexto en el que las inequidades en salud se presentan, mostrando necesidad de acciones sobre estas inequidades.

**Palabras clave:** población privada de libertad; tuberculosis; los determinantes sociales de la salud; inequidades; sistema penitenciario.

**A**ssistência à saúde da população privada de liberdade (PPL) foi instituída como direito por meio da Lei de Execuções Penais (LEP) 7.210, de 11 de julho de 1984, sendo de caráter preventivo e curativo e devendo abarcar atendimento médico, farmacêutico e odontológico, necessitando de autorização da direção da unidade penitenciária em casos de necessidade de atendimento diferente do oferecido pelo estabelecimento penal ou em sua ausência (BRASIL, 1984).

O que assegura o direito ao acesso da PPL às ações e aos serviços de saúde está disposto em legislações anteriores como: a Lei 7.210/1984, que institui a LEP, aqui já citada; a Constituição Federal de 1988; a Lei 8.080 de 1990, que regulamenta o Sistema Único de Saúde (SUS); e a Lei 8.142 de 1990, que dispõe sobre a participação da comunidade na gestão do SUS (BRASIL, 2004).

Ao analisar o nascimento das prisões e as formas de punição, Foucault (1977) recorda o século XVII, quando as penas físicas eram aplicadas sob formato de grandes espetáculos, como um cerimonial aberto ao público, exposto à luz do dia. No entanto, já no século XVIII, a punição deixou de ser uma cena e sua perspectiva espetacular passou a ser algo negativo e reprovável. A mudança na exposição do suplício veio acompanhada do afrouxamento da severidade penal e de um deslocamento da ação punitiva, algo que se conforma de modo mais sólido em meados do século XIX. Esse deslocamento da ação punitiva colocava como alvo não mais a punição do corpo, mas a punição da alma dos sujeitos infratores.

A questão da disciplina, do poder e da punição social nortearam reflexões teóricas e filosóficas de modo bastante incisivo durante boa parte do século XX (FOUCAULT, 1977; 1979; GOFFMAN, 1961) e o Brasil não ficou de fora desse amplo espaço de debates. Com relação ao Sistema Penitenciário Brasileiro, Adorno (1991) observa que os desafios encontrados na década de 1980, com o crescimento da criminalidade urbana e o esgotamento do poder judiciário (que foi se tornando cada vez mais seletivo), foram conduzindo à revisão e ao abrandamento de penas em crimes considerados menos graves, na contrapartida de uma perceptível rigidez no julgamento de crimes graves e de casos de reincidência, com o intuito de conter a superpopulação encarcerada.

Porém, a aplicabilidade dessas medidas não foi suficiente para aliviar o já sobrecarregado sistema penitenciário, que continuou apresentando um quadro de má qualidade de vida; superlotação; condições sanitárias rudimentares; alimentação deteriorada; precária assistência médica, judiciária, educacional e profissional (ADORNO, 1991: 70-71). A precarização da vida da pessoa encarcerada foi se tornando, então, objeto de reflexão em todo o território nacional e a questão da saúde tornou-se um ponto de especial atenção (ADORNO, 1991).

A Organização Mundial da Saúde (OMS) apresenta que a maior parte das doenças e as iniquidades em saúde acontecem devido aos determinantes sociais de saúde (DSS) que agregam as condições em que as pessoas nascem, vivem, crescem, trabalham e envelhecem (OMS, 2011).

Desde 2003, o Brasil figura como um dos países com o maior número de casos de tuberculose no mundo e, embora seu diagnóstico e tratamento sejam realizados gratuitamente e de forma universal pelo SUS, ainda se registra uma média de 4.500 óbitos e 69 mil novos casos por ano (BRASIL, 2017).

Este trabalho toma por base o conceito de saúde pacificado na 8ª Conferência Nacional de Saúde, que entende a saúde como resultante das condições de alimentação, habitação, educação, renda, meio ambiente, trabalho, lazer, acesso a serviços de saúde, entre outros. O direito à saúde significa a garantia, pelo Estado, de condições dignas de vida e acesso universal e igualitário às ações e serviços de promoção, proteção e recuperação de saúde, em todos os níveis e a todos os habitantes, levando ao pleno desenvolvimento do ser humano em sua individualidade (BRASIL, 1986).

A motivação para a realização deste estudo vem da tentativa de compreender como são tratados pelo Estado os direitos da população privada de liberdade, principalmente o direito à saúde. Por considerar de extrema relevância a relação entre a tuberculose e as noções de vulnerabilidade em saúde e risco epidemiológico, pretende-se conhecer as condições de saúde da população privada de liberdade em relação à tuberculose e os determinantes de adoecimento, por meio de revisão bibliográfica integrativa, a fim de se verificar a presença do Estado como um tutor desses sujeitos, durante a execução da pena de privação de liberdade, resguardando a dignidade da pessoa humana em seu acesso à saúde.

Este trabalho tem como objetivo compreender a atenção à saúde da PPL com tuberculose no Sistema Penitenciário Brasileiro, por meio de uma revisão bibliográfica integrativa, identificando evidências sobre condições de saúde e determinantes de adoecimento relacionados à tuberculose da PPL.

## Métodos

Foi realizada revisão integrativa sobre saúde de PPL, com tuberculose, no sistema penitenciário brasileiro, buscando artigos dos anos de 2010 a 2019, nas bases de dados SciELO e LILACS, esta última através da Biblioteca Virtual em Saúde (BVS), utilizando os descritores: tuberculose, sistema penitenciário, sistema prisional.

Foram analisados 155 artigos e o levantamento dos estudos foi realizado em janeiro e fevereiro de 2020. Como critérios de inclusão foram selecionados os artigos: nos idiomas português ou inglês; com coleta de dados no Brasil; com o termo saúde no sistema penitenciário/prisional e tuberculose; e com publicação nos últimos dez anos. Os critérios de exclusão foram: não apresentar temática referente à saúde dos presos e tuberculose e artigos com mais de dez anos. Os artigos duplicados nas bases de dados consultadas foram delimitados para não alterar o quantitativo de publicações encontradas.

A seleção dos artigos ocorreu por critérios de inclusão e exclusão, baseada em três etapas. Na primeira etapa foram considerados idioma e ano de publicação. Na segunda, as publicações foram selecionadas mediante leitura do título e resumo para inclusão das publicações que correspondem ao tema de estudo proposto. Na terceira etapa, os artigos foram lidos na íntegra e avaliados critérios de inclusão e exclusão de acordo com a relação existente com o tema a ser estudado.

Por utilizar dados públicos secundários que não envolvem seres humanos e que não identificam estabelecimentos ou instâncias, este estudo não se enquadra nos preceitos da Resolução 466/2012 do Conselho Nacional de Saúde (BRASIL, 2012), não sendo necessário ter sido submetido ao Comitê de Ética.

## Resultados

Durante a seleção foram analisadas 155 publicações, destes, 19 foram selecionados para leitura na íntegra. Após esta etapa, 13 artigos foram excluídos por não abordarem a tuberculose no sistema penitenciário. Assim, a seleção final foi composta por 6 artigos, conforme Quadro 1.

**Quadro 1:** Número de publicações selecionadas através de etapas de seleção, utilizando as palavras-chave “sistema penitenciário” e “tuberculose” ou “sistema prisional”.

BASE DE DADOS	ENCONTRADOS	ETAPA 1	ETAPA 2	ETAPA 3
SciELO	180	76	14	6
LILACS	97	79	5	0
Total	277	155	19	6

Os Quadros 2 e 3 caracterizam os artigos e as pesquisas analisados, estando organizados por autor, tipo de produção, objetivo, metodologia e resultado (Quadro 2) e autor, cenário de estudo e população estudada (Quadro 3).

**Quadro 2:** Caracterização das pesquisas sobre tuberculose no sistema penitenciário brasileiro, de 2010 a 2019, segundo autor e ano de publicação, tipo de produção científica, objetivo, metodologia e resultados.

AUTOR/ANO	TIPO DE PRODUÇÃO CIENTÍFICA	OBJETIVO	METODOLOGIA	RESULTADO
CARDINS <i>et al.</i> , 2019	Artigo (Escola Anna Nery)	Avaliar o acesso e o uso racional de medicamentos essenciais e estratégicos da PPL	Estudo qualitativo, realizado entre os meses de fevereiro e agosto de 2016	Por mais que as políticas garantam o acesso e uso racional de medicamentos nas penitenciárias, existem casos de falta de medicamentos essenciais e estratégicos
CORDEIRO <i>et al.</i> , 2018	Artigo (Avances en Enfermería)	Analisar as principais patologias que acometem os detentos de um Complexo Prisional de Recife, refletindo à luz da literatura sobre as concepções de enfermagem que permeiam tais agravos	Estudo documental, de natureza exploratória e descritiva, com abordagem qualitativa	Os dados obtidos, em relação às doenças notificadas nos detentos estão em consonância com os evidenciados pelo Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias, no qual em primeiro se tem HIV-Aids, em seguida sífilis, hepatites e tuberculose
BARBOSA <i>et al.</i> , 2014	Artigo (Escola Anna Nery)	Descrever aspectos estruturais e características do trabalho na atenção básica à saúde em penitenciárias masculinas do estado da Paraíba e fornecer subsídios para a atuação do enfermeiro nesse cenário	Estudo descritivo transversal, com abordagem quantitativa	Verificou-se que o atendimento à demanda espontânea é realizado em 100% das unidades de saúde. Quanto às ações de atenção básica em saúde desenvolvidas no âmbito do Sistema Penitenciário do estado da Paraíba, destaca-se o diagnóstico e tratamento de diabetes, hanseníase, tuberculose e hipertensão, sendo indicado em pelo menos cinco (83%) dos seis estabelecimentos

NAVARRO <i>et al.</i> , 2016	Artigo (Jornal Brasileiro de Pneumologia)	Estimar a prevalência e os fatores associados com a infecção latente por <i>Mycobacterium tuberculosis</i> em PPL no principal polo prisional de Minas Gerais	Estudo de corte transversal	A prevalência de infecção latente por <i>Mycobacterium tuberculosis</i> foi alta entre PPL das duas maiores unidades prisionais / penitenciárias de Minas Gerais e que estava associada ao relato de contato com pacientes com tuberculose dentro dessas unidades e ao uso de drogas inaláveis
OLIVEIRA <i>et al.</i> , 2015a	Artigo (Cadernos de Saúde Pública)	Analisar a implantação do programa de controle da tuberculose no sistema penitenciário de dois estados brasileiros	Estudo de casos múltiplos foi desenvolvido no período de dezembro de 2010 a junho de 2012, com abordagem qualitativa, para operacionalizar o modelo lógico e modelo teórico do programa, apresentados no estudo de avaliabilidade	Mostrou que as ações do programa de controle da tuberculose não estão totalmente implantadas nas prisões estudadas em dois dos estados com maior população prisional, altas taxas de incidência de tuberculose e situação econômica melhor do que a média do país
OLIVEIRA <i>et al.</i> , 2015b	Artigo (Revista de Saúde Pública)	Analisar a influência das características contextuais do controle da tuberculose nas prisões e a influência dos graus de implantação do programa nos efeitos observados	Estudo de múltiplos casos com abordagem qualitativa	Os problemas detectados no programa de controle de tuberculose prisional não impedem de exercer seu papel na redução da morbimortalidade por tuberculose e diminuir as situações de risco no sistema prisional

**Quadro 3:** Caracterização das pesquisas que melhor atenderam às necessidades do estudo, segundo autor, cenário de estudo e população estudada.

AUTOR	CENÁRIO DE ESTUDO	POPULAÇÃO DE ESTUDO
CARDINS <i>et al.</i> , 2019	Sete penitenciárias do estado da Paraíba	Um representante da Coordenação de Saúde Penitenciária da Paraíba, seis médicos, sete enfermeiros e quarenta e três PPL em uso de medicamentos essenciais e/ou estratégicos
CORDEIRO <i>et al.</i> , 2018	Complexo Prisional Estadual, localizado em Recife, Pernambuco	PPL atendidas no ambulatório do complexo prisional, durante o ano de 2015. A amostra foi composta de 113 prontuários
BARBOSA <i>et al.</i> , 2014	Seis estabelecimentos de assistência à saúde, integrados a penitenciárias masculinas subordinadas à Secretaria de Estado da Administração Penitenciária (SEAP)	Diretores institucionais das penitenciárias localizadas nas cidades de Campina Grande (2), Guarabira (1), João Pessoa (2) e Santa Rita
NAVARRO <i>et al.</i> , 2016	Duas maiores unidades prisionais / penitenciárias, localizadas no município de Ribeirão das Neves, Minas Gerais	1.492 detentos, sendo que 1.120 foram incluídos na amostra final
OLIVEIRA <i>et al.</i> , 2015a	Sistema de saúde penitenciária de dois estados brasileiros com grande população carcerária	Duas unidades prisionais para cada caso e um hospital penal em um dos casos
OLIVEIRA <i>et al.</i> , 2015b	Sistema de saúde penitenciária de dois estados	Duas unidades prisionais de cada estado. Em um dos casos, foi incluído um hospital penal entre as unidades de análise

à luz solar, ventilação inadequada, gerando condições favoráveis para proliferação de doenças infectocontagiosas.

Embora entre sadia na unidade penitenciária, a PPL não sai sem alguma doença ou com sua saúde/resistência física fragilizada, em decorrência de fatores estruturais, como as já citadas, superlotação de celas, precariedade e insalubridade delas e ainda má alimentação, uso de drogas, sedentarismo e falta de higiene. Além do mais, ao passar para a tutela do Estado, o preso perde não só o seu direito à liberdade, como também outros direitos não alcançados pela sentença (ASSIS, 2007).

A implantação das medidas de controle da tuberculose nas unidades penitenciárias, da maneira que estão postas pelo Plano Nacional de Saúde do Sistema Penitenciário (PNSSP) e Programa Nacional de Controle da Tuberculose (PNCT), ocorrem em um ambiente adverso, onde os direitos assegurados pela LEP não estão de fato garantidos (OLIVEIRA *et al.*, 2015b).

Cordeiro *et al.* (2018) nos recordam que o PNSSP indica a necessidade da busca ativa, bem como o Tratamento Diretamente Observado (TODO), diagnóstico precoce e a notificação compulsória, além da investigação dos comunicantes para tuberculose e hanseníase. Cardins *et al.* (2019), demonstraram que, em relação à medicação para o tratamento da tuberculose, os profissionais da saúde relataram falta de tempo para realizar o TDO.

Dos dois casos analisados por Navarro *et al.* (2016), um realizava o TDO por profissionais da saúde nos dias de semana (ficando nos finais de semana sob a responsabilidade do agente de segurança) e, no outro, o profissional de saúde fazia a entrega dos medicamentos semanalmente, com tratamento autoadministrado (sob o argumento de parecer coercitivo e autoritário realizar o TDO com uma população já encarcerada).

Por estes achados, percebe-se que além da insalubridade e das más condições das celas, a PPL acaba tendo que contar com a percepção da equipe de saúde ou dos agentes de segurança para um tratamento indicado e eficaz. A não realização do TDO pode gerar prejuízos ao tratamento, uma vez que não há como ter a garantia de que a PPL segue realizando o seu tratamento corretamente, colocando a pessoa que está sendo tratada em risco, assim como os demais.

Para os agentes de segurança, as pessoas privadas de liberdade, muitas vezes, passam imagem de interlocutores não confiáveis, o que acarreta uma desvalorização das queixas destes quanto a seu estado de saúde, sendo assim necessária a apresentação de sintomas verificáveis (DIUANA, 2008).

Os agentes de segurança se mostram hostis quanto aos direitos dos presos, assim como a maior parte da população. Porém, agentes que receberam treinamento sobre tuberculose (ou os que eram da área da saúde) percebiam a importância das ações para o indivíduo e para o coletivo, demonstrando necessidade desse tipo de ação para que a tuberculose se torne uma preocupação compartilhada (OLIVEIRA *et al.*, 2015b).

Nas penitenciárias, fatores como insalubridade, prevalência de agravos, dificuldade de acesso e uso indevido de medicamentos, comprometem a assistência adequada, apesar da política nacional de assistência farmacêutica ter o dever de garantir o fornecimento de medicamentos que atendam a adequada prescrição. A superlotação dos presídios está entre os prováveis motivos da escassez de medicamentos (CARDINS *et al.*, 2019).

O sistema prisional no Brasil chegou a um ponto precário, não havendo unidade prisional que esteja sob responsabilidade do Estado que tenha número igual ou inferior de presos ao de vagas. Assim, todas as unidades estão superlotadas,

com os maiores índices de reincidência do mundo (ANDRADE; FERREIRA, 2014).

Além do mais, os poucos instrumentos e insumos fazem com que o sistema penitenciário tenha uma estrutura precária, não propiciando condições favoráveis para a promoção da saúde, o que também dificulta esse acesso é o fato de a demanda ser incompatível com a quantidade e a qualificação dos profissionais, o que acaba por comprometer a universalização e a integralização das ações na atenção primária (CARDINS *et al.*, 2019). Por isso, faz-se necessário um adequado suporte material de equipamentos, instrumentos, materiais, insumos e medicamentos para que as ações de saúde sejam implementadas (BARBOSA *et al.*, 2014).

A segurança nas unidades penitenciárias pode influenciar os aspectos administrativos, como no processo de cadastramento das PPL junto aos estabelecimentos de saúde e isso pode repercutir nas lacunas que ainda existem nos serviços de saúde implantados no sistema penitenciário (BARBOSA *et al.*, 2014).

O trabalho de Cordeiro *et al.* (2018) demonstrou que 49,56% da PPL não possuíam doenças prévias cadastradas, gerando subnotificação, que é um problema que dificulta a análise da situação de saúde e acaba por prejudicar o planejamento das ações para controle de doenças. Foi observado, ainda, que 77,88% da PPL não teve nenhuma patologia notificada, o que ratifica o problema de subnotificação e falta de registro nos prontuários.

É preciso adequar o cadastramento da PPL junto aos estabelecimentos de saúde, para que se possam desenvolver ações de promoção da saúde e assistência adequada aos problemas mais frequentes dessa população bem como atingir o conhecimento, a prevenção, o controle e o tratamento de doenças (BARBOSA *et al.*, 2014).

Cabe aqui lembrar que a tuberculose está incluída na relação de agravos de notificação compulsória, porém sem o devido cadastro da PPL junto aos estabelecimentos de saúde, não há como fazer o controle e o planejamento das ações junto a essa população. Além disso, a dispensa de remédios para o tratamento depende deste cadastramento.

Planejamento, gerência e financiamento contínuo de ações de saúde são elementos essenciais para o controle da endemia no contexto prisional; porém, são escassos os recursos destinados às necessidades sanitárias e há pouca participação dos gerentes e profissionais de saúde nas decisões sobre a aplicação desses recursos, junto com o aumento continuado do quantitativo de presos. Todos esses fatores contribuem para a desmotivação de muitos dos profissionais que ali estão (OLIVEIRA *et al.*, 2015b).

A quantidade insuficiente de enfermeiros traz prejuízo à atuação dos profissionais da saúde no sistema penitenciário (CORDEIRO *et al.*, 2018). Devemos destacar, também, o número de profissionais de saúde desmotivados com as condições de trabalho e sem treinamento periódico, investimento insuficiente e a carência de transporte e escolta adequados às ações de saúde extramuros (OLIVEIRA *et al.*, 2015a).

Para Barbosa *et al.* (2014), compõe as dificuldades da prática dos enfermeiros as questões estruturais e organizacionais das unidades de saúde. Cabe ainda dizer que a ausência de capacitação da equipe de saúde nas ações de controle da tuberculose e a dificuldade de acesso aos serviços de saúde, também contribuem para inviabilizar a realização de uma ação eficiente (NAVARRO *et al.*, 2016).

O isolamento do paciente em privação de liberdade deve ocorrer quando o caso é identificado no ingresso deste à unidade penitenciária, em casos de resistência e quando não há condições de tratamento pela unidade, porém, este isolamento não é indicado quando o caso é identificado na população já encarcerada, pois as pessoas em contato com aquele paciente já foram expostas ao risco de infecção, o isolamento tende a desencorajar a busca por diagnóstico de outras pessoas presas em decorrência da limitação de circulação e pelo fato de que logo nas primeiras semanas o risco de contágio diminui (BRASIL, 2018).

Para Sánchez *et al.* (2006), são muitos os obstáculos para o controle da tuberculose nas prisões, entre eles a subvalorização dos sintomas, falta de recursos, dificuldade de acesso e, principalmente, a restrição de autonomia dos presos nas ações de prevenção e no seu tratamento. Diz, ainda, que enquanto esses indivíduos presos não se tornarem os atores centrais de sua saúde, a tuberculose segue sendo uma fatalidade, e que a promoção da saúde nesta luta deve ser conjunta a todas as pessoas expostas à tuberculose, como outros presos, familiares, agentes de segurança, profissionais da saúde e outros.

Se o perfil demográfico da população prisional brasileira é mesmo um reflexo da marginalização histórica da relação entre o cidadão e o Estado, como observam Soares Filho e Bueno (2016), no artigo “Demografia, vulnerabilidade e direito à saúde da população prisional brasileira”, a questão da “vulnerabilidade” se coloca como um ponto central do desequilíbrio dessa equação. A já tão citada precariedade arquitetônica das estruturas penitenciárias, juntamente com a superlotação carcerária e a precariedade em termos de higiene e alimentação contribuem sobremaneira com a proliferação de epidemias e o desenvolvimento de patologias e psicopatologias no ambiente prisional brasileiro.

O quadro é piorado quando ao alto índice de iniquidades e vulnerabilidades em saúde se agregam as faltas de procedimentos adequados no diagnóstico da tuberculose e, posteriormente, no seu tratamento no contexto prisional. Os artigos analisados na revisão integrativa pretendida no presente estudo são categóricos ao afirmarem que alguns dos fatores que podem contribuir para a disseminação da tuberculose intra e extramuros é a relação estabelecida pela PPL com os profissionais do local, visitantes, entre os presos e, quando já libertados, a relação com a comunidade. Em sua maioria esses indivíduos são oriundos de áreas com infraestrutura precária e dificuldade de acesso aos serviços (OLIVEIRA *et al.*, 2015b).

Existem várias abordagens para estudar as iniquidades em saúde provocadas pelos DSS, podemos verificar que a que privilegia os aspectos físico-materiais, no que se refere à ausência de investimentos em infraestrutura comunitária, educação, transporte, saneamento, habitação, serviços de saúde entre outros, e são resultantes de processo econômico e de decisão política (BUSS; PELLEGRINI FILHO, 2007), é a que melhor se aplica neste estudo. De maneira geral, observamos que não há como não falar em iniquidades em saúde quando parte da PPL é oriunda de áreas sem infraestrutura e inserida em um ambiente onde estes serviços e condições também são precários.

Os estudos de Navarro *et al.* (2016) e Oliveira *et al.* (2015a) indicam que a PPL, em sua maioria, é composta por jovens adultos, com menos escolaridade, de comunidades menos favorecidas e com taxas altas de tuberculose ativa.

Já em Oliveira *et al.* (2015b), notamos que na pesquisa foram analisadas, também, as condições de vida em relação à vulnerabilidade sociodemográfica à infecção e adoecimento por tuberculose, em que, no caso 1, percebeu-se alta den-

sidade demográfica e proporção de residentes em aglomerados subnormais semelhante à taxa nacional e, no caso 2, percebeu-se alta densidade tanto demográfica quanto em proporção de residentes em aglomerados subnormais, que são favelas, invasões, comunidades, vilas entre outros assentamentos irregulares.

As condições de saúde do indivíduo são pautadas pelo impacto dos DSS intermediários, compostos por condições de vida, fatores comportamentais, biológicos, psicossociais e o sistema de saúde. Segundo documento técnico publicado pela OMS, em 2011, os mecanismos que alteram a posição social dos indivíduos são a mais profunda causa das iniquidades em saúde, e estes, por sua vez, estão relacionados às desigualdades injustas e evitáveis (OMS, 2011).

Cordeiro *et al.* (2018) sinalizam que é importante frisar que a PPL não recebe orientações acerca das doenças infectocontagiosas, levando assim a conceitos distorcidos quanto a transmissão, sintomas, tratamento e cura, principalmente em relação à tuberculose. Todavia, com orientação e controle, a prevalência e o abandono ao tratamento devem diminuir.

## Considerações finais

A tuberculose continua sendo uma das principais causas de mortalidade por doença infectocontagiosa no mundo (MAFFACCIOLLI *et al.*, 2015) e seu diagnóstico e tratamento não podem desconsiderar o cenário de vulnerabilidade em saúde resultante da articulação entre desigualdades sociais, aspectos biológicos e manifestações comportamentais percebidos na população infectada (MAFFACCIOLLI *et al.*, 2017).

O estudo evidenciou que o Estado, enquanto tutor das pessoas que se encontram em cumprimento de penas em privação de liberdade, não assegura as condições de dignidade da pessoa humana em seu acesso à saúde. Esta afirmação se dá com base na não garantia percebida em relação aos direitos assegurados pela LEP, nos inúmeros relatos quanto às questões de insalubridade e más condições das celas, má ventilação e superlotação.

Apesar da indicação do PNSSP, o TDO não é realizado na maioria dos estudos, o que, como já apontado, pode inviabilizar o tratamento e cura desses pacientes, quando aliamos este fato com a escassez de medicamentos e de materiais e insumos, a garantia do tratamento fica ainda mais comprometida.

Não podemos deixar de citar que o cadastramento da PPL junto aos estabelecimentos de saúde é de extrema importância, tanto para o controle em relação ao agravo, quanto para que ocorra o fornecimento correto desses materiais e medicamentos, que já são também prejudicados devido ao alto fluxo de ingresso dessa população.

O quadro defasado dos profissionais de saúde, assim como a falta de treinamento contínuo e adequado desses profissionais, aliado às condições de segurança e dependência de um olhar mais cuidadoso dos agentes de segurança em relação à saúde da PPL, dificultam que se faça uma correta orientação mínima a essa população que, conforme estudos, já vem de áreas menos favorecidas, com menos condição de acesso e esclarecimentos acerca dos processos de saúde e doença.

Dessa forma, faz-se necessário que sejam realizadas capacitações aos profissionais de saúde, para alinhamento aos programas e planos implementados para a saúde da PPL, para que se tenha maior segurança destes em relação aos procedimentos que devem ser realizados, bem como, para que possam expor as dificul-

dades encontradas na rotina de atendimento. Necessita também que sejam incluídos os agentes de segurança, para que estes possam compreender o seu papel nos serviços de saúde e o quanto essas medidas impactam não apenas a vida e a saúde da PPL, como também a de todos os profissionais que laboram nas unidades penitenciárias, familiares (intra e extramuros), advogados e toda a população.

Não podemos nos furtar de citar, que metade dos estudos sinaliza que a maioria da população analisada provém de um contexto em que as iniquidades em saúde se fazem presentes cotidianamente, mostrando a necessidade de ações sobre os determinantes dessas iniquidades. Não há como pensar em políticas de saúde para a PPL sem considerar as origens dessas populações, e como esses fatores influenciam o sistema de encarceramento no Brasil e a relação dos DSS no quadro de saúde e doença dessa população.

A insuficiência de publicações científicas em saúde pública que articulem as noções de risco e vulnerabilidade à temática da tuberculose, levando em consideração os elementos psicossociais envolvidos no processo de adoecimento, diagnóstico e tratamento mostrou-se um entrave no desenvolvimento do presente estudo. O quadro é ainda mais insatisfatório quando se busca dados que conectem a tuberculose ao sistema penitenciário no estado de Mato Grosso. Exatamente por isso, esta pesquisa mostra-se relevante e necessária e, apesar das dificuldades envolvidas em sua realização, conseguiu reunir os principais pontos deficitários no acesso e garantia dos direitos a saúde da população privada de liberdade no Brasil.

Importante ressaltar a necessidade de mais estudos sobre a tuberculose no sistema penitenciário brasileiro e estadual que analisem os DSS da PPL, para que seja possível aliar os planos e programas já existentes ao processo de identificação das dificuldades de implantação e controle desses, possibilitando, assim, que seja resguardado o direito dessas pessoas em seu acesso à saúde.

*Recebido em 10 de dezembro de 2020.  
Aceito em 15 de março de 2021.*

## Referências

- ADORNO, Sérgio. O sistema penitenciário no Brasil: problemas e desafios. *Revista USP*, 9: 65-78, 1991.
- ANDRADE, U. S.; FERREIRA, F. F. Crise no sistema penitenciário brasileiro: capitalismo, desigualdade social e prisão. *Revista de Psicologia, Diversidade e Saúde*, 3 (1): 116-129, 2014.
- ASSIS, Rafael Damaceno. A realidade atual do sistema penitenciário brasileiro. *Revista CEJ*, 39: 74-78, 2007.

BARBOSA, M. L.; CELINO, S. D. M.; VERÍSSIMO E OLIVEIRA, L.; PEDRAZA, D. F.; COSTA, G. M. C. Atenção básica à saúde de apenados no sistema penitenciário: subsídios para a atuação da enfermagem. *Escola Anna Nery*, 18 (4): 586-592, 2014.

BRASIL. Ministério da Justiça. 1984. Lei nº 7.210, de 11 de julho de 1984. Institui a Lei de Execução Penal. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/LEIS/L7210.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L7210.htm)>. Acesso em: 15 jul. 2019.

BRASIL. Biblioteca Virtual em Saúde do Ministério da Saúde. 8ª Conferência Nacional de Saúde. Brasília: MS, 1986.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Ações Programáticas Estratégicas. Área Técnica de Saúde no Sistema Penitenciário. Plano Nacional de Saúde no Sistema Penitenciário. Brasília: Ministério da Saúde, 2004.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. Departamento de Vigilância Epidemiológica. Doenças Infecciosas e Parasitárias: guia de bolso. Brasília: Ministério da Saúde, 2010.

BRASIL. Conselho Nacional de Saúde. Resolução nº 466, de 12 de dezembro de 2012. Diretrizes e normas regulamentadoras para pesquisas envolvendo seres humanos (revoga as seguintes resoluções: 196/96, 404/08 e 303/00). Brasília: CNS, 2012.

BRASIL. Ministério da Saúde. 2014. Lei nº 1, de 2 de janeiro de 2014. Institui a Política Nacional de Ação Integral à Saúde das Pessoas Privadas de Liberdade no Sistema Prisional (PNAISP).

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. Departamento de Vigilância das Doenças Transmissíveis. Brasil Livre da Tuberculose: Plano Nacional pelo Fim da Tuberculose como Problema de Saúde Pública. Brasília: Ministério da Saúde, 2017.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. Departamento de Vigilância das Doenças Transmissíveis. Manual de Recomendações para o Controle da Tuberculose no Brasil. Brasília: Ministério da Saúde, 2018.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. Departamento de Vigilância Epidemiológica. Programa Nacional de Controle da Tuberculose.

BUSS, P. M.; PELLEGRINI FILHO, A. A saúde e seus determinantes sociais. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 17 (1): 77-93, 2007.

ARDINS, K. K. B.; FREITAS, C. H. S. M.; SIMÕES, M. O. S.; COSTA, G. M. C. Acesso e uso racional de medicamentos no sistema prisional da Paraíba. *Escola Anna Nery*, 23 (2): 1-9, 2019.

CORDEIRO, E. L.; SILVA, T. M.; SILVA, L. S. R.; PEREIRA, C. E. A.; PATRÍCIO, F. B.; SILVA, C. M. Perfil epidemiológico dos detentos: patologias notificáveis. *Avances em Enfermagem*, 36 (2): 170-178, 2018.

DIUANA, V.; LHUILIER, D.; SÁNCHEZ, A. R.; AMADO, G.; ARAÚJO, L.; DUARTE, A. M.; GARCIA, M.; MILANEZ, E.; POUBEL, L.; ROMANO, E.; LA-ROUZÉ, B. Saúde em prisões: representações e práticas dos agentes de segurança penitenciária no Rio de Janeiro, Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, 24 (8): 1887-1896, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1977.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva, 1961. MAFFACCIOLLI, R.; HAHN, G. V.; ROSSETTO, M.; ALMEIDA, C. P. B.; MANICA, S. T.; PAIVA, T. S.; OLIVEIRA, D. L. L. C. A utilização da noção de vulnerabilidade na produção de conhecimento sobre tuberculose: revisão integrativa. *Revista Gaúcha de Enfermagem*, 36 (n. spe): 247-253, 2015.

MAFFACCIOLLI, R.; OLIVEIRA, D. L.; BRAND, E. M. Vulnerabilidade e direitos humanos na compreensão de trajetórias de internação por tuberculose. *Saúde e Sociedade*, 26 (1): 286-299, 2017.

MENDES, K. D. S.; SILVEIRA, R. C. C. P.; GALVÃO, C. M. Revisão integrativa: método de pesquisa para a incorporação de evidências na saúde e na enfermagem. *Texto & Contexto - Enfermagem*, 17 (4): 758-764, 2008.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. Tuberculose: o que é, causas, sintomas, tratamento, diagnóstico e prevenção. Disponível em: <<http://www.saude.gov.br/saude-de-a-z/tuberculose#populacao>>. Acesso em: jul. 2019.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. Política Nacional de Atenção Integral à Saúde das Pessoas Privadas de Liberdade no Sistema Prisional (PNAISP). Disponível em: <<http://www.saude.gov.br/acoes-e-programas/pnaisp/politica-nacional-de-atencao-integral-a-saude-das-pessoas-privadas-de-liberdade-no-sistema-prisional>>. Acesso em: jul. 2019.

NAVARRO, P. D.; ALMEIDA, I. N.; KRITSKI, A. L.; CECCATO, M. G.; MACIEL, M. M. D.; CARVALHO, W. S.; MIRANDA, S. S. Prevalência da infecção latente por *Mycobacterium tuberculosis* em pessoas privadas de liberdade. *Jornal Brasileiro de Pneumologia*, 42 (5): 348-355, 2016.

OLIVEIRA, L. G. D.; NATAL, S.; CAMACHO, L. A. B. Análise da implantação do Programa de Controle da Tuberculose em unidades prisionais no Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, 31 (3): 543-554, 2015a.

OLIVEIRA, L. G. D.; NATAL, S.; CAMACHO, L. A. B. Contextos de implantação do Programa de Controle da Tuberculose nas prisões brasileiras. *Revista de Saúde Pública*, 49 (66): 1-9, 2015b.

OMS – Organização Mundial de Saúde. Diminuindo diferenças: a prática das políticas sobre determinantes sociais da saúde: documento de discussão. Rio de Janeiro, Brasil, out. de 2011. Disponível em: <<http://cmdss2011.org/site/wp-content/uploads/2011/10/Documento-Tecnico-da-Conferencia-vers%C3%A3o-final.pdf>>. Acesso em: 03 mar. 2020.

SÁNCHEZ, A. R.; CAMACHO, L. A. B.; DIUANA, V.; LAROUZÉ, B. A tuberculose nas prisões: uma fatalidade? *Cadernos de Saúde Pública*, 22 (12): 2510-2511, 2006.

SOARES, C. B.; HOGA, L. A. K.; PEDUZZI, M.; SANGALETI, C.; YONEKURA, T.; SILVA, D. R. A. D. Revisão integrativa: conceitos e métodos utilizados na enfermagem. *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, 48 (2): 335-345, 2014.

SOARES FILHO, M. M.; BUENO, P. M. M. G. Demografia, vulnerabilidades e direito à saúde da população prisional brasileira. *Ciência & Saúde Coletiva*, 21 (7): 1999-2010, 2016.

SOUZA, M. T.; SILVA, M. D.; CARVALHO, R. Revisão integrativa: o que é e como fazer. *Einstein*, 8 (1): 102-106, 2010.

ACENO, 8 (16): 231-244, janeiro a abril de 2021. ISSN: 2358-5587  
Artigos Livres

**ACENO**  
REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

NOVO QUALIS PERIÓDICOS DA  
CAPES CONFIRMA A ACENO  
NOS ESTRATOS SUPERIORES

**A** nova avaliação da Capes sobre as revistas científicas dos programas de pós-graduação brasileiros, divulgada neste ano de 2021, confirmou a Aceno numa nova classificação, **A3**, conquistando espaço entre periódicos de estratos superiores.

Temos certeza que isso só foi possível por conta do apoio que a Aceno tem recebido da comunidade acadêmica desde que começou a ser publicada em 2014.

Nós, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFMT agradecemos a todos os autores, pareceristas, leitores e editores pela colaboração nesses 7 anos e esperamos continuar a contar com a participação de todos, e crescendo ainda mais.

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Mato Grosso

# A “cracolândia” de Campo Grande (MS) vista “da rua”: notas sobre fazer-cidade, biopolítica e territorialidade nas imediações da antiga rodoviária<sup>1</sup>

*Vladimir Eiji Kureda*<sup>2</sup>

*Guilherme R. Passamani*<sup>3</sup>

*Maria Eduarda Rodrigues da Silva*<sup>4</sup>

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

**Resumo:** Esse artigo estuda a constituição da cidadinidade na “cracolândia campo-grandense” a partir das redes de relações tecidas pelas pessoas em situação de rua. Para tanto, o trabalho analisa a transformação da antiga rodoviária e suas imediações na “cracolândia campo-grandense”; as experiências de fazer-cidade dos sujeitos que estiveram em situação de rua nas imediações da antiga rodoviária, privilegiando suas narrativas e performances; os efeitos das práticas biopolíticas empreendidas através de duas instituições estatais para as pessoas em situação de rua e os agenciamentos mobilizados pelos mesmos. Ressalta-se que, ao articular aspectos macro e microsociais, tendo como centralidade as pessoas em situação de rua e a antiga rodoviária, buscamos compreender como essa territorialidade assume uma configuração peculiar vista ‘da rua’ desde as “margens do centro”.

**Palavras-chave:** pessoas em situação de rua; fazer-cidade; biopolítica; territorialidade; “cracolândia”; Campo Grande (MS).

<sup>1</sup> Uma versão preliminar desse texto foi apresentada no SPGo9 - *Direito à cidade e reconfigurações da cidadinidade no Brasil* do 43º Encontro Anual da ANPOCS em 2019.

<sup>2</sup> Graduado em Ciências Sociais (UFMS). Mestre em Antropologia Social (PPGAS/UFMS). Professor de Sociologia na Rede Estadual de Educação de Mato Grosso do Sul.

<sup>3</sup> Doutor em Ciências Sociais (Unicamp). Professor dos Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) e Estudos Culturais (PPGCult) da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Pesquisador associado ao Núcleo de Estudos Néstor Perlongher (NENP/UFMS).

<sup>4</sup> Graduada em Ciências Sociais (UFMS). Mestranda em Antropologia Social no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS).

## The “crackland” from Campo Grande (MS) seen “by the street”: notes on making-city, biopolitics and territorialities close by the old bus terminal

**Abstract:** This article studies the constitution of the citizenship into the “crackland from Campo Grande” through the relationship networks made by homeless people. Therefore, this work explores the transformation of the old bus terminal and its outskirts in the “crackland from Campo Grande”; the experiences of making-city from the people who had been homeless close by the old bus terminal, emphasizing their stories and performances; the effects of the biopolitical practices done by two government institutions to the homeless people and their agency. It is emphasized that, by articulating the macro and microsocial factors, concerning as focus the homeless people and the old bus terminal, we aim to understand how this territoriality takes a special setting seen “by the street” as long as the “borders of the hub”.

**Keywords:** homeless people; making-city; territoriality; biopolitics; “crackland”; Campo Grande (MS).

## La “cracolândia” de Campo Grande (MS) mirada “desde la calle”: apuntes sobre hacer ciudad, biopolítica y territorialidad en las cercanías del terminal viejo

**Resumen:** Este artículo estudia la constitución de la ciudadanía en la “cracolândia” de Campo Grande a través de las redes de relación que hacen las personas sin hogar. Este trabajo explora la transformación del antiguo terminal de buses y sus alrededores en la “cracolândia” de Campo Grande”; las experiencias de hacer ciudad de las personas que se habían quedado sin hogar cerca del antiguo terminal de buses, enfatizando sus historias y actuaciones; los efectos de las prácticas biopolíticas realizadas por dos instituciones gubernamentales para las personas sin hogar y su agencia. Se enfatiza que, al articular los factores macro y microsociales, que conciernen como foco a las personas sin hogar y a el antiguo terminal de buses, se busca entender cómo esta territorialidad toma un escenario especial visto “por la calle” en tanto que los centro.

**Palabras-clave:** personas sin hogar; hacer ciudad; territorialidad; biopolítica; cracolândia; Campo Grande (MS).

**T**endo em vista que a “ampla mobilização da opinião pública, das instâncias políticas e dos meios de comunicação em torno das cenas abertas de crack” (FIOCRUZ, 2014: 17) tem corroborado para a proliferação de um certo *pânico moral* em torno da disseminação do crack em diversas cidades do Brasil, propõe-se, neste artigo, refletir sobre o processo da constituição da antiga rodoviária de Campo Grande (MS) enquanto “cracolândia campo-grandense” entre os anos de 2016 até meados de 2020<sup>5</sup>.

Para tanto, visa-se analisar algumas das experiências locais dos cidadãos das margens (AGIER, 2011) que, no referido universo, são as pessoas em situação de rua, bem como as intervenções assistenciais e repressivas sobre esse conjunto de sujeitos. Por fim, visa-se identificar como essas relações produzem e são parte de uma territorialidade peculiar (PERLONGHER, 1987).

Em um primeiro momento, nesse artigo, será relatado o processo de transformação da antiga rodoviária de um equipamento valorizado e de prestígio na cidade em um espaço comercialmente desvalorizado e concebido como *locus* de concentração de pessoas em situação de rua e de venda/consumo de drogas. Em um segundo momento, analisaremos as redes de relações das pessoas em situação de rua nas imediações da antiga rodoviária. Para tanto, serão apresentadas descrições etnográficas com três interlocutores – Manu, Gerson e Jeferson – em suas experiências de fazer-cidade (AGIER, 2015) na “Rodô”. Por fim, serão analisados dois tipos de intervenção estatal e seus efeitos nas experiências de certos sujeitos em situação de rua: as intervenções assistenciais feitas pelas agentes do Consultório na Rua; e as operações policiais de agentes ligados à segurança pública. Será discutido como essas duas modalidades de intervenção, ao serem agenciadas pelas pessoas em situação de rua, produziram fixação, itinerância e ruptura por parte desses sujeitos no local.

Portanto, são as interações microssociais – as relações das pessoas em situação de rua entre si e com outros “atores” – com as macrossociais – as práticas biopolítica – que permitem identificarmos a cidadinidade que envolve a produção da “cracolândia” em Campo Grande (MS).

## **Antiga rodoviária: do seu passado de “ouro” ao tempo presente**

A cidade de Campo Grande (MS) tem a sua vida urbana formada principalmente a partir da segunda metade do século XX. Seu processo de modernização se intensificou na década de 1950, tendo um aumento exponencial de sua população entre 1970 e 1980, devido à migração em massa de cidades do interior de Mato Grosso do Sul, bem como de outros estados da federação.

Foi nessa época que surgiu o terminal rodoviário de Campo Grande, também denominado como Rodô por alguns de seus frequentadores<sup>6</sup>. Construído nas proximidades do centro da cidade, o complexo rodoviário foi inaugurado em 1976,

<sup>5</sup> Ressalta-se que a pandemia da covid-19 trouxe consigo o imperativo do distanciamento social. Isso fez com que o Estado, com o apoio dos comerciantes situados nas imediações da antiga rodoviária, tivesse uma nova justificativa para as políticas de repressão à concentração de pessoas em situação de rua na localidade.

<sup>6</sup> Desde artistas, clientes, pessoas em situação de rua, pequenos comerciantes, agentes de saúde etc, intitulam a antiga rodoviária e suas imediações com este codinome.

abrigando em seu interior três estruturas distintas: a Estação Rodoviária interestadual, o Terminal Rodoviário Urbano de âmbito municipal e o Centro Comercial. A primeira foi uma antiga área de embarque e desembarque dos coletivos da cidade. O segundo abarcava o espaço destinado para os ônibus intermunicipais e interestaduais. E o último foi construído para atender comercialmente os passageiros que transitavam todos os dias.

Do ponto de vista histórico, a Rodô desenvolveu um papel fundamental na cidade. Para os cidadãos foi tanto uma espécie de “shopping”, por conta do comércio variado e dos cinemas de grande porte, quanto um espaço de utilidade pública, em termos de transporte e de serviços públicos. Em suma, esse período é rememorado, por alguns comerciantes locais, como o período de “ouro”, marcado pela clientela volumosa e constante oriunda da centralização de serviços e capitais que era presente no complexo rodoviário.

No entanto, o aumento da população da cidade na década de 1990, em que o censo populacional de 1999 apontava para mais de 600 mil habitantes, fez com que alguns setores do complexo rodoviário começassem a ficar sobrecarregados, pois a Rodô foi construída para atender uma população quatro vezes menor que a da época (MESSIAS e CASTELHANO, 1999: 34), ocasionando saturação em termos de segurança, espaço e funcionalidade.

De forma complementar, no início dos anos 2000, a cidade encontrava-se em plena expansão urbana. Construções de novos terminais de transbordo de coletivos, bem como a inauguração do shopping central da cidade, mais a saída de empresas e equipamentos de serviços públicos do prédio fizeram com que a Rodô deixasse de ser concebida como um espaço de lazer, consumo e serviços. Nesse sentido, a combinação dos problemas estruturais do complexo rodoviário com o desenvolvimento urbano campo-grandense colaborou para o arrefecimento gradativo do comércio local.

O ápice desse processo ocorreu no ano de 2010, na gestão do ex-prefeito Nelson Trad Filho, quando o mesmo desativou os serviços rodoviários no local. Esse evento foi o divisor de águas. A partir daí, a Rodô passou a ser oficialmente a antiga rodoviária da cidade e passa a tomar a forma de velho centro, ou seja, “um espaço urbano que no passado se constitui como o primeiro centro da cidade” (PATRICIA DA SILVA, 2010: 17), marcado por um comércio arrefecido e escassez de clientela formal. Sem o público habitual, advindo dos terminais de ônibus, o comércio sofreu fortes abalos, que culminaram no endividamento de comerciantes e no fechamento de inúmeros imóveis do Centro Comercial.

Paralelamente, passou a ser visibilizada de maneira mais contundente pela mídia da cidade, a figura da pessoa em situação de rua e do usuário de drogas como os “novos frequentadores” das imediações do antigo terminal rodoviário. Gradativamente, esses sujeitos passaram a ser considerados um “problema social” que precisava ser resolvido<sup>7</sup>.

Não obstante, a inscrição desses sujeitos em população de rua que usa drogas, carrega consigo, no contexto da Rodô, uma certa intencionalidade que reforça a representação hegemônica entre pobreza e degradação urbana<sup>8</sup>. A partir dessa associação, as práticas cidadinas desses sujeitos constituem, no imaginário social, parte do fenômeno “cracolândia campo-grandense”, pois se mobiliza uma série

<sup>7</sup> A categorização desses sujeitos como “problema social” aparece na entrevista de uma comerciante da antiga rodoviária e se faz presente na ata da reunião pública do bairro Amambaí que compõe o acervo de documentos do Plano Diretor de Campo Grande (MS).

<sup>8</sup> Esse tipo de associação é corriqueiro na sociedade brasileira, que extrapola o universo da cracolândia ou das pessoas em situação de rua (FRANGELLA, 2004; RUI, 2014). Ele abarca moradores de favelas (ZALUAR e ALVITO, 2006), diferentes periferias (CALDEIRA, 2010) e outras formas de habitação popular das cidades.

de narrativas que retratam a antiga rodoviária como um lugar onde se vende e consome drogas, principalmente o crack, e também onde se concentram pessoas em situação de rua<sup>9</sup>.

No entanto, do ponto de vista analítico, mais que a mera reprodução da dinâmica em torno do comércio ilegal de drogas, despontaram, neste universo, significativas modalidades de relações tecidas pelas pessoas em situação entre si e com outros “atores” que envolviam: a internalização de repertórios morais que permitia a estes sujeitos estabelecer relações de “parceria”; negociação com os agentes da “economia subterrânea”<sup>10</sup> (BOURGOIS, 2015), isto é, o desenvolvimentos de relações cotidianas com indivíduos que atuavam como vendedores de drogas nas ruas da antiga rodoviária<sup>11</sup>; formação de núcleos familiares e/ou de solidariedade nas ruas.

Assim, a vida cidadina daqueles que estão em situação de rua na Rodô era composta por um campo complexo e heterogêneo de relações. E são essas tramas que tornam visível uma cidadinidade local que extrapola a representação estigmatizante corriqueiramente lançada sobre a Rodô e esses sujeitos.

### **Fazer-cidade na “cracolândia”: masculinidade, economia subterrânea e vizinhança**

A proposta teórico-metodológica de fazer-cidade de Michel Agier (2015) é uma das êgides fundamentais para o estudo da cidadinidade desenvolvido no contexto da “cracolândia campo-grandense”, pois esta perspectiva tem como centralidade, justamente, os sujeitos em suas ações. Este conceito constitui-se como o agir dos sujeitos que promove o direito à cidade “no aqui e no agora”, isto é, as experiências e relações de sentido entre pessoas que instauram vida cidadina em uma determinada localidade de maneira independente ao Estado. Para Michel Agier (2015), ao cunhar este conceito, através de seus estudos sobre acampamentos de imigrantes na África e bairros populares na América Latina, a própria cidade deve ser entendida como um campo de relações produzidas pelos cidadãos e não, exclusivamente, como um conjunto de equipamentos, edifícios ou relações mercantis.

Esse viés também serve para o caso da Rodô. Após a desativação dos serviços rodoviários, foi, justamente, a ocupação por parte de pessoas concebidas como marginais<sup>12</sup> (pessoas em situação de rua, consumidores de drogas, profissionais do sexo) que, segundo o imaginário dos habitantes da cidade, tornou-se a tônica do cotidiano local. Estas pessoas que se constituíram como os *habitués* do local, pois são elas que consumiam diariamente nos estabelecimentos comerciais, atuavam cotidianamente com suas atividades no local, ou seja, eram estes sujeitos que faziam circular o escasso capital monetário na Rodô e que davam “vida urbana” na região, ocupando o “vazio” deixado pela ausência da família tradicional campo-grandense que consumira anteriormente nesse equipamento.

<sup>9</sup> In: <https://www.midiamax.com.br/policia/2019/secando-gelo-drogas-sinteticas-invadem-cracolandia-de-campo-grande-e-pm-intensifica-rondas-no-centro>

<sup>10</sup> Economia subterrânea é o termo utilizado por Philippe Bourgois (2015) para designar um conjunto de relações em torno da comercialização e consumo de drogas no Harlem, bairro situado na cidade de Nova York nos EUA. Essas relações eram marcadas pela masculinidade e violência.

<sup>11</sup> Ressalta-se que as relações com esse universo eram marcadas pela transitoriedade e fluidez, tendo em vista as mudanças constantes no quadro de pessoas atuantes como vendedores de drogas na localidade. Ainda assim, identificamos a permanência de relações de poder marcadas pela masculinidade típica da economia subterrânea.

<sup>12</sup> Pessoas em situação de rua, consumidores de drogas, profissionais do sexo entre outros. Atores que já se faziam presentes nas imediações da antiga rodoviária, antes mesmo da desativação dos serviços rodoviários, mas que passaram a ser socialmente significativos após este evento.

Essa diversidade de atores e o reconhecimento da região como “cena aberta de venda/consumo de crack” pelos atores locais similariza a antiga rodoviária e suas imediações com as cracolândias do Rio de Janeiro e de São Paulo, pois também há na região:

o estabelecimento de uma série de relações com diferentes agentes (tanto do Estado – polícia, assistentes sociais e assim por diante – quanto da dita sociedade civil – ONGs, redes de pesquisadores em saúde pública, psicologia social e ciências humanas). Ou seja, as cracolândias não são meramente sinônimos de locais em que se vende e consome crack; elas se produzem justamente em seu reconhecimento como territorialidades específicas por diferentes atores, que a ela dirigem uma série de práticas – repressivas ou de assistência (ou até uma combinação de ambas) – ou então táticas cotidianas para lidar com elas, no caso do tráfico de drogas. (FRÚGOLI JR e CAVALCANTI, 2013: 3)

Sob uma perspectiva microssocial de cunho etnográfico, ficou evidente, durante a pesquisa, em algumas situações experienciadas (com) e narradas por certas pessoas em situação de rua no universo da Rodô, a relevância dos agires, negociações e conflitos presentes nas interações entre os atores no local na construção social do lugar a partir da ideia de fazer-cidade.

Para tanto, destacam-se três sujeitos: Manu, Gerson e Jeferson<sup>13</sup>. Essas três pessoas, que estavam em situação de rua durante o período da pesquisa, compartilharam experiências significativas que caminham para diferentes contornos e implicações no fazer-cidade.

Manu nos aponta para a formação de núcleos familiares e das redes de solidariedade na localidade a partir do agenciamento da masculinidade (CONNEL, 2013). Já Gerson, nos ajuda a refletir sobre os agenciamentos das relações de poder entre as pessoas em situação de rua e a economia subterrânea. Em contrapartida, Jeferson revela como suas interações junto à vizinhança, mediante realização de serviços em troca de dinheiro ou de mercadorias, opera como uma lógica de uso da antiga rodoviária e suas imediações.

Com mais de 40 anos de idade, mãe de duas “filhas do coração” e casada com um homem em situação de rua, Manu passou a morar no entorno da antiga rodoviária há alguns anos. Sua presença no local era marcada por relações heterogêneas que a mesma desenvolvia. Desde vizinhos, religiosos, consumidores de drogas, pares da rua, agentes estatais e até mesmo sujeitos ligados à economia subterrânea. Todos estes faziam parte do campo de relações de Manu.

Vários tipos de performances eram mobilizados por essa interlocutora. Era visível, por exemplo, como Manu assumia posturas viris<sup>14</sup> em determinadas situações que etnografamos: momentos com seu marido, especialmente quando ela o requisitava para realizar alguma atividade, tal como ir atrás de comida ou de dinheiro; com homens ligados à economia subterrânea; ou quando ela esteve em espaços ocupados coletivamente por consumidores de drogas nas imediações da antiga rodoviária. Por outro lado, era nítida uma mudança de performance nas seguintes situações: junto às suas filhas; com a vizinhança; ou nos momentos em que ela estava com os “parceiros”<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Os nomes adotados são fictícios no intuito de mantê-los no anonimato. Além disso, atentando-se às proposições de Claudia Fonseca (2008), será tomado um cuidado na descrição densa para não tornar os sujeitos identificáveis.

<sup>14</sup> Essas posturas viris eram signos da linguagem masculina que eram mobilizados por essa interlocutora através de performances mais duras, ameaças em resposta a alguma violência e discussões conflituosas com homens e mulheres.

<sup>15</sup> O *parceiro* se constitui como uma categoria êmica utilizada para designar aqueles que exercem ações colaborativas para as pessoas em situação de rua. No contexto da pesquisa, entra no rol dos *parceiros*, os seguintes grupos: Consultório na Rua, religiosos que desenvolvem ações caritativas, civis que os auxiliam, vizinhos e comerciantes que prestam algum tipo de ajuda cotidiana.

Levando em consideração que hegemonicamente “o espaço da rua é composto de signos, discursos, práticas e pertinências relativas a um universo eminentemente masculinizado” (FRANGELLA, 2004: 194) e que, junto com a cultura *callejera*<sup>16</sup> (BOURGOIS, 2015), institui-se um campo de relações marcado pela masculinidade, não é estranho que Manu mobilize performances viris que visam, justamente, agenciar suas relações com o marido, pares da rua e com a economia subterrânea.

Nesse sentido, Manu controlava as ações do marido a fim de manter o núcleo familiar coeso e garantir a sua reprodução material, pois o mesmo exercia o “papel” de provedor. Além disso, nos momentos de interação com os “parceiros”, Manu se distanciava e deixava claro sua desassociação com a economia subterrânea, onde, no máximo, ela se classificava, segundo suas próprias palavras, como “usuária”, distanciando-se de uma “identidade criminal” que a marginalizaria ainda mais. Manu não deixou de manter relações com essa “economia”, pois além de ser consumidora, ela também auferia ganhos daqueles que vêm à região comprar drogas, servindo de “aviãozinho” para estes sujeitos.

Por outro lado, Manu agiu para construir relações positivas através de performances afáveis com a vizinhança, “parceiros” e equipamentos comerciais (restaurantes, bares e lanchonetes). No cotidiano, são estes grupos que Manu e seu marido recorreram para conseguir comida, água, roupas, tratamentos médicos e outros tipos de objetos/serviços. Logo, ela aciona certos elementos que funcionam como dispositivos morais<sup>17</sup> (WERNECK, 2014), pois conectam-na, em termos de sociabilidade, com religiosos, civis e vizinhos, ou seja, com aqueles que não estão em situação de rua e que podem, de alguma forma, auxiliá-la.

Ao mobilizar narrativas sobre sua família, presença de “Deus” na vida dela, a vizinhança que lhe ajuda e os “parceiros” que seriam “anjos” enviados, Manu visibiliza um repertório carregado de uma moralidade que a positiva, afastando-a dos estereótipos<sup>18</sup> nos quais as pessoas que estão nas ruas da “cracolândia campo-grandense” são corriqueiramente associadas e, por outro lado, a aproxima dos sujeitos e grupos considerados seus “parceiros”.

Por fim, a postura viril de Manu, perante a coletividade das pessoas em situação de rua na localidade, garantia que a mesma não fosse percebida como mulher indefesa, tal como sua amiga Claudia<sup>19</sup> era reconhecida na Rodô, fazendo com que Manu fosse vista, publicamente, “como mulher que bate até em homem”<sup>20</sup>.

Já Gerson, homem negro, acima dos 30 anos de idade, cotidianamente perambulava pela região como vendedor ambulante de seus produtos artesanais. Não raro, era possível vê-lo circulando na Rodô e no centro comercial da cidade<sup>21</sup> em busca de clientes. Esse sujeito, diferentemente de Manu, não constituiu relações de cunho familiar nas imediações do local. Além disso, ele se distingue moralmente das demais pessoas em situação de rua ao assumir uma identidade de

<sup>16</sup> Cultura *callejera* ou relações de “rua” dizem respeito às interações que envolvem direta ou indiretamente o universo da venda e consumo de crack. No referido contexto, a droga funcionaria como substrato material dessa “cultura” e os sujeitos partícipes dela adentram em uma vida de violência e adicção (BOURGOIS, 2015: 40).

<sup>17</sup> Os dispositivos morais são elementos que servem para classificar e sujeitar pessoas mediante reportórios morais (WERNECK, 2014).

<sup>18</sup> Geralmente as pessoas em situação de rua na Rodô são associadas ao crime e à delinquência, isto é, pessoas que representam um certo tipo de perigo.

<sup>19</sup> Claudia é uma mulher que esteve por muitos anos em situação de rua nas imediações da antiga rodoviária. Dentre as diversas histórias e situações que envolvem sua trajetória enquanto sujeito, circulavam narrativas sobre as agressões que a mesma sofrera de homens que tinham envolvimento com ela.

<sup>20</sup> Frase dita por Claudia ao se referir a Manu como a vizinha que a protegia em situações de perigo.

<sup>21</sup> Lugar que confere o perímetro a duas quadras da antiga rodoviária, onde há um comércio pujante com circulação massiva dos cidadãos.

vendedor ambulante, ou seja, trabalhador, figura esta que contrapõe o estigma de “vagabundo” (SILVA, 2017)<sup>22</sup>.

Este sujeito, assim como Manu, se enquadra na categoria “usuário”. Todavia, sua interação com os agentes da economia subterrânea era de maior proximidade, diferentemente de Manu que demonstrava certo distanciamento. Destaca-se uma situação etnografada que envolveu uma negociação entre pesquisadores, Gerson e um agente da economia subterrânea:

Era tarde de domingo, quando estávamos (Vladimir e Maria Eduarda) fazendo trabalho de campo. Neste dia, sem o “guarda-chuva” de nenhuma instituição, iríamos realizar uma incursão com o intuito de desenvolver conversas informais com pessoas em situação de rua. Nas imediações da antiga rodoviária, pretendíamos contatar alguns interlocutores que nos reconheçam para realizar essa interlocução. Andamos pelas imediações do local, fomos até Manu, mas não a encontramos. Nos deparamos com uma de suas filhas que não quis, naquele momento, colaborar com a pesquisa. Era um típico dia de domingo na Rodô. Prédio fechado, tendo apenas uma mercearia do complexo rodoviário aberta. Além dela, apenas os hotéis e alguns bares do entorno encontravam-se em funcionamento. [...] Entramos em um desses bares, onde havia um pequeno fluxo de consumidores. Ficamos na parte externa do bar, mais precisamente na calçada, observando a movimentação das pessoas que se encontravam reunidas em pequenos grupos sentados no chão da calçada do antigo terminal rodoviário. Ali estava, efetivamente, o “nosso campo”. Ficamos por meia hora, tomando cerveja e fumando cigarro, arquitetando possíveis estratégias para chegar até aquelas pessoas [...]. De repente, eis que surge Carlinhos, – amigo de Maria Eduarda – sujeito que esteve, recentemente, em situação de rua, mas que, devido à renda adquirida via INSS, tem conseguido pagar o aluguel de uma casa no entorno da Rodô. Carlinhos estava junto a um dos grupos reunidos na calçada do prédio. O mesmo nos cumprimentou e Maria logo me apresentou a ele, bem como deixou claro nosso interesse ali. Depois de Carlinhos narrar algumas de suas experiências, o mesmo chama um outro sujeito em situação de rua, Gerson, convidando-o para colaborar com a pesquisa. Gerson se mostra curioso, porém não muito interessado. No entanto, o mesmo passou a intermediar a entrada no “nosso campo”, isto é, com os grupos reunidos na calçada em frente ao prédio. Aqui já sabíamos, entre as “piscadelas”, “tiques” e “expressões” (GEERTZ, 2008), que estávamos em plena negociação da pesquisa. Gerson deu umas voltas pela antiga rodoviária e retornou com um sujeito chamado Ney. Gerson disse a Ney que queríamos fazer a pesquisa para a *faculdade, para falar de discriminação com pessoas de rua* e pediu a autorização do mesmo. Ney consentiu com a cabeça e disse que podíamos ir. Então, Gerson pediu para o seguirmos até o grupo reunido. Antes de chegarmos ao grupo, Gerson nos disse: *tem que respeitar o comando né, fazer certinho*, referindo-se ao consentimento dado por Ney (Caderno de campo, 01/dez/2019).

Esse relato traz consigo algumas questões sintomáticas. Em primeiro lugar, torna-se nítido o respeito característico da cultura *callejera* (BOURGOIS, 2015), ou seja, das relações hierárquicas entre aqueles que são reconhecidos como agentes que gozam de uma posição de poder em relação aos chamados “usuários”. Assim, ao dizer que Ney era o “comando”<sup>23</sup> e que deveria ser respeitado, o que envolve o consentimento do mesmo sobre a circulação de pesquisadores na “cracolândia”, Gerson torna explícita uma tentativa de regulação e controle do local por parte desse agente, que teria certa “autoridade” sobre as ações das pessoas em situação de rua.

Nesse sentido, o repertório moral mobilizado por Gerson é o de tentar instituir relações de confiança com esse agente da economia subterrânea, que poderia lhe conferir segurança, respeito e algum prestígio perante seus pares da rua e outros “atores” do local. Esse tipo de prática, junto com a venda de seus produtos

<sup>22</sup> Thiago Silva demonstra, em sua dissertação, como as práticas cotidianas que aparecem na narrativa das pessoas em situação de rua no Recife (PE), constituem-se como um dos elementos mobilizados para contrapor o estigma de vagabundo em que os mesmos são corriqueiramente classificados.

<sup>23</sup> Termo utilizado para referir-se a organizações responsáveis pelo tráfico de drogas. Nesse caso, Ney, ao ser taxado como o “comando”, seria, segundo este relato, um agente de alguma organização desse tipo.

artesanais, viabilizaria sua circulação, podendo, inclusive, distanciar-se da necessidade de constituir vínculos positivos com vizinhos, civis ou religiosos que realizam ações caritativas.

Por outro lado, Jeferson, homem em situação de rua, com 46 anos, nos informou sobre uma interação conflituosa com os agentes da economia subterrânea, em que era nítida sua despreocupação em se relacionar positivamente com tais agentes, quando presenciamos, em uma ida a campo, um conflito entre ele e uma mulher chamada pelo mesmo de “boqueira”<sup>24</sup>.

Suas motivações em estar na antiga rodoviária, segundo seu próprio relato, giravam em torno do consumo de drogas e de práticas sexuais. Nesse sentido, quando acabava seu dinheiro ou ocorria alguma contenda séria, Jeferson saía temporariamente da Rodô. Nessa perspectiva, a “cracolândia campo-grandense” não era o lugar para se estabelecer vínculos familiares ou de solidariedade entre os pares das ruas, mas para compartilhar práticas que ele chama de vagabundagem.

Todavia, por Jeferson ser partícipe desse universo há mais de uma década, o mesmo não deixa de instituir algumas redes de relações que lhe assegurem algum tipo de rendimento. Assim, ele relatou que, quando requisitado, realiza consertos e outras atividades laborais para a vizinhança. Em troca, conseguia alimentos e bebidas dos moradores e comerciantes da região. Além disso, outra prática realizada por Jeferson e outros sujeitos em situação de rua na localidade, reside na vigilância da área, no intuito repreender assaltos nas imediações da antiga rodoviária.

A partir dessas situações descritas, o fazer-cidade desses sujeitos se mostrou demarcado pelo agenciamento da masculinidade e pela mobilização de repertórios morais. Esses dois elementos são estruturantes das relações de sociabilidade e atuam diretamente nos processos de permanência e itinerância dos mesmos na área. Nesse sentido, essas diferentes interações neste campo de relações entre si e com estes “atores” (vizinhos, parceiros, agentes da economia subterrânea, pares da rua) é que estabelecem os contornos e as implicações na instauração do direito de estar e usar a cidade na “cracolândia campo-grandense”.

Em suma, mais que as atividades remuneradas ou as práticas de manguêio<sup>25</sup> (ROSA, 2013), são essas relações que promovem a reprodução desses sujeitos nas ruas da antiga rodoviária. Além disso, são essas sociabilidades alargadas<sup>26</sup> (AGIER, 1999 *apud* FRÚGOLI JR, 2007: 50), atravessadas por relações de poder, que estendem a cidadania oriunda da vida nas ruas e envolvem alguns comerciantes e moradores da região, pois passam a vigorar relações de trocas entre esses sujeitos em termos de consumo, segurança e manutenção de um certo ordenamento urbano da região.

<sup>24</sup> Termo utilizado por Jeferson para designar uma pessoa que desempenha uma função dentro da “economia subterrânea”.

<sup>25</sup> Um complexo de relações essencialmente utilizado para obter recursos na rua, mas que produz mais que recursos econômicos; uma forma criativa de obter recursos e se relacionar com as pessoas domiciliadas” (MELO, 2011 *apud* ROSA, 2013: 81-82).

<sup>26</sup> “Esferas relacionais da vida social marcada pela vizinhança e parentela simbólica que intermediam níveis mais amplos de relação com macroestruturas da cidade” (AGIER, 2011).

## Práticas biopolíticas e seus efeitos entre as pessoas em situação de rua

Tem sido comum, desde a desativação dos serviços rodoviários no ano de 2010, por parte do Poder Público e de “atores” interessados em uma possível revitalização da região, conjugar as pessoas em situação de rua e usuários de drogas na categoria “problema social” do bairro. Entretanto, salienta-se que os sujeitos inscritos nessa classificação carregam diferenças significativas, especialmente, em suas relações com as instituições estatais<sup>27</sup>.

Nesse contexto, o Estado e a sociedade civil passaram a desenvolver intervenções das mais variadas formas, que incluem práticas assistenciais e ações policiais repressivas que têm como principal alvo a população em situação de rua. Logo, a partir do ano de 2013, o Consultório na Rua, instituição vinculada à Rede de Atenção Básica, que tem como objetivo promover o acesso aos direitos de assistência e cuidado para esse segmento da sociedade (HALLAIS e BARROS, 2015), começou a realizar seus trabalhos semanais na Rodô.

Devido às relações de proximidade desenvolvidas pelas agentes do “consultório”, as pessoas em situação de rua as consideram como “parceiras”. Essa proximidades entre elas, nos alertou para a necessidade, tal como ocorrera na pesquisa Aline Barbosa (2017), de passar a acompanhar os atendimentos das executoras das políticas públicas de saúde cuja interação face a face é um aspecto de fundamental importância na execução dos atendimentos *in loco*.

Destaca-se, do ponto de vista biopolítico (FOUCAULT, 2005)<sup>28</sup>, o exercício da afetividade nas práticas clínicas (atendimento psicológico, assistencial, enfermagem) entre agentes e assistidos. Esse elemento funcionava como instrumento importante para que as pessoas em situação de rua atendidas, trouxessem à tona suas experiências sobre sofrimento vivenciado nas ruas, problemas com a justiça, necessidade de tratamento de alguma enfermidade ou dificuldades em torno do consumo de drogas.

Essas demandas trazidas pelos sujeitos atendidos, especialmente no que tange às questões de saúde, eram tratadas pelo Consultório na Rua que, além de realizar os procedimentos individuais no campo<sup>29</sup>, também encaminhava para consultas médicas especializadas no Sistema Único de Saúde (SUS) e a outras instituições ligadas à justiça e à assistência social. Não raro, foi possível observar, no trabalho de campo junto às agentes dessa instituição, a importância desse tipo de intervenção na narrativa daqueles que recebiam os serviços dessa política pública.

Todavia, o que se mostrou como analiticamente relevante foi, justamente, os efeitos dessas intervenções nas experiências locais desses sujeitos. Para tanto, destacamos duas práticas da instituição: entrega de kits e os discursos em torno do consumo de drogas. Essas duas práticas, que puderam ser registradas durante o trabalho de campo, se constituíam como técnicas de cuidado que agiam nos processos de permanência, itinerância e ruptura dos sujeitos.

<sup>27</sup> De maneira sucinta, dentre as diferenças percebidas durante a pesquisa de campo, as pessoas em situação de rua que ficam nas imediações da antiga rodoviária situam-se como um grupo-alvo de mais intervenções estatais que daqueles sujeitos que somente compram ou consomem a droga no local.

<sup>28</sup> Forma de exercício do poder que tem como princípio o “direito de intervir para fazer viver, e na maneira de viver, e no ‘como’ da vida [...] para controlar seus acidentes, suas eventualidades, suas deficiências, daí por diante a morte” (FOUCAULT, 2005: 295).

<sup>29</sup> Medição de pressão, realização de testes de ISTs, curativos em ferimentos, atendimento psicológico, distribuição de preservativos, etc: são alguns procedimentos realizados pela instituição junto aos sujeitos atendidos nas ruas.

Ressalta-se que era rotineiro, nos atendimentos das agentes, a entrega de alguns materiais de saúde para as pessoas em situação de rua, tais como preservativos (principal item distribuído), escova e cremes dentais, sabonetes e roupas. Esse tipo de serviço, que tem como objetivo melhorar sanitariamente as condições de vida dos atendidos, ganha contornos subjetivos nos usos e interações por parte dos sujeitos.

A distribuição de preservativos, que tem como um dos seus objetivos a prevenção da gravidez e a prevenção a IST's (Infecções Sexualmente Transmissíveis), era vista, por alguns comerciantes e até mesmo por certas pessoas em situação de rua, como uma prática que incentiva a “vagabundagem”. Os preservativos e outros itens distribuídos são utilizados, muitas vezes, para os fins que a política pública os pensara. No entanto, no contexto social da Rodô, esses itens recebidos podem ser negociados<sup>30</sup> para se conseguir outros tipos de recursos (alimentos, drogas, dinheiro, favores).

Por outro lado, o consumo de drogas, especialmente de crack, quando é analisado, do ponto de vista médico-legal, em situações sanitariamente delicadas, a exemplo de casos de certas doenças graves e experiências femininas de gravidez, pode forçar o deslocamento temporário ou definitivo dos sujeitos da região. Nesses casos, a prática do Consultório na Rua, ao passo que não obrigava o sujeito a sair das ruas ou a deixar de consumir drogas, era de orientar as pessoas ao retorno para o seu núcleo parental, ou fazer o encaminhamento para atendimento especializado em hospitais ou, até mesmo, para outros espaços institucionais<sup>31</sup>.

Mesmo nestas situações, foi possível identificar práticas de transgressão às recomendações dadas pelo Consultório na Rua: mulheres grávidas que permaneciam consumindo crack; homens com problemas de saúde, cujo consumo da droga agravaria mais ainda o caso, mas que, mesmo assim, permaneciam no local a despeito das orientações dadas pela instituição.

Ressalta-se que nas situações ordinárias de atendimento, ou seja, em que não há esse tipo de problema sanitário, a lógica de atuação para com o consumo de drogas é a da redução de danos<sup>32</sup>. Logo, a intervenção do Consultório na Rua visava advertir sobre os efeitos nocivos do consumo abusivo de substâncias (i)lícitas. Assim, não havia uma visão moral latente, a exemplo dos “parceiros” religiosos<sup>33</sup>, nas interações. Pois, nesse sentido, era comum, durante os atendimentos feitos pelas agentes, o consumo de crack e outras drogas.

No que se refere ao recurso da redução de danos e das práticas biopolíticas desenvolvidas pelo Consultório na Rua, há um limite de abrangência que se revelava nas ações/movimentos das pessoas em situação de rua não gerenciável por essa instituição, principalmente quando os sujeitos estão no “corre”<sup>34</sup> de drogas. Segundo relato de uma agente do Consultório na Rua, no período noturno aumentava a movimentação em torno da venda e do consumo de drogas na região e a maioria dos sujeitos ficava “agitada”.

<sup>30</sup> Uma das trocas mais recorrentes era com os clientes que procuravam as profissionais do sexo na área. Algumas pessoas em situação de rua relataram ter vendido, inúmeras vezes, preservativos para tais pessoas.

<sup>31</sup> Centro de convivência da população em situação de rua, albergues ou comunidades terapêuticas eram indicados como opções para as pessoas que se encontravam em situações de vulnerabilidade sanitária.

<sup>32</sup> Segundo Machado e Boarini, a “estratégia da redução de danos pode ser definida como mais uma maneira de se abordar o usuário de drogas, descentrando o foco do problema da erradicação e abstinência e privilegiando o direito à saúde de todos e o respeito à liberdade individual” (2013: 585).

<sup>33</sup> No universo da antiga rodoviária, o signo religioso reproduzido pelas próprias pessoas em situação de rua, durante as incursões de grupos cristãos no local, condena o consumo de drogas durante o “momento com Deus”, fazendo com que os usuários tenham um maior controle de si para não serem identificados como “zukados” e conseguir acessar os serviços oferecidos pelos religiosos, tais como: entrega de marmitas, oferta de banhos, momentos de interação ritualística.

<sup>34</sup> Categoria êmica que foi utilizada por certos sujeitos do campo para designar as atividades desempenhadas (ir atrás de comida, conseguir dinheiro, drogas) ou quando estão em estado de adrenalina devido à comercialização e/ou uso de droga.

Desse modo, o Estado se fazia representar por meio da ação repressiva da polícia. A política adotada para monitorar essa população, nas imediações da antiga rodoviária, passava a operar sob o dispositivo<sup>35</sup> da segurança (FOUCAULT, 2008) através da restrição de circulação de pessoas e do controle das formas de uso dessa parte da cidade.

Durante as incursões etnográficas na antiga rodoviária, era comum presenciar rondas e batidas policiais. Uma das cenas mais recorrentes era a de viaturas circulando e agentes revistando indivíduos vistos como “suspeitos”, sobretudo, pessoas que apresentavam uma corporalidade que remete ao imaginário que se tem do “habitante” das ruas (FRANGELLA, 2004).

Mediante essas tentativas de controle, certas pessoas em situação de rua passaram a se visibilizar, mais frequentemente, como “usuários” para distanciar-se da classificação “traficante”. Além disso, observamos alguns sujeitos que tinham problemas judiciais tentando regularizar a situação através da mediação do Consultório na Rua junto a outras instituições, tal como a Defensoria Pública. Essas ações constituíam-se como estratégias para evitar problemas com a polícia.

Outro efeito desse tipo de intervenção policial, era a produção de mecanismos de vigilância exercidos pelas próprias pessoas em situação de rua que passaram a vigiar e a punir roubos ou ações ilícitas de outros sujeitos que circulavam pela região. Assim, desenvolveram nas relações locais certas regras de conduta, como a proibição de roubos na localidade que, se transgredidas, eram passíveis de sanções aplicadas pelas próprias pessoas em situação de rua e também por outros “atores”<sup>36</sup>.

Também havia, nas imediações da antiga rodoviária, uma série de câmeras de segurança que era utilizada pela polícia para identificar “novos suspeitos”, inibir a presença de tráfico e monitorar a circulação de pessoas em situação de rua. Se, por um lado, esse mecanismo de vigilância é utilizado para controlar o movimento das pessoas em situação de rua; por outro, era apropriado por esses sujeitos vigiados, para sua própria autodefesa contra violências ou ameaças vindas de outrem<sup>37</sup>.

Em suma, ressalta-se que as práticas biopolíticas exercidas pela polícia eram vistas, principalmente por parte de certos comerciantes, como ações que colaboravam na retirada das pessoas em situação de rua da localidade, no intuito de tentar “fazer viver” (FOUCAULT, 2005) uma Rodô dos “tempos de ouro” marcada pela presença da “família campo-grandense”, ou seja, um lugar de prestígio moral.

Se essa forma de assujeitamento demarca a Rodô como um lugar onde as pessoas em situação de rua serão constantemente vigiadas e revistadas pela polícia, por outro lado, ela também oferece brechas de permanência na localidade através da formalização do sujeito perante o Estado e o adensamento das relações de troca do mesmo junto à vizinhança e comerciantes. Assim, aqueles que procuravam estar por uma temporalidade maior na Rodô vigiada, passaram a: ter um nome no qual ele(a) é identificado publicamente; formar vínculos de confiança; tornar-se reconhecidos e “controlados” pela polícia, vizinhos e comércio.

Nesse sentido, identificamos na antiga rodoviária sujeitos que estavam há algum tempo no local e eram prontamente reconhecidos por comerciantes, agentes

<sup>35</sup> São as “técnicas, as estratégias e as formas de assujeitamento utilizadas pelo poder” (REVEL, 2005: 39).

<sup>36</sup> Agentes da economia subterrânea também seriam responsáveis por punir aqueles que descumprem tais códigos, segundo relatos de alguns sujeitos.

<sup>37</sup> José, homem em situação de rua que ficava na antiga rodoviária, nos relatou sobre uma situação em que ele foi ameaçado de morte por um indivíduo desconhecido e utilizou as câmeras para se defender.

do Consultório na Rua e pelos pares da rua. Além disso, havia núcleos familiares<sup>38</sup> que habitavam o entorno da antiga rodoviária que eram associados à coletividade da pessoas em situação de rua. Essas pessoas, mesmo indesejadas por certos setores do comércio local, eram conhecidas na região e geralmente exerciam serviços para os vizinhos, comerciantes e outros “parceiros”, sendo sujeitos inseridos, em alguma medida, nas relações de troca do local.

## Considerações finais

A antiga rodoviária e suas imediações, enquanto “cracolândia campo-grandense”, podem ser consideradas uma “região moral” (PARK, 1973). Na região da antiga rodoviária convergem interesses, gostos e projetos que estão, a todo momento, tensionando com a norma. Desviando dela. A burlando. A ressignificando. Enfim, negociando. Constitui-se, tal como proposto por Park, um território residual onde ocorre, justamente, uma interpenetração entre grupos diferentes. Essas práticas acabam por ser lidas, desde uma sociedade externa à Rodô, a partir de pontos de vista dicotômicos. Por um lado, há práticas que poderiam ser classificadas como “moralmente positivas”. Aí incluímos a presença de religiosos e instituições socioassistenciais, a formação de núcleos familiares entre as pessoas em situação de rua e as redes de ajuda mútua entre diferentes grupos. Por outro lado, há práticas que poderiam ser lidas como “imorais” pela comunidade circundante. Isso diz respeito, por exemplo, ao consumo de crack e outras drogas, à presença de “traficantes”, à prostituição.

Todavia, é nítido que esse conjunto de sujeitos, práticas e situações não constituíam um ordenamento local harmônico. Muito pelo contrário. As relações conflituosas, como dissermos, eram parte central do cotidiano. Inclusive, a convivência entre as diferenças era mediada por negociações que tornavam possível o estabelecimento de relações de troca entre aqueles que estavam em situação de rua com os grupos do entorno (comerciantes, moradores e policiais).

Logo, a cidadinidade local era atravessada por relações de poder que visualizamos nas seguintes tramas etnografadas: performances viris de Manu para com os homens da rua e afabilidade junto aos “parceiros”; controle parcial dos agentes da economia subterrânea sobre a circulação de sujeitos na região, situação esta observada na relação entre Gerson e o “comando”; necessidade de formalização das pessoas em situação de rua perante as instituições policiais; realização de serviços e segurança por parte de certas pessoas em situação de rua, tal como Jeferson, para com os comerciantes e vizinhança.

Seguindo esse raciocínio, não eram as barracas, casas autoconstruídas ou a formação de pequenos comércios informais que constituem o substrato da cidadinidade na Rodô, tal como fora nos acampamentos de imigrantes estudados por Michel Agier (2011), mas, sim, os agenciamentos dessas situações descritas, isto é, as práticas performadas pelas pessoas em situação de rua, a exemplo de Gerson, Manu e Jeferson, que vão mostrando como “a cidade é feita” por esses sujeitos das margens.

Essa “cidade relacional” (AGIER, 2011), além de evidenciar a diversidade na qual a vida cidadina é elaborada do ponto de vista das relações “nativas”, também nos informa sobre uma certa territorialidade (PERLONGHER, 1987) onde se destacam dois aspectos importantes: os mecanismos de sujeição através das intervenções estatais e a cultura *callejera*.

<sup>38</sup> Esses núcleos familiares eram heterogêneos em sua composição. Havia casais, mães com filhos(as), tios com sobrinhos, primos etc.

Nesse sentido, as intervenções do Consultório na Rua e da polícia, ao se constituírem como agentes biopolíticos, mesmo sendo distintas em seus objetivos e práticas, produzem mecanismos de sujeição, pois procuram (re)organizar e gerir a corporalidade da população de rua no universo da Rodô. Esses mecanismos demarcam possibilidades de ser e estar das pessoas em situação de rua nas imediações da antiga rodoviária, podendo ser percebidos como instrumentos regulatórios nos quais esses sujeitos devem agenciar ao fazer uso da localidade.

Outro elemento importante e que atuou de maneira significativa nas relações locais foi a cultura *callejera*. Ela assume um lugar importante nas tramas cotidianas daqueles que estão em situação de rua no contexto da “cracolândia campo-grandense”, onde o código estruturante que exerce uma coerção e orienta as ações das pessoas em situação de rua é o “respeito”. Este deve ser internalizado e performado pelos sujeitos nas relações com os grupos citados acima. São exemplos disso, as seguintes situações etnografadas: postura de Gerson frente ao comando; necessidade de se formalizar perante a polícia; ação de Jeferson em vigiar e punir aqueles que roubam nas imediações da antiga rodoviária; atuar, tal como Manu, tanto de maneira afável junto aos “parceiros” quanto de maneira viril para com os homens.

Seguindo a compreensão de territorialidade em Perlongher, isto é, “código peculiar que distribui atribuições categoriais a corpos e desejos em movimento” (RODRIGUES, 2014: 9), entendemos que os agires urbanos das pessoas em situação de rua, expressos nos agenciamentos das intervenções biopolíticas sobre seus corpos e das experiências com a cultura *callejera*, organizam certa territorialidade (PERLONGHER, 1987) nas imediações da antiga rodoviária.

Em suma, essa territorialidade é profundamente mutável. A própria dinâmica da vida cidadina na Rodô pode ser alterada pelas políticas urbanas estatais, reorganização da economia subterrânea, ações de comerciantes e moradores do entorno ou pelos agires das pessoas em situação de rua pela cidade. Por fim, a própria ideia de “cracolândia campo-grandense” não se trata de uma concepção geográfica, isto é, da antiga rodoviária e suas imediações, mas, exclusivamente, de uma configuração social que é produto de uma cidadinidade peculiar das “margens”.

*Recebido em 3 de março de 2021.*

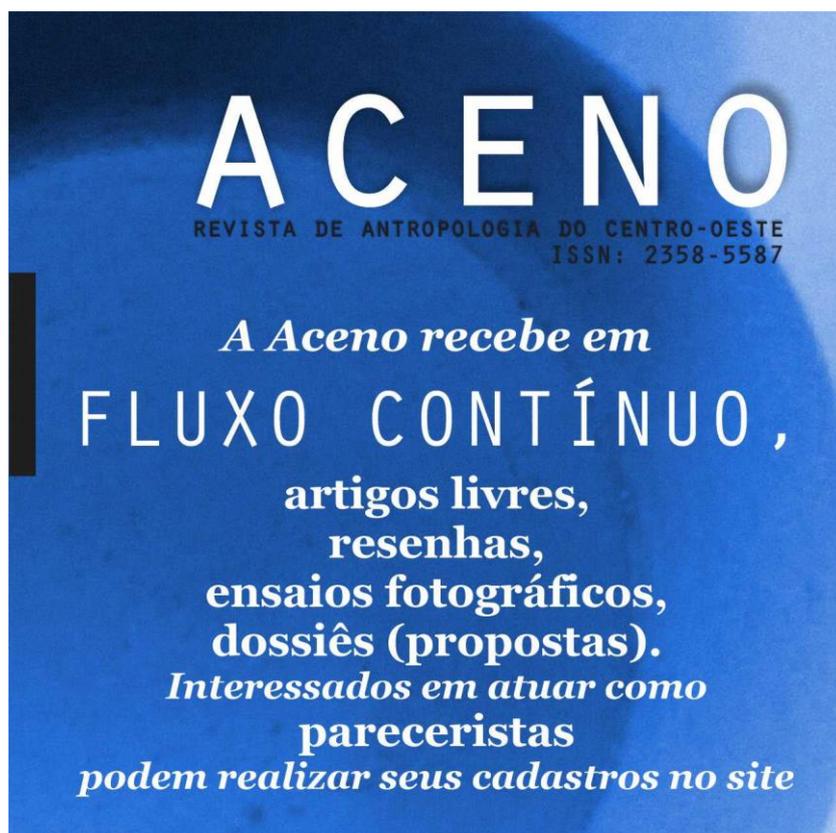
*Aceito em 14 de abril de 2021.*

## Referências

- AGIER, Michel. *Antropologia da cidade: lugares, situações e movimentos*. São Paulo: Terceiro Nome, 2011.
- AGIER, Michel. Do direito à cidade ao fazer-cidade: o antropólogo, a margem e o centro. *Mana*, 21 (3): 483-498, 2015.
- BARBOSA, Aline. *Vida nua: a gestão da população de rua*. Tese de doutorado, Ciências Sociais, Unesp, 2017.
- BASTOS, Francisco; BERTONI, Neilane (orgs.). Pesquisa nacional sobre o uso de crack: quem são os usuários e/ou similares do Brasil? Quantos são nas capitais? Rio de Janeiro: ICICT/FIOCRUZ, 2014.
- BOURGOIS, P. *Em busca de respeito: vendendo crack em Harlem*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores Argentina, 2015.
- CONNELL, R; MESSERSCHMIDT, J. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. *Estudos Feministas*, 21 (1): 241-282, 2013.
- FONSECA, Claudia. O anonimato e o texto antropológico: dilemas éticos e políticos na etnografia 'em casa'. *Revista Teoria e Cultura*, 2 (1-2): 39-53, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FRANGELLA, Simone. *Corpos urbanos errantes: uma etnografia da corporalidade de moradores de rua em São Paulo*. Tese de doutorado. Ciências Sociais. Unicamp, 2004.
- FRÚGOLI JR, H; CAVALCANTI, M. Territorialidades da (s) cracolândia (s) em São Paulo e no Rio de Janeiro. *Anuário Antropológico*, II: 73-97, 2013.
- HALLAIS, J; BARROS, N. Consultório na rua: visibilidades, invisibilidades e hipervisibilidade. *Cadernos de Saúde Pública*, 31: 1497-1504, 2015.
- MESSIAS, A; CASTELHANO, D. *Estrutura e funcionamento da estação rodoviária Heitor Eduardo Laburu*. Monografia de conclusão de curso. UCDB. 1999.
- PARK, R. "A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano". In: VELHO, O. (org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- PATRÍCIA DA SILVA, G. *De volta à praia grande: o "velho" centro com o "novo" discurso*. Tese de doutorado. PGPP/UFMA, 2010.
- PERLONGHER, N. *O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.
- RODRIGUES, A. A cidade como território de reconhecimento de marcas identitárias. In: 29ª Reunião Brasileira de Antropologia: Diálogos Antropológicos Expandindo Fronteiras. *Caderno de Resumos*. Natal: ABA, 2014. p.1-12
- ROSA, G. *A vida nas ruas e as formas de sociabilidade: estudo etnográfico das ressignificações do espaço urbano de Florianópolis (SC)*. Dissertação de mestrado. Antropologia Social. UFSC, 2013.

RUI, T. *Nas tramas do crack: etnografia da abjeção*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

WERNECK, A. "Sociologia da moral, agência social e criatividade". In: WERNECK, A; OLIVEIRA, R. (orgs.). *Pensando bem: estudos de sociologia e antropologia da moral*. Rio de Janeiro: Ed Casa da Palavra, 2014.



**ACENO**  
REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

*A Aceno recebe em*  
**FLUXO CONTÍNUO,**  
artigos livres,  
resenhas,  
ensaios fotográficos,  
dossiês (propostas).  
*Interessados em atuar como*  
**pareceristas**  
*podem realizar seus cadastros no site*

# A criança e um mundo todo vivo: composições de escritas para pensar a educação

*Alice Copetti Dalmaso*<sup>1</sup>

*Fernanda Monteiro Rigue*<sup>2</sup>

Universidade Federal de Santa Maria

**Resumo:** Neste artigo, delineamos perspectivas filosóficas e antropológicas junto aos convites das crianças, numa busca em reativar cosmovisões e experiências animistas do pensamento. A partir disso, abrimos breves linhas de possíveis, traçadas à luz das orientações nacionais atuais em Educação Infantil, produzindo um agenciamento que faça funcionar, quiçá, outros modos de perceber e conceber as situações educacionais com crianças. Reside aí a potência de um vínculo conectivo que nos permite manter a capacidade de produzir alianças contagiosas, com tudo que chega: seres humanos e não-humanos, coisas, gestos, transformações, com palavras e ideias. Explorar inesgotavelmente a experiência de aceitar os convites de habitar um devir-criança em nós, que reanime e ative a experimentação incessante com um mundo todo vivo e que nasce continuamente.

**Palavras-chave:** educação. criança. devir. animismo. experimentação.

DALMASO, Aline Copetti; RIGUE, Fernanda Monteiro. *A criança e um mundo todo vivo: composições de escrita para pensar a educação*. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 8 (16): 261-276, janeiro a abril de 2021. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Doutorado e Mestrado em Educação. Licenciada em Ciências Biológicas. Professora Adjunta do Departamento de Metodologia de Ensino da Universidade Federal de Santa Maria.

<sup>2</sup> Doutora (2020) e Mestra (2017) em Educação pelo Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Maria. Licenciada em Química pelo Instituto Federal Farroupilha.

## The child and a whole living world: compositions to think education

**Abstract:** In this paper we delineate philosophical and anthropological perspectives along with the children's invitation, in a search for reactivating cosmivision and animating experiences of thought. Thus, we present brief lines of possibilities, traced under the light of the current national guidelines in Children's Education, fostering agency which may trigger other ways of perceiving and conceiving educational situation with children. There lies the potency of a connective bound that allows us to maintain the ability to produce contagious alliances with everything: human and non-human beings, things, gestures, transformations, words and ideas. To explore inexhaustibly the experience of accepting the invites for inhabiting a becoming-child that animates and activates the ongoing experimentation with a whole living world and that born continually.

**Keywords:** education; child; becoming; animism; experimentation.

## El niño y un mundo todo vivo: composiciones para pensar la educación

**Resumen:** En este artículo, delineamos perspectivas filosóficas y antropológicas junto con las invitaciones de los niños, en una búsqueda para reactivar las visiones del mundo y las experiencias de pensamiento animista. A partir de ello, abrimos breves líneas de posibilidades, trazadas a la luz de los lineamientos nacionales vigentes en Educación Infantil, produciendo una agencia que pueda trabajar, quizás, otras formas de percibir y concebir situaciones educativas con los niños. Ahí radica el poder de un vínculo conectivo que nos permite mantener la capacidad de producir alianzas contagiosas, con todo lo que entra: seres humanos y no humanos, cosas, gestos, transformaciones, con palabras e ideas. Explorar incansablemente la experiencia de aceptar las invitaciones a habitar en nosotros un devenir niño, para revivir y activar la incesante experimentación con un mundo que está vivo y que nace continuamente.

**Palabras clave:** educación; niño; devenir; animismo; experimentación.

**S**er amadora em trabalhar com crianças, em escrever com crianças, por elas e com elas. Porém, senti-las, em suas existências e composições com o mundo, tem sido uma motivação para experimentar algumas linhas de pensamento e escrita, práticas que tomamos neste texto a fim de afirmar novas potências em educação. Um desafio declarado, de antemão, como um problema que nos toma nos espaços educacionais os quais ocupamos: estamos aprendendo a escrever sobre esse desconhecido mar do existir, porque alimentamos a motivação de habitar<sup>3</sup> um modo de vida – criança – e do que este lugar pode nos ensinar, o que tem a comunicar, em seu efeito dissonante-ressonante.

O comunicar aqui é entendido como um problema “de encontro entre heterogêneos” (DIAS, RODRIGUES, PESTANA, 2019: s.p.) e que diz respeito, portanto, ao modo como as coisas podem se afetar mutuamente e, de seus efeitos, por vezes, disruptivos e desarmônicos aos nossos sentidos (não consensuais ou representativos), os quais comunicam, disparam o pensamento. De acordo com as autoras citadas, há um entendimento de que práticas advindas dos mais diferentes fazeres humanos e que usam de diferentes elementos vivos e não-vivos nesses fazeres, oriundos das ciências, artes e outros modos de produzir conhecimento sobre algo - envolvem matérias, movimentos, gestos, toda uma ordem de expressão e composição, que comunicam algo. É desse lugar que partimos: da potência de como um modo de existir de uma criança se torna parceria de pensamento, em como ela nos convoca a pensar, criando, quiçá, novas possibilidades de estar no mundo, e em educação<sup>4</sup>.

Reside aí, então, uma aposta: de produzir encontros com saberes que produzem um curto-circuito no isolamento de um pensamento fronteiriço - que tenta se fazer no interior de uma única disciplina - para cavar buracos, graus de abertura, ocupando nossas práticas educacionais. Investir no atravessamento, nas misturas entre meios heterogêneos – tentativas de afinar uma arte rizomática (STENGERS, 2017) – dizem respeito a aprender a construir uma pragmática, a de:

transitar por *entre* práticas cujas fronteiras apresentam porosidade maior, aberturas suscetíveis à ação de saberes variados que, ao serem colocados *fora* de seus campos específicos, são forçados a atravessar planos até então desconhecidos. (PASSOS e BE-NEVIDES, 2003: 83-4)

Sob esse solo, a escrita assim cultiva a inspiração em estudos e leituras de alguns filósofos/as das Filosofias da diferença (prioritariamente concepções advindas das filosofias de Gilles Deleuze e Félix Guattari) bem como contribuições do campo da antropologia experimental e das perspectivas animistas (STENGERS, 2017; INGOLD, 2015), no intento de abrir visões e possibilidades de entrar em novas relações com a vida e, por conseguinte, com as crianças. Por último, então, breves possíveis são traçados à luz das orientações nacionais em Educação Infantil, a partir de algumas linhas dos regimentos educacionais no Brasil, a Base

<sup>3</sup> Para Ingold (2015: 34) “Habitar (...) concerne à maneira como os habitantes, isolados e em conjunto, produzem as suas próprias vidas, e como a vida, prossegue”.

<sup>4</sup> Educação como aquilo que distingue “o gênero humano a partir da faculdade da memória e da sua capacidade de construir ferramentas aliadas à vida em sociedade, na conseqüente mão destes aspectos na construção da cultura. Deste modo ser humano em sociedade implica estar envolvido por situações de educação, seja de um indivíduo com outro; do meio social para com o indivíduo e vice-versa; e ainda, do indivíduo e ele mesmo com tudo que o cerca: a autoeducação” (CORRÊA, 2000: 73).

Nacional Comum Curricular (BNCC) (BRASIL, 2017), produzindo um agenciamento que faça funcionar, quiçá, outros modos de perceber e conceber processos educacionais que envolvam crianças.

Esses agenciamentos se dão de modo a produzirem convites experimentais ao campo teórico-conceitual que desejamos invocar. Construimos uma escrita que, em termos de estratégia metodológica, se alia a uma Fiandografia, potente em

compor com tudo, de criar um laboratório de micro composições, de exploração de materiais, autores, ideias, percepções, para quiçá proliferar coisas ainda não pensadas e sentidas. Deglutir e deformar autores, encontrar seres cósmicos por entre nossa escrita, suspender julgamentos excessivamente professorais/brancos/narcísicos/cristãos que possa haver em nosso discurso mental, abrir os poros para saberes ancestrais e primitivos, escolher nossas palavras como armas, desabilitar o controle dos acontecimentos nas relações com as coisas do mundo, tomar lucidez do efeito dos encontros, escrever sem destino e esperar um problema em aberto dar um novo corpo aos germes de vida – palavras – que habitam a nossa garganta (ROLNIK, 2018). (DALMASO, 2020: 61)

Se estas escritas chegarem com estranhamento ao/à leitor/a em suas proliferações é porque assim podem funcionar: pela força mágica das palavras, pela brincadeira investigativa de escrever e pensar movida por lógicas não naturais, ‘racionalis’ ou científicas, agenciamentos que nos levam a alguma passagem de abertura ao indeterminado do pensamento em educação. É num corpo a corpo entre ideias, teorias, pessoas, coisas e seres, afetos, problemas e saberes que o pensar se faz, e nos lança ao que aqui entendemos como um modo ativo e vivo de existir e conhecer.

## Convites para habitar possíveis

Quando observamos uma criança, os seus movimentos, perguntas, velocidades, gestos, notamos uma disposição psíquica e corporal muito própria (GIL, 2009) e específica de seu modo de existir infantil, muitas vezes não voluntária nem consciente, mas exploratória, curiosa, desejante, que parece nunca encerrar em si mesma a chance de seguir fazendo múltiplos elos com o meio que se dispõe, em como ele se apresenta a sua frente.

Mobilizadas pela perspectiva de pensar pela experiência de contaminação entre heterogêneos é que produzimos uma escrita marcada por alguns, dos tantos convites que sentimos, que emergem de observar<sup>5</sup> uma ou mais crianças. Convites que, “disparam a escrever” (DALMASO, 2016: 33), tramando relações de forças, zonas de passagem, que estão no entorno de quem para, suspende, vive o acontecimento, aproxima-se, faz ver os mundos existenciais de uma criança.

Fazer ver consiste em apurar, afinar ou mesmo inventar modos perceptivos, cuja arte se aprende na própria experimentação, purificando os campos de experiência sugados pela representação, pelos desejos de identidade e formas dadas: entre outras palavras, colocando-se à altura do que se observa, seguindo seus devires, mudanças, metamorfoses. Por isso, fabricamos rascunhos de pensamento, os quais tomam relevo no exercício de quem inicia uma atenção distanciada com estes seres (e de suas relações com outros seres e coisas). Relevos que exercitam uma escuta e presença aproximativa com a potência do acontecer-criança. Aproximação desprentensiva que não visa extrair dali receita, fórmula ou qualquer garantia de nada, de uma verdade a ser revelada ou descoberta. Ao acompanhar,

<sup>5</sup> “Observar não é tanto ver o que está aí quando *observar o que está acontecendo*. Seu objetivo, portanto, não é representar o observado, mas participar com ele do mesmo movimento generativo” (INGOLD, 2015: 319).

testemunhar (LAPOUJADE, 2017), *coparticipar* e *coabitar* com o caráter inusitado e inesgotável desses encontros, os convites podem funcionar como molas propulsoras, forças móveis que dão a pensar.

Nas linhas subsequentes, instalamos escritas-Convites (I e II), as quais não desejam soar como alternativas de contemplar suposta totalidade do modo de existência de uma criança, mas fazer ver o encontro com um desenho de uma criança familiar de uma das pesquisadoras deste manuscrito (Convite I) e uma evocação (Convite II) para reativar um devir-criança (DELEUZE e GUATTARI, 1997), ou uma potência anímica em nós, quem sabe para recuperar nosso sentido de espanto<sup>6</sup> a um contínuo nascimento do mundo.

### Convite I: Cachoeira negra

*Cachoeira negra. É o nome dado ao desenho de Antônio. Ele mesmo a nomeou.*

*Ele me manda o desenho pelo celular de sua mãe. Eu peço pra ela perguntar o que ele dizia do desenho que fez.*

*- Fiz hoje. A profe disse que era pra fazer uma árvore. Aí ela me deixou em último lugar.*

*- Deixou em último lugar, por quê? Perguntei via celular.*

*- Porque eu tinha que fazer uma árvore de criança.*

*Aí ele explica: Eu olhei pela janela e copiei, só que a cachoeira não foi verdade, né?*

*Eu só inventei. O papagaio na verdade tava lá.*

*- Tinha uma ave na árvore?*

*- Sim.... As frutinhas também tinha. (ACERVO DAS AUTORAS, 2020)*

Imagine você, leitor/a, uma árvore que deságua em cachoeira negra com papagaio e frutinhas. Árvores atravessadas por água abundante, peixes que caem e voam juntos com borboletas. Tudo água que desce do céu e se mistura com água do chão, água por todos os lados, que brotam de todos os lugares, restando alguns galhos, e volumes verdes: é tudo água. É como se uma árvore toda nascesse na água, seu germe-placenta é a própria cachoeira. Tudo um mesmo movimento<sup>7</sup>, tudo quase como voo ou queda.



**Figura 1** – Desenho do Antônio (6 anos).  
Fonte: Dados das pesquisadoras (2019).

<sup>6</sup> “Em um mundo em devir, no entanto, até mesmo o comum, o mundano ou o intuitivo causam espanto - o tipo de espanto que advém da valorização de cada momento, como se, naquele momento, estivéssemos encontrando o mundo pela primeira vez, sentindo seu pulso, maravilhando-nos com a sua beleza e nos perguntando como um mundo assim é possível” (INGOLD, 2015:112).

<sup>7</sup> “O movimento faz-se sempre no intervalo entre os dois, nas vossas costas” (DELEUZE, 1983:09).

Há um pássaro, uma colmeia, frutinhas pelos troncos, pedras, flores, rastros verdes e azuis, coisas e seres que nascem da visualização pela janela. A janela que cresce em enquadramento da escola e vê cachoeira, cachoeira negra. Mais tarde, uma das pesquisadoras perguntou à mãe de Antônio o contexto do desenho:

*- E o negra?*

*Talvez uma associação, relação, combinação, contaminação com um livro que lera com sua mãe, dias antes.*

*- Ah, não sei. A gente andou lendo sobre o Rio Negro no Amazonas, livro do Dráuzio Varela, disse a mãe. (ACERVO DAS AUTORAS, 2020)*

As linhas de um desenho encarnam um movimento onde criança e material vão se tornando um pouco cada coisa que vai sendo pintada, raspada no papel. A potência de avizinhar-se e agregar coisas pelo caminho, transformando-se em outra imagem, nova, única, sem origem, é o que para nós tomou relevo nesse fluxo da criança. O que persiste é a contaminação de um modo outro de dar a ver o próprio mundo, um pensar-desenhar-imaginar-inventar-criança. Se pudéssemos brincar de compor nomes ao desenho, junto do nomeado Cachoeira negra de Antônio, teríamos cachoeira que pulsa árvore-água-cachoeira-doce-rio-negro-amazonas.

No geral, em nossa cultura ocidentalizada, as coisas interessantes que as crianças fazem e dizem, não contam, tampouco é propositivo e digno de escuta. Para a professora de Antônio, o desenho não servia, posto que não era uma árvore ‘de criança’. Se damos ênfase a essa postura e discurso assumido pela professora, de modo algum desejamos operar aqui como inquisidoras que encontram um inimigo e lutam, então, contra a atitude ou fala da pedagoga, mas mais de conversar com esse acontecimento, ao testemunhar a aparente fraqueza da mesma em acolher devires. E assumimos, de antemão (enquanto formadoras de professoras/es): fracassamos aqui. Não funcionamos como semeadoras de iniciativas de explorar a invasão de modos de ver o mundo, de interagir, de existir com o mundo, quando uma criança afirma desenhar imaginando outra coisa junto ao real<sup>8</sup>.

Aquilo que uma criança vê no mundo, o que ela toca, as forças do mundo, tudo volta como invenção, como criação. No entanto, a escola emprega metodologias desde as mais suaves até as mais descaradamente repressoras, e todas elas, (...) por mais que disfarcem, vão produzir essa pessoa preparada, essa pessoa comunicante. (CORRÊA, 2006: 39)

Um desenho feito por uma criança é um rastro de um caminho de imaginação e criação: materiais tornam-se alguma coisa, novas linhas, geração de algo que se põs em movimento na improvisação. Na afirmação da professora, sobre a árvore de Antônio: ‘Não é uma árvore de criança’ reside a noção de que existe uma representação naturalizada de árvore, a qual é investida há muito tempo para que se tenha *uma* imagem mental de árvore, e não outras. Para Corrêa (2006), as práticas-discursos da escola visam fabricar o ser comunicante desde cedo: emitindo informações consensuais e, as crianças, por sua vez, recebendo e reconhecendo informações prontas, esperadas, inteligíveis, capazes e hábeis de seguirem emitindo as mesmas mensagens recebidas. Porém, “quem pode acreditar que o destino do pensamento se joga aí e que pensemos quando reconhecemos?” (DELEUZE, 2006: 197).

A professora, entre muitas outras, se torna a figura a qual legitima a sensação de que a criança, de alguma forma, não soube desenhar o que seria ‘esperado’ de

<sup>8</sup> “Por isso o imaginário e o real devem se antes como que duas partes, que se pode justapor ou superpor, de uma mesma trajetória, duas faces que não param de intercambiar-se, espelho móvel” (DELEUZE 1997: 75).

uma criança comunicante<sup>9</sup>, parte da lógica de um adulto/pedagogo/especialista e vigilante, os quais não podem deixar escapar as “representações que sejam divergentes do ideal ‘cientificamente correto’” (INGOLD, 2015: 169) ou de uma arte pictórica idealizada para uma determinada idade. Uma lógica que alimenta seguir fazendo das crianças – e de nós mesmos – “filhotes de homem” (DELIGNY, 2018: 165), infinitamente uma criança ‘preenchida’, posto que, em nossos projetos escolares e governamentais, parece ser sempre “a imagem do homenzinho evoluído que a criança deverá incorporar” (DELIGNY, 2018: 162).

Interessa-nos, desse relato, não fugir da ordem exposta, mas criar novos canais de conversação com os feitos, fazer ver, instaurar a criança como esse ser-entidade capaz de adentrar por mundos de pensamento-corpo e criação muito próprios, da ordem do novo, e de uma exploração/experimentação que concebemos, afirmativamente, como inadapável, desobediente e alegre. Cachoeira negra pode desobstruir nossas instâncias demasiado adultas e demasiado preenchidas, para nos introduzir num devir jovem de cada idade<sup>10</sup>, compartilhando situações e observando como uma criança conhece, produz, experimenta, testa, explora, divaga, cria (para, assim, coabitar com suas invenções cotidianas).

### **Convite II: Experimentar**

Se quiser encostar e se avizinhar no que vibra nas crianças (e em você), faça tocar o fluxo de vida junto delas. Experimente os elementos todos que um espaço aberto pode ter: caminhar cheirando e tocando as folhas das árvores e as secas já no chão, percebendo o som das aves que encostam nos ouvidos, se há insetos, qual o rastro que a bola incandescente-sol deixa no céu, e perceber a delícia de uma árvore ser sombra em meio à chuva dourada dos raios. Ver as tonalidades de folhas que compõem uma árvore, as cascas, os seres que vivem nelas, o som e dança das mesmas. Perceba a temperatura de uma calçada, de uma planta no sol ou na sombra, e do seu próprio corpo. Toque seu corpo, sinta seu pulsar, o quanto ficamos ofegantes depois de correr e como o coração vai reduzindo a intensidade dos batimentos cardíacos. Que corpo é esse que corre e que sua e que se alegra e que sente medo, tudo ao mesmo tempo, sem colapsar?

Atente para onde recolher água e testar esse elemento misterioso de se sentir nos pés, boca e mãos. Habite sem pressa a sensação de como os pés derretem na água, matéria que cede aos nossos gestos, se espalha, corre, faz um mar das plantas, faz espaço, surpreende. Esteja nessa hora líquida do dia ou da noite. Observe os traços-linhas no horizonte que deixam os animais. Pequenos insetos ou mamíferos e aves, minúsculas existências, seus sons, modos de mastigar um alimento, de paralisar em superfícies molhadas, o quê e quem se move enquanto ele come, dorme, rasteja, acasala, se esconde. As horas dos dias que eles aparecem, os sons de ‘ser’ em cada coloração do dia, ou cheiro e temperatura da noite. Verão animais que saltam rápido como relâmpagos no céu, um zumbido veloz na escuridão quente, lentidão de andar pesado, uma chama de fogo em finais de dias muito quentes.

<sup>9</sup> Comunicante não tem relação com a noção explicitada no início deste artigo, a saber: de uma criança que, por existir, nos comunica algo no encontro, nos violenta enquanto força (DELEUZE, 2006), nos incita a pensar-sentir. Sua presença, de fato, com ou sem ‘fala’, cria um espaço onde jorram certezas, instaurando um intervalo nos comunicadores (e na recongnição), violentados pela potência de pensar provocada por sua presença e linguagem.

<sup>10</sup> “Saber envelhecer não é permanecer jovem, é extrair de sua idade as particularidades, as velocidades e lentidões, os fluxos que constituem a juventude *desta* idade” (DELEUZE e GUATTARI, 1997: 70).

Olhe apenas os movimentos, perceba o imperceptível. Experimente, sem interpretar. Dance com e como uma criança: deslocar seu corpo como se não houvesse articulações, um modo único de se entortar. Solte seus cabelos, toque seus cabelos, crespos, lisos, curtos, longos. Explore o mundo que nasce sempre outro e continuamente, atento às leituras de mundo de uma criança, leituras de seres animados, nascimentos de cosmos. Veja poças d'água, vento-brisa, nuvens, sombra, raios de sol como fenômenos repletos de relações infinitas que elas estabelecem com outros seres, com pessoas, lembranças, palavras, desejos, criaturas inventadas. Ouça como um bebê se inicia com os sons que podem sair de suas bocas, como tem abertura para se espantar com o que pode seu corpo: um grito, uma perna que se estende, outra perna que se contrai ligeiramente, as mãos que aprendem a pegar, algo que se pode mastigar. Ouça suas perguntas, que chegam como um interstício, intervalo na habitual representação. Recue no imediatismo da resposta, da interdição, do regime de controle.

Atrase-se, despeça-se de todo julgamento professoral/branco/narcísico/cristão que possa haver no seu discurso mental. Segure a palavra e ouça, se conecte, se surpreenda, se coloque a testemunhar essas vidas que ensinam sobre uma insistência errante de se manterem ingovernáveis em pensamento e corpo. Ingobernáveis. É uma vida que teima, teima, teima em manter sua força ativa de viver. Nós não temos controle de tanta vida posta nas coisas. Aceite e confie nisso como um chamado, sussurro esquecido em você.

## Cosmovisões Anímicas

O convite de Antônio e as solicitações de Experimentar, ambos movimentos de escrita impulsionados por “relâmpagos, reverberações, cintilações” (DELEUZE, 1991: 62) resultantes de observações de feitos, gestos, perspectivas e falas de algumas crianças diante de acontecimentos, materiais e experimentações com aquilo que encontram podem dar corpo para uma abertura anímica de mundo na formação de professoras/es. Debruçadas sobre as linhas que materializam as composições de crianças, percebemos um pensar que inaugura e, ao mesmo tempo, potencializa o conhecer movido por outra ordem: do estar vivo para um mundo que está todo vivo.

As crianças compartilham moléculas com o mundo. Algumas delas desejam mesmo compartilhar essas moléculas com os seres que estão por perto. O modo como angariam elementos e extraem forças de uma matéria que se torna desdobramento infinito de relações com o meio, abre visões, aciona convites. Uma criança permite-nos testemunhar - se houver abertura -, infinitas vias, não determinadas, de leitura de um mundo que está continuamente nascendo, solicitando das coisas atributos não fixos nem estáveis, mas relacionais, processuais, dando a ver as potencialidades dos materiais (LAPOUJADE, 2017), o poder ativo dos mesmos (INGOLD, 2015).

Uma criança é capaz de se alinhar e conjugar com seres e organismos minúsculos, na iniciativa de recorrer ao que seu corpo pede. Habita a cor que a invade, existindo com as texturas e consistências do que toca, no material gelado, na dureza, na densidade, na consistência. Variação infinita de agires não-pensados: uma criança autista que “é atraída pela água que dança num tanque de pedra” (DELIGNY, 2018: 135); outra, que brinca de reunir, em meio às suas pernas, um conjunto de pedrinhas, tornando-as parte de uma descoberta do material. Há toda uma disposição corporal que deseja encostar no ser-rio-chuva-goteira-água,

sempre no uso do seu próprio corpo para conhecer, para ser através desse elemento corrente. Ou, ainda, quando sentem seus pés na terra, na grama, na areia, nas cascas e folhas: os pés exploram o mundo, na abertura para o novo. Mãos que se tornam pés: um corpo todo que dialoga com o chão (INGOLD, 2015).

Encontramos em Ingold o investimento em pensar uma abordagem antropológica da vida e do viver, a qual nos agarramos para arregimentar algo novo em educação. Por entre diversas linhas de experimentação, o autor apresenta uma multiplicidade de dimensões e meios de, não apenas estar no mundo, mas sobretudo de um estar vivo para o que acontece no mundo. Pinçamos a potência das perspectivas de uma cosmologia animista para estabelecer pontes, vínculos, núpcias com as existências-crianças.

Nos aproximarmos da compreensão da vida de povos considerados animistas nos soa sempre como uma solicitação a participar de uma inversão de lógicas, habituais, canônicas e colonizadas, de pensamento. Nele ecoa um chamado para arregimentar nuances que exploram, não um sistema de crenças ‘sobre’ o mundo, mas uma condição de ‘estar’ nele, de estar vivo para o mundo “caracterizado por uma maior sensibilidade e capacidade de resposta, na percepção e na ação, a um ambiente que está sempre em fluxo, nunca o mesmo de um momento para o outro” (INGOLD, 2015: 116). Nesse sentido, segue Ingold:

A animacidade, portanto, não é uma propriedade das pessoas imaginariamente projetada sobre as coisas pelas quais se percebem cercadas. Em vez disso (...) trata-se do potencial dinâmico, transformador de todo o campo de relações dentro do qual seres de todos os tipos, mais ou menos semelhantes a pessoas ou a coisas, continua e reciprocamente trazem uns aos outros à existência. A animacidade do mundo da vida, em suma, não é o resultado de uma infusão de espírito na substância, ou de agência na materialidade, mas é, ao contrário, ontologicamente anterior à sua diferenciação. (INGOLD, 2015: 116)

O que tomamos como uma emergência interessante para nossas experimentações é pegar emprestado a maneira como a força de uma ontologia animista nos coloca a pensar sobre como podemos acompanhar um mundo que está sempre à beira de ser atualizado, onde coisas e mundos revelam-se, como se nascessem pela primeira vez.

Nesta percepção anímica do mundo<sup>11</sup>, a qual abriga “um modo de ser que está vivo e aberto a um mundo em nascimento contínuo” (INGOLD, 2015: 111), pessoas e seres são conhecidos pelas trilhas que deixam atrás de si, tornando-se uma linha. Tudo é rastro, movimento, cordão arrastado que indica um modo de ser, uma atividade. Os animais, por exemplo, igualmente “distinguem-se por padrões característicos de atividade ou assinaturas de movimento, e perceber um animal significa testemunhar essa atividade em curso, ou ouvi-la” (INGOLD, 2015: 121). Desse modo, os nomes dos animais serão designados por verbos, e não substantivos.

Esse ponto muito nos cativa, visto que os modos de dizermos o mundo define e é definido pelos processos educacionais que vivemos ao longo da vida: os modos como somos ensinados a nomear as coisas do mundo que habitamos, encaminham um nascer e morrer de mundos e seres, onde cada verbo descreve um acontecimento. Nessa linha, nos aproximamos do que Stengers afirma como sendo a magia das palavras<sup>12</sup>. Os nomes, conceitos, proposições se tornam descrições de comportamentos, ações particulares, que designam modos de pensar e agir, à medida que esses povos se constituem na própria experiência de encontro com o

<sup>11</sup> Tim Ingold (2015) refere-se, em sua obra, aos povos Inuit do Ártico Canadense.

<sup>12</sup> “(...) sabemos que a linguagem não é uma propriedade do homem, um simples veículo prático para transmitir informação: as palavras nos fazem pensar e sentir” (STENGENS, 2002: 137).

animal. Se um animal assinala um “é o que faz, e é conhecido pela assinatura da sua atividade” (INGOLD, 2015: 249)<sup>13</sup>, uma coruja envolverá, então, a atividade de um corujar, que, ao empoleirar-se “na parte inferior de abetos’ diz-nos algo sobre como a coruja boreal vive” (INGOLD, 2015: 250).

Deleuze e Guattari já mencionavam igualmente sobre essa espécie de “animalização linguajante” (INGOLD, 2015: 256), a qual se descreve um animal pelo seu poder de afetar e ser afetado, manifestação de um bloco de devires, modos de estar vivo que designam toda uma multiplicidade. O animalizar de cada animal emerge do próprio agenciamento animal-meio, “o clima, o vento, a estação, a hora não são de uma natureza diferente das coisas, dos bichos ou das pessoas que os povoam, os seguem, dormem neles ou neles acordam” (DELEUZE e GUATTARI, 1997: 50). Um bicho é um lugar, uma zona de dimensões relacionais do animal, e a linguagem está a nosso dispor, para fazer ver os rastros dos seres, acontecimentos, agenciamentos. Assim, “O nome de um animal (...) são todos formas dessa ocorrência. Os animais acontecem, eles fazem, eles são suas histórias, e seus nomes – repito, não são substantivos, mas verbos” (INGOLD, 2015: 257).

Eis que, então, uma ave já será outro animal quando for descrita e narrada apenas como um objeto de classificação taxonômica, parte de uma grade de categorias<sup>14</sup>. Uma ave nasce quando testemunhada - observada, escrita, verbalizada - pelo seu modo de existir acontecimental que designa a multiplicidade da qual é feita: voo, deslocamento do corpo, mistura de cores das asas que lançam posturas-movimentos, modos de se limpar, um jeito de se proteger, topografia de caça, acasalamento, sono etc.

Salientamos essa primazia do movimento no cosmos anímico. Um mundo é derramado por fluxos em movimento que deixam rastros atrás de si: “o sol brilha, o vento sopra, a neve cai e as tempestades esbravejam” (INGOLD, 2015: 124). O vento, que é seu próprio sopro, da mesma forma que o córrego é sua água corrente, e humanos também são o que estão fazendo: ramo de atividades. A ótica animista traz, assim, um mundo produzido pelo fluxo aéreo do tempo, em vez de uma concepção fixa das coisas na paisagem. Nesse sentido, o céu se torna um meio habitado por uma variedade de seres (sol, lua, pássaros, trovão), os quais deixam seus rastros-movimentos através do céu, da mesma forma que seres terrestres deixam seus rastros através da terra. Isso, ao ler e escrever, tornam-se práticas de dar a ver e pensar, inseparável de todo sentir e querer, nas produções e constituições de presenças, linguagens em educação.

É assim que Ingold (2015), a partir da percepção animista do mundo e da vida, convida a espantar-se com a experiência de sermos capazes de ‘ver’. E ver, é poder cultivar o espanto de conhecer o mundo se dispondo a uma abertura para o mesmo, estando nele – como Antônio, com sua árvore-cachoeira-movimento-rastro, capaz de cultivar um devir-animista em nós, nutrindo “sentimento de admiração oriundo de se montar na crista do contínuo nascimento do mundo” (INGOLD, 2015: 125).

Forçamos as mãos para fabricar essa aliança entre a cosmovisão animista e os modos de existir-movimentar-deixar rastros das crianças, quem sabe contaminando-se mutuamente para adentrar por novas simbioses com as ciências, reativando, reanimando banidas maneiras de conhecer, ‘estando’ no mundo que

<sup>13</sup> Ingold se baseia em estudos etnográficos antropológicos, particularmente nos caçadores circumpolares do norte - o Koyokon do Alasca - para tratar sobre a nomeação dos animais. Para ele, então, falar do animalizar dos animais é seguir o caminho do Koyokon do Alasca.

<sup>14</sup> “Quando pensar no conceito de ‘pássaro’, não perguntar ‘a que gênero pertence ou que espécies tem?’, mas ‘de que se compõe?’ Não ‘o que é?’, mas ‘o que ele pode fazer?’ e o ‘que podemos fazer com ele?’. Pensar no ‘conceito’ de pássaro a partir da ‘composição de suas posturas, de suas cores e de seus cantos’ (DELEUZE e GUATTARI, 1997: 32)” (SILVA, 2002: 53).

“sempre-emergente” (INGOLD, 2015: 234), refaz-se, multiplica-se. Reativar, na extensão polissêmica desse verbo, pragmático e aventureiro, operado por Isabelle Stengers (2017: 8): “significa reativar aquilo de que fomos separados, mas não no sentido de que possamos simplesmente reavê-lo. Recuperar significa recuperar a partir da própria separação, regenerando o que a separação em si envenenou”.

Recuperar um pensamento e um corpo animista é aprender o que for necessário para habitar novamente a experiência que nos anima, o que foi desobstruído em nós pelas vias de um pensamento excessivamente colonizador-eurocêntrico: possibilidades de estabelecer conexões, agenciar componentes heterogêneos onde nossa própria existência, autonomamente, se faz e se inventa.

Reativar o animismo não significa, então, que tenhamos sido animistas. Ninguém jamais foi animista, porque nunca se é animista ‘no geral’, apenas em termos de agenciamentos que geram transformações metamórficas em nossa capacidade de afetar e sermos afetados – e também de sentir, pensar e imaginar. (STENGERS, 2017: 15)

Estamos a traçar essa potência: reativar um animismo ao nos agenciarmos a um devir-criança (DELEUZE e GUATTARI, 1997) - ou ativar um devir-criança ao nos agenciarmos às perspectivas animistas -, contaminadas pela afirmativa e desobediente dança de compor com o mundo a partir desses saberes, a contaminar nossas práticas, inconscientes, escritas e rituais em educação. Parece-nos, então, que o pensamento tem a chance de se reconectar com a vida que temos, para além de todo bem e todo mal, e que, sob o fundamento de uma abertura anímica, espantosa, sobre o mundo, ponha a funcionar, quem sabe, um modo novo de habitar a educação.

## Possíveis em educação

Uma criança brinca com um avião. Pega nele, descola, desliza no ar, dá-lhe uma aceleração depois abrandando, depois vira-o em um looping arrojado, aterrando, descola outra vez. Acompanha o movimento do avião, o ruído dos seus motores que marcam a velocidade, as diferenças de ritmo quando o avião desce ou sobe no ar. Há um devir-avião da criança. Nesse devir-avião surgem e sucedem-se fenômenos complexos: o avião adquire vida, um *anima*, o avião sente, o seu movimento modula afectos e emoções, de tal maneira que a criança fala com ele e fá-lo responder-lhe. Visivelmente, o avião tem um prazer especial em um looping bem conseguido e sofre com uma avaria ou manobra demasiado arriscada. Um outro fenômeno se desenvolve, recíproco do primeiro: qualquer coisa na criança devém avião. O ruído que produz não é para imitar a máquina, é a transformação do seu corpo em avião. Em termos deleuzianos, a criança está a extrair partículas (sonoras e outras) do seu organismo, desorganizando-o como tal e como forma (não para tomar a forma do avião), imprimindo a essas partículas de vibrações sonoras os ritmos da máquina voadora. Extração do inumano do seu corpo humano. Criação de uma zona de osmose ou de ‘indiscernibilidade’ em que já não se sabe se é o corpo da criança que voa no espaço ou o avião que sofre de medo ao picar subitamente em direção ao solo. Nessa zona formou-se um bloco de afeto único, uma máquina a dois, um plano único em que constantemente se trocam partículas do corpo da criança com as que emite o avião em processo de devir-criança. (GIL, 2009: 19)

Um poder de viver. O feliz fragmento de escrita de José Gil, como quem acompanha e testemunha o gesto de brincar de uma criança, explora o poder de se conectar simbioticamente com o que quer seja, posto que ela mesma é inseparável de moléculas de água, do mar, dos galhos e ventos – microscópicas, orgânicas e inorgânicas partículas que entram em fluxo e se transformam (DELEUZE e GUATTARI, 1997). Ela assume a sua força para se engajar e se associar com as forças do mundo humano e não-humano. A boa notícia é que há também uma criança molecular em nós, que se comunica com o elementar e o cósmico, com o material e o imaterial, capaz de ativar a superfície de um corpo perene aos movimentos das coisas-e-seres-do-mundo.

Talvez, se pudéssemos agir um pouco como artistas - cativos na arte de produzir conexões rizomáticas, ao fazer ver (e anarquizar entre si) os infinitos modos de existências – poderíamos nos perder na fruição em que uma criança pequena experimenta, por exemplo, quando é afetada por uma pedra: sentada, ela pode permanecer ali por um tempo, não curto, explorando a pedrinha em suas mãos. Explora a sensação do toque ao material: mãos, ouvidos, olhos acoplam-se ao gesto e à pele que descobre, ainda que de modo não consciente, como seu corpo conhece intensamente uma pedra (mas que se trata apenas de um encontro entre heterogêneos); ela extrai, claramente de modo não intencional, alguma coisa desse encontro, no próprio experimento sensorial-corporal, de descoberta da pedra e do que pode esse próprio corpo que toca, que sente as texturas, temperaturas, propriedades do material: uma experimentação da sua plasticidade em se transformar e se “conectar simbioticamente com o ar, a terra, o cosmos” (GIL, 2009: 20). Podemos dizer que essa é a especificidade do habitar o mundo de uma criança pequena, animado por uma força muito própria e singular, legítimo e potente de ‘ser’ que ‘está’, no movimento, estendendo linhas de seu corpo com o tecido, a textura das coisas do mundo.

As inúmeras rotas que tomamos nesses escritos nos trouxeram até aqui para tentarmos lançar possibilidades de fabricarmos novas situações, práticas e presenças, como germinadoras de circunstâncias na educação com crianças. Como fazer determinações curriculares banharem-se por perspectivas filosóficas e antropológicas alegremente anímicas?

Sob linhas gerais, na Base Nacional Comum Curricular (BNCC), na Educação Infantil (BRASIL, 2017) em seus direitos de aprendizagem e desenvolvimento, encontramos os verbos: *conviver, brincar, participar, expressar, explorar e conhecer-se*. Acerca do explorar, tomam relevo:

os movimentos, gestos, sons, formas, texturas, cores, palavras, emoções, transformações, relacionamentos, histórias, objetos, elementos da natureza, na escola e fora dela, ampliando seus saberes sobre a cultura, em suas diversas modalidades: as artes, a escrita, a ciência e a tecnologia. (BRASIL, 2017: 38)

Percebemos a potência de algumas linhas da BNCC (BRASIL, 2017), no que tange aos campos de experiência da Educação Infantil, que podem ser potencializados à luz da perspectiva que tentamos esboçar no tecido teórico traçado no estudo. Assim, convocamos Ingold (2015: 44) que afirma que, no “lugar do mundo material, povoado por objetos sólidos, os nossos olhos se abrem para um mundo de materiais, incluindo a terra, o ar e a água, em que tudo está em fluxo e transformação”.

A abertura para o gesto de observar os materiais procurando perceber, não unicamente suas propriedades, mas o que acontece com eles quando circulam e “misturam-se uns aos outros” (INGOLD, 2015: 45), solidificando e se dissolvendo “na formação de coisas mais ou menos duráveis” (INGOLD, 2015: 45), impele à descoberta do poder ativo dos mesmos ao não concebê-los como isolados, e sob formas fixas, dadas de antemão. Nesta perspectiva, lembremos: tudo está potencialmente ‘vivo’, posto que existe uma matéria que está o tempo todo se fazendo, em fluxo de trocas múltiplas através das suas superfícies.

Parece-nos que há mundos ainda inexplorados, no que tange aos processos mais íntimos e mínimos em educação com crianças. Inexplorável tendo em vista uma perspectiva de aprendizagem como possibilidade de aprimoramento de gestos de observação dos fenômenos, de exploração dos espaços, dos elementos e dos objetos do seu entorno (BRASIL, 2017), pelos quais trata de uma “experimentação na vida cotidiana” (INGOLD, 2015: 43). Insistimos em linhas que, a nosso

ver, são potentes de atender à práticas mais atentas às minúcias do conhecer, quem sabe tomando fôlego e força a partir de cosmovisão anímica, viva-potente quanto o modo de estar vivo da criança.

Se aprendemos a estar no mundo “restaurando as coisas à vida” (INGOLD, 2015), nós não nos relacionamos apenas com um *a priori* do mundo material preenchido por objetos sólidos, mas com um “mundo de materiais, incluindo a terra, o ar e a água, em que tudo está em fluxo e transformação” (INGOLD, 2015: 44), aos quais podemos nos abrir-acompanhar-entrar em relação, num corpo a corpo onde um responde ao outro e se tecem, no fluxo de trocas dessa relação: “disso emergem os tipos de coisas que chamamos de edifício, plantas, tortas e pinturas” (INGOLD, 2015: 308).

O que estamos a afirmar é que, talvez, poderíamos seguir os devires e movimentos-rastros-crianças, que são pioneiras em restaurar coisas às vidas, de permanecer no fluxo de conhecer o mundo que, para ela, parece tudo pulsar porque se modificam mutuamente. Por isso, repolinizamos o convite de um retorno, sempre que possível, às aberturas que elas nos deixam para explorar o contínuo nascimento das coisas, improvisando linhas, movimentos, gestos, sons, novas relações de contato com o mundo: curtir, demorar-se na ideia de correr riscos e de aprender sabe-se lá com o quê.

Se considerarmos a mencionada relação entre a criança e a pedra, sabemos que seus gestos são exploratórios, passando pelo campo da sensação corporal, sem intenção consciente de observar a pedregosidade da pedra, o material. Porém, nosso desejo é de que possamos aprender com esse gesto mínimo, descoberta de si mesmo no mundo da criança, para reativarmos, reanimarmos o que foi parcialmente destruído em nós ao longo dos processos de escolarização: nossa capacidade de sermos surpreendidos pelas pedregosidades de um mundo<sup>15</sup>. Uma pedra terá então sua história, sua duração no mundo dos materiais em constante desdobramento, não vinculada unicamente à atividade humana e à sua relativa cultura. Se a BNCC (BRASIL, 2017) prioriza o aspecto cultural e social dos objetos, aproveitamos dessas brechas para fazer do campo educacional uma maneira existencial de produzir “um saber reconectado com o ser, a epistemologia com a ontologia, o pensamento com a vida” (INGOLD, 2015: 126).

Por outras linhas, se os atuais documentos oficiais da educação desejam que crianças aprendam sobre animais, cores, clima, temperatura, fenômenos, pensamos que estes escritos possam rasurar alguns modos habituais – já pensados e sentidos, mimetizados e repetidos em concepções e práticas educacionais – e, juntos, abriremos alguns limiares para que as próprias crianças nos arrastem, nos desafiem e nos contaminem sobre como ‘ver’ esses mundos-acontecimentos. Estaríamos assim, implicados em conhecer enquanto estamos com elas, reanimando o pensamento e o corpo a cada nova maneira que encontramos de nomear as coisas em seu movimento, em como tudo está ocorrendo.

As crianças vivem inseridas em espaços e tempos de diferentes dimensões, em um mundo constituído de fenômenos naturais e socioculturais. Desde muito pequenas, elas procuram se situar em diversos espaços (rua, bairro, cidade etc.) e tempos (dia e noite; hoje, ontem e amanhã etc.). Demonstram também curiosidade sobre o mundo físico (seu próprio corpo, os fenômenos atmosféricos, os animais, as plantas, as transformações da natureza, os diferentes tipos de materiais e as possibilidades de sua manipulação etc.). (BRASIL, 2017: 42-3)

<sup>15</sup> “A pedregosidade, então, não está na ‘natureza’ da pedra, na sua materialidade. Tampouco está apenas na mente do observador ou do profissional. Ao contrário, ela emerge através do envolvimento da pedra com todo o seu ambiente – incluindo você, o observador – e da multiplicidade de maneiras pelas quais está envolvida nas correntes do mundo e da vida. As propriedades dos materiais, em suma, não são atributos, mas histórias” (INGOLD, 2015: 68-9).

É como afirmar: sigam-nas, para cultivar um aprender incerto, conjugado ao modo como elas vão fazendo elos com o que encontram, mantendo uma surpresa, uma espontânea condição simpática pelo mundo. Para reativarmos um modo que atesta o convite de um mundo mais que humano (STENGERS, 2017), podemos nos surpreender em como vida corpórea e mental se derrama pelo mundo, como afetamos (*affectus*) e desenvolvemos a capacidade de afecção e afetação pelo que acontece<sup>16</sup>. Uma criança nos incitaria, assim, a nos derramarmos, rastreando “as múltiplas trilhas do devir, aonde quer que elas conduzam” (INGOLD, 2015: 41). Uma pedagogia das misturas, alianças e devires inconfessáveis.

## Considerações finais

Reivindicar um modo de existir, pensar e sentir criança – agenciado à reativação de uma cosmologia animista, entre muitas outras perspectivas das quais utilizamos nestes escritos para produzir esses vínculos – não intentaram em tomar o efeito de eficácia, enquanto prática ou pensamento em educação. A criação de linhas conectoras dos escritos e autoras/es utilizados – respingados também pelas demandas e exigências da atual BNCC (BRASIL, 2017) – visam, como já mencionamos anteriormente, nos proteger de instituir qualquer modelo ou norma, não ferindo os princípios vitais de cada pesquisador/a no campo educacional e científico.

Nosso problema consistia em prestar atenção à nossa potência de se espantar com o mundo constantemente. Como anda nossa potência de dar atenção ao que desconhecemos da força ativa de materiais, dos movimentos das coisas e dos seres, e da maneira como nomeamos tudo isso a ponto de nascermos junto dessas formações, reciprocamente? Contaminadas pelas crianças, tentamos explorar as aberturas de virtuais que as mesmas nos provocam a perceber, habitando o modo de existência de coisas, elementos, materiais, seres e acontecimentos, ‘forçando’ a encontrar o ponto de vista esboçado em seus gestos, seu corpo, suas mundos próprios expressos, “não apenas para ver por onde ela vê, mas para fazê-la existir mais, aumentar suas dimensões ou fazê-la existir de outra maneira” (LAPOU-JADE, 2017: 90). Corremos o risco de termos escapado em supostas ‘contradições’ ao longo das páginas, ou de resvalar sob perspectivas mais ou menos educacionais-científicas sobre como educar crianças, ao observar, acompanhar, descrever e testemunhar o existir-das-crianças como um convite intermitente ao pensar, escrever e criar. Porém, a gentileza de suas aberturas têm nos feito querer ‘participar’ ativamente e animicamente do mundo, corroborando com vozes que afirmam que, ao atentar para o que as crianças têm a comunicar – modos mais “dissensuais e aberrantes” (DIAS, 2017: 133) –, podemos angariar muitas pistas para aprender sobre novos modos de habitar o mundo e a educação.

Por outro lado, essa participação nos fez nos aproximarmos da cosmovisão animista, levantadas pelas contribuições de uma antropologia restauradora da vida, convidando-nos a produzirmos nossos processos investigativos implicados em reconhecer a insistência e continuidade da vida, “encontrando um caminho através da miríade de coisas que formam, persistem e irrompem em seu percurso” (INGOLD, 2015: 26). Por isso, operar por perspectivas conectivas e produzir alianças mutuamente contagiosas, tornou-se e torna-se o motivo de nossa prática de escrita, de pesquisa e de vida, através de uma errância da experimentação com

<sup>16</sup> “Afecção remete a um estado do corpo afetado e implica a presença do corpo afetante, ao passo que o afeto remete à transição de um estado a outro, tendo em conta variação correlativa dos corpos afetantes” (DELEUZE, 2002: 56).

tantos seres, humanos e não-humanos, materiais orgânicos e inorgânicos, com palavras e ideias.

Nesses novos nichos e rastros do pensar, insistirá uma postura permanente,

Uma exposição selvagem, alegre e potente ao destino, ao futuro, sem medo, e com uma forte confiança num sabe-se lá o quê pode um corpo, uma vida, quando pensados e experimentados como movimento infinito de caleidoscópicas relações com as coisas-seres-do-mundo, entre os quais também estão seres ancestrais, entidades mitológicas e comunidades de forças espirituais. (DIAS, 2017: 137)

Porém, para pensar em desmontar maneiras de ver o mundo, para inventar novos modos de existências em educação, exige-se, de antemão, que honremos, a nossa própria vida, plena em sua potência, habitando uma educação que, por um lado, arremesse convicções e discursos seguros contra a parede, e, por outro, pegue carona na despreensão dos convites das crianças - verdadeiros galopes a uma viagem alegre e selvagem. Seremos colocados em rotas que dão passagem para uma via de pensamento-vida que mobilize linhas de forças outras - convocando a reanimar em nós, professoras/es, uma sensação de admiração inesperada com o que pode nascer infinitas vezes em torno de nós e em nós (na contramão à lógica da identidade universalizante da produção de conhecimento sobre si e sobre o mundo em educação). Nesse processo, o tempo das incertezas e dúvidas será nosso aliado. Estamos nascendo.

Recebido em 21 de setembro de 2020.

Aceito em 10 de janeiro de 2021.

## Referências

- BRASIL. *Base Nacional Comum Curricular: Educação é a Base*. 2017.
- CORRÊA, G. C. "O que é a escola?". In: OLY PEY, M. (org.). *Esboço para uma história da escola no Brasil*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2000. pp. 51-84.
- CORRÊA, G. C. *Educação, comunicação, anarquia: procedências da sociedade de controle no Brasil*. São Paulo: Cortez, 2006.
- DALMASO, Alice C. *Fiandografia: experimentações entre leitura e escrita numa pesquisa em educação*. Tese de Doutorado em Educação, Universidade Federal de Santa Maria, 2016.
- DALMASO, Alice C. *Fiandografia: variações, contaminações, modos (infinitos) de pensar, ler e escrever em educação*. In: RIGUE, Fernanda Monteiro; OLIARI, Gilberto; STURZA, Raquel Brum (orgs.). *Fios Invisíveis em Educação*. Veranópolis: Diálogo Freiriano, 2020.

DELEUZE, G. *Cinéma 1. l'image-mouvement*. Paris: Minuit, 1983.

- DELEUZE, G. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- DELEUZE, G. *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed 34, 1997.
- DELEUZE, G. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DELIGNY, F. *O aracniano e outros textos*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, Vol. 4. São Paulo: 34, 1997.
- DIAS, S. O. “Como celebrar com as ciências encontros cósmicos?”. In: BRITO, M. R.; SANTOS, H. S. S. (orgs.). *Variações Deleuzianas: educação, ciência, arte e...* São Paulo: Editora Livraria da Física, 2017. pp. 133-147.
- DIAS, S.; RODRIGUES, C. C.; PESTANA, F. “Entre limites abre-se um mar: fazer escuta para novos possíveis na política de comunicação das mudanças climáticas”. In: KANASHIRO, M.; MANICA, D. T. (org.). *Ciências, culturas e tecnologias: divulgações plurais*. Rio de Janeiro: Bonecker, 2019.
- GIL, J. “A reversão”. In: LINS, D. *O devir-criança do pensamento*. Rio de Janeiro: Forenza Universitária, 2009.
- INGOLD, T. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- LAPOUJADE, D. *As existências mínimas*. São Paulo: n-1 edições, 2017.
- PASSOS, E.; BENEVIDES, R. “Complexidade, transdisciplinaridade e produção de subjetividade”. In: FONSECA, T. M. G.; KIRST, P. G. (org.). *Cartografias e Devires: a construção do presente*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003. pp. 81-90.
- SILVA, T. T. da. A arte do encontro e da composição: Spinoza + Currículo + Deleuze. *Educação & Realidade*, 27 (2): 47-57, 2002.
- STENGERS, I. *L'hypnose entre magie et science*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond/Seuil, 2002.
- STENGERS, I. *Reativar o animismo*. Belo Horizonte: Chão de Feira, 2017.

# O corpo desviante: experiência de nascimento de crianças com microcefalia por Zika Vírus<sup>1</sup>

**Gênesis Vivianne Soares Ferreira Cruz<sup>2</sup>**  
**Reni Barsaglini<sup>3</sup>**  
**Universidade Federal de Mato Grosso**

**Resumo:** É oportuno compreender como as pessoas interpretam e agem diante do nascimento de uma criança com microcefalia por Zika vírus dada sua ampla divulgação no meio social, onde circulam informações que a todo tempo são atualizadas pelas novas descobertas que cercam, ainda, os enigmas do surgimento e da distribuição desse agravo. Nesses cenários se mobilizam experiências individuais e coletivas, exprimindo vivências complexas, principalmente, quando envolve a deficiência física, não há possibilidades de cura e exigem esforços para o gerenciamento contínuo.

**Palavras-chave:** corpo; experiência; microcefalia; Zika vírus.

<sup>1</sup> O presente estudo é um recorte do Projeto Matricial intitulado “Microcefalia: estudo qualitativo de experiência de condição crônica”, devidamente registrado sob o nº PROPEq-UFMT 408/2016.

<sup>2</sup> Possui graduação em Licenciatura Plena em Ciências Biológicas pela Universidade Federal de Mato Grosso (2005) e graduação em Enfermagem e Obstetrícia pela UFMT (2008). Tem especialização na área de Saúde Pública, com ênfase em Saúde da Família pela Faculdade de Cuiabá (2008). Especialista em Enfermagem em Pediatria e Cuidados Intensivos Neonatais, da Faculdade Pequeno Príncipe/Curitiba (2018). Mestre e Doutora em Enfermagem pelo Programa de Pós-graduação de Enfermagem da UFMT (2011 e 2019). Professora Adjunta III da Faculdade de Enfermagem da UFMT, campus Cuiabá. Membro do Grupo de Pesquisa: Saúde, Experiência, Cultura e Sociedade (SECS) e do Grupo de Estudos em Saúde da Criança e do Adolescente (GESCA).

<sup>3</sup> Graduada em Pedagogia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (1992), especialista em Saúde Pública pela Universidade Federal de São Carlos e em Política de recursos humanos para a gestão do SUS pela Universidade de Brasília. Concluiu mestrado em Saúde e Ambiente pela Universidade Federal de Mato Grosso (1999), doutorado em Saúde Coletiva pela Universidade Estadual de Campinas (2006) e pós-doutorado no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra/Portugal (2018). Atualmente é professora associada II do Instituto de Saúde Coletiva onde coordena o Programa de pós-graduação em Saúde Coletiva, sendo credenciada como docente permanente neste Programa e no programa de pós-graduação em Enfermagem/UFMT.

## **The deviant body: birth experience of children with microcephaly**

**Abstract:** It is appropriate to understand how people interpret and act on the birth of a child with microcephaly by Zika virus given its wide dissemination in the social environment, where information circulates that is constantly updated by new discoveries that still surround the puzzles of emergence and distribution of this problem. In these scenarios individual and collective experiences are mobilized, expressing complex experiences, especially when it involves physical disability, there is no possibility of cure and require efforts for continuous management.

**Keywords:** body; experience; microcephaly; Zika virus.

## **El cuerpo desviado: experiencia de nacimiento de niños con microcefalia**

**Resumen:** Es apropiado comprender cómo las personas interpretan y actúan sobre el nacimiento de un niño con microcefalia por Zika virus dada su amplia difusión en el entorno social, donde circula información que se actualiza constantemente por nuevos descubrimientos que aún rodean los rompecabezas de la emergencia y la emergencia. distribución de este problema. En estos escenarios, las experiencias individuales y colectivas se movilizan, expresando experiencias complejas, especialmente, cuando se trata de discapacidad física, no hay posibilidad de cura y requieren esfuerzos para un manejo continuo.

**Palabras clave:** cuerpo; experiencia; microcefalia; virus Zika.

No Brasil o nascimento de bebês com microcefalia por Zika vírus (ZIKV) – um arbovírus originário da África com rápida dispersão nas Américas, atingindo países e territórios que notificaram casos de transmissão por mosquitos, transfusão sanguínea e via sexual – alertou gestores e profissionais da saúde, sobretudo, repercutindo sobre a família (principalmente os pais) pelo surgimento de um agravo à saúde que ocorre no período da gestação, gerando deficiências, e que se desdobra nas interações e no cotidiano familiar (CRUZ, 2019).

Vários estudos têm discutido as repercussões das deficiências físicas causadas por malformações congênitas na vivência dos pais, inclusive nos casos de microcefalia, enfatizando o modo como estes significam e agem diante do diagnóstico e do nascimento de seus filhos (COSTA et al., 2018; FERRARI, ZAHER e GONÇALVES, 2010; GOMES, PICCININI, 2010; SANTOS et al., 2011), revelando a importância de compreender os aspectos mais subjetivos e contextuais que a permeiam – a experiência.

A experiência na vida cotidiana, ilustrada pelas diversas versões sobre os fatos e pela riqueza das histórias de vida, pode ser compreendida como o resultado de múltiplas vivências sedimentadas e condensadas em significados particulares e compartilhados, que, ao serem interpretadas, expressaram sentido para as pessoas que as vivenciaram (ADAM e HERZLICH, 2001).

De modo geral, existe a compreensão de que a experiência do parto é marcante e significativa para as mulheres (KITZINGER, 1987), capaz de alcançar as pessoas em seu entorno (familiares, profissionais de saúde etc.). O primeiro contato das mães com seus filhos se revela um momento especialmente marcante na experiência, esta última compreendida por Bondía (2002) como um “território de passagem” que toca as pessoas e que se transforma em elementos relevantes que se acumulam no “estoque de conhecimento” (SCHUTZ, 2012).

Velho (2003) complementa o sentido da experiência trazendo a noção de cultura – que valoriza, dentre outros elementos, a rede de significados e a percepção das diferenças de visão de mundo. A reflexão de natureza antropológica tem sido importante instrumento na defesa de um pluralismo sociocultural, valorizando a liberdade existencial dos indivíduos que transitam em diferentes domínios e mundos de significados (VELHO, 2003). No presente estudo, o trilhar investigado foi norteado pela seguinte pergunta: como os pais (homens e mulheres) interpretam e agem diante do nascimento de uma criança com microcefalia por ZIKV? Quais as matrizes de significados (elementos que compõem a experiência) sustentam tais ações?

### **O trabalho de campo: escolhas teórico-metodológicas**

Trata-se de uma pesquisa qualitativa com abordagem compreensiva, inspirada em conceitos da Fenomenologia de Alfred Schutz (2012) e na noção de cultura em Velho (2003). Para isso, se propôs realizar a abordagem socioantropológica, que tem sido utilizada especialmente no campo da saúde, por estar aberta às outras racionalidades, fornecendo espaço para interlocuções entre os diferentes campos de conhecimento, em um cenário aberto e fértil às investigações (CANESQUI, 2015).

Sob a perspectiva socioantropológica, as concepções individuais e coletivas sobre saúde/doença são atravessadas pela cultura em diferentes épocas e sociedades. Assim, almejou-se ultrapassar as dimensões subjetivas, permeadas do mundo estruturado social e cultural, balizado por aspectos objetivos, intersubjetivos, simbólicos e morais, repletos de significação, que “não descartam os indivíduos de carne e osso” (CANESQUI, 2015: 17), para analisar o pensar, o viver e o lidar com o corpo/deficiência através do ponto de vista dos sujeitos.

Sobre os participantes da pesquisa, sua seleção foi intencional, por meio de abordagem pessoal ou via contato telefônico: mães e pais de crianças diagnosticadas com microcefalia por ZIKV, perfazendo ao todo 11 participantes (09 mulheres e 02 homens). Os critérios de inclusão foram: pais maiores de 18 anos e crianças em tratamento nos serviços de saúde de Cuiabá e Várzea Grande, Mato Grosso, Brasil.

O número de participantes deste estudo foi delimitado pela riqueza dos dados, compreendendo que uma amostra qualitativa ideal é aquela que reflete, em quantidade e intensidade “as múltiplas dimensões de determinado fenômeno e busca a qualidade das ações e das interações em todo o decorrer do processo” (MINAYO, 2017: 10).

Para a produção dos dados foi utilizada entrevista em profundidade, utilizando como instrumento um roteiro com questões norteadoras para que fossem apenas disparadoras. As entrevistas foram realizadas individualmente, variando o número de encontros nas residências de cada família (até três), no período de janeiro de 2017 a abril de 2019, sendo registradas em gravador de voz digital. Em seguida, procedeu-se a transcrição das falas dos depoentes na íntegra. Os dados produzidos foram armazenados no banco digital da pesquisa e identificados nos trechos de falas. As mães e os pais entrevistados receberam nomes fictícios para garantir o anonimato na divulgação dos resultados do estudo, bem como os nomes de profissionais e serviços de saúde citados.

Para a análise dos dados, optou-se pela técnica de análise de conteúdo, na modalidade de análise temática, conforme Minayo (2014), ancorada em Bardin (1979). Para a operacionalização da técnica foram seguidos três momentos da análise temática, a saber: pré-análise, exploração do material e o tratamento dos resultados obtidos.

Para a realização do presente estudo foram seguidos os princípios bioéticos previstos na Resolução nº 466 do Conselho Nacional de Saúde (BRASIL, 2012a), aprovado pelo Comitê de Ética do Hospital Universitário Júlio Muller mediante parecer nº 1.842.018 e CAAE nº 59553716.9.0000.5541.

## **A deficiência e a microcefalia: reflexões sobre o normal e o patológico**

Certas reações/comportamentos podem ser observadas nas questões que envolvem a deficiência física, especialmente aquelas visíveis e expostas (como na cabeça – caso da microcefalia), identificáveis e corporificadas na aparência, na forma, no tamanho e funcionalidade, denunciando a diferença (BARSAGLINI e BIATO, 2015) - estigma. Nesse sentido, causam apreensão nos pais de crianças nascidas com microcefalia por ZIKV, trazendo consigo repercussões emocionais e sociais (COSTA et al., 2018; CRUZ, 2019).

Conceitualmente, o estigma não diz respeito a atributos fixos em si mesmos negativos, mas pela forma como são atribuídos os sentidos mais depreciativos em certas condições e em contextos bem específicos na interação social (GOFFMAN,

2004). Logo, um “atributo que estigmatiza alguém pode confirmar a normalidade de outrem, portanto ele não é, em si mesmo, nem horroroso nem desonroso” (GOFFMAN, 2004: 6), mas se trata de uma característica diferenciada daquilo que poderia ser previsto para uma determinada pessoa, ou, nesse caso, para a chegada de um bebê na família.

Para Goffman (2004), o estigma é um tipo especial de relação entre atributo e estereótipo, podendo ser dividido em três tipos, dentre eles existem as várias deformidades físicas, que se aproximariam às consequências clínicas físicas e visíveis da Síndrome Congênita do Zika Vírus (SCZV) – termo este que abarca todas as manifestações clínicas causadas pela infecção congênita por ZIKV – com alterações neuromotoras, sensoriais e cognitivas. Em todos os tipos de estigma existem as mesmas características sociológicas:

um indivíduo que poderia ter sido facilmente recebido na relação social cotidiana possui um traço que pode-se impor a atenção e afastar aqueles que ele encontra, destruindo a possibilidade de atenção para outros atributos seus. (GOFFMAN, 2004: 10)

Como consequência ao estigma, as crianças com microcefalia e SCZV poderiam sofrer vários tipos de discriminações, através das quais efetivamente, e muitas vezes, sem pensar, isto é, como um ato não intencional (GOFFMAN, 2004), dirigidas pelas mais variadas pessoas, inclusive aquelas que estão mais intimamente ligadas a elas – a família.

As atitudes estigmatizadoras de pessoas mais próximas e no entorno dos indivíduos estigmatizados, como os familiares das crianças afetadas, podem ser muito mais impactantes do que as atitudes de outras pessoas mais distantes ou sem proximidade alguma (LEE et al., 2005). Contudo, as adversidades impostas pela condição crônica, que envolve as deformidades físicas que a SCZV possa produzir, podem reconfigurar a longo prazo as expectativas e os projetos de vida das famílias afetadas, através de renegociações, decisões e iniciativas que abrangem as diferentes dimensões da vida (ADAM e HERZLICH, 2001).

Porém, ao nascer e ao longo de seu crescimento e desenvolvimento, as crianças com microcefalia relacionada à SCZV são parametrizadas como “não normais” ou não adequadas para o padrão de normalidade<sup>4</sup>, na perspectiva da avaliação biomédica (norma) utilizada pela Semiologia e Semiotécnica<sup>5</sup> em Neonatologia e Pediatria.

O termo norma é originado do latim que significa esquadro, já o termo normal significa perpendicular. É normal aquilo que é como deve ser. Ora, a norma nada mais é do que aquilo que foi feito para endireitar, ou seja, retificar, tornar reto. E a normatização é o ato ou o efeito de criar ou estabelecer uma norma (CANGUILHEM, 2015). O contrário disso, o termo anormal é aquilo que foge à norma, que está irregular, que está torto, ou, como se pode dizer: “está fora dos padrões de normalidade” (CANGUILHEM, 2015). Logo, as crianças com alterações morfofuncionais (cabeça diminuída, alterações neurológicas), deficiências físicas e atraso de desenvolvimento são consideradas “anormais” pelo saber biomédico.

Para Georges Canguilhem (2015: 189), a identidade do normal e do patológico é afirmada a partir do conhecimento do normal, porém, “não se trata de uma

<sup>4</sup> O termo padrão de normalidade é comumente utilizado na avaliação dos parâmetros antropométricos de crianças e adolescentes, utilizando escalas e gráficos estatísticos utilizados no Brasil e em outros países pelo mundo, para acompanhar o crescimento e desenvolvimento infanto-juvenil.

<sup>5</sup> Semiologia e Semiotécnica são disciplinas dos cursos da área da Saúde que comparam os dados subjetivos e objetivos com a normalidade dos sistemas do corpo humano, utilizando, dentre eles, exame físico e avaliação de dados antropométricos em gráficos padronizados.

relação de contradição e de exterioridade, mas de uma relação de inversão de polaridade. Depreciando tudo aquilo que a referência a ela própria impede de considerar como normal”. Para esse autor, ao aplicar a doutrina fisiológica à patologia é verificado o modo como as alterações podem se desviar do estado normal para o estado anormal, como no caso da triagem logo ao nascer que é realizada para a verificação da microcefalia em bebês. Existem parâmetros definidos por meio de evidências técnicas científicas e estatísticas para avaliar se a criança está dentro ou fora do “padrão de normalidade” para o acompanhamento da medida do perímetro cefálico (PC) até os dois anos de vida (BRASIL, 2012b).

Nesse sentido, a distinção entre o normal e o anormal seria uma simples distinção quantitativa, se enfatizar os termos de excesso e falta (CANGUILHEM, 2015). Ou seja, o anormal – alterações morfológicas cranianas em bebês - é definido pela medida de PC que seja maior ou menor do que aquela que está indicada como adequada para a idade da criança, reconhecida pelo caráter normativo do que é considerado como normal - estabelecido por uma norma.

A reflexão de Canguilhem (2015: 50) sobre o sentido do normal traz a equivocidade que esse conceito recebe no campo biomédico. Para o autor, é a “vida em si mesma, e não a apreciação médica, que faz do normal biológico um conceito de valor, e não um conceito de realidade estatística”. Especialmente no caso da microcefalia associada ao ZIKV, é necessário examinar esse conceito de valor que determina o ser doente, para que não seja pautada meramente pelas médias obtidas estatisticamente. Por isso, Canguilhem (2015: 124) propõe que

não devemos nos limitar a estabelecer comparação com uma normativa resultante de médias, mas, sim, de condições socioeconômicas, sociopolíticas, socioeducativas, sócio-históricas, entre outras, juntamente atrelando com as condições individuais do examinado.

Por esse motivo, deve-se levar em conta tais condições individuais, pois há bebês com microcefalia que não são, necessariamente, acometidos pela SCZV, sendo também verdadeiro o contrário (CRUZ, 2019). Além disso, quando são ponderadas as deformidades e a deficiência física em decorrência da microcefalia e da SCZV, não seria absurdo considerar essa condição crônica de vida como normal.

Seria absurdo, porém, considerar esse normal idêntico ao normal fisiológico, pois trata-se de normas diferentes. Não é a ausência de normalidade que constitui o anormal. Não existe absolutamente vida sem normas de vida, e o estado mórbido é sempre uma certa maneira de viver. (CANGUILHEM, 2015: 92)

Compreende-se o corpo como um fundamento de inserção no mundo. Sob a perspectiva fenomenológica, o corpo é o entrelaçamento entre o que natural e o que é cultural, desempenhando um papel fundamental de estabelecer a relação com o mundo (ALVES, 2006). A deficiência poderia, então, ser compreendida como mais uma das formas corporais de estar e pertencer ao mundo.

Além disso, é preciso refletir sobre as noções de corpo (adulto ou recém-nascido), que devem ser ponderadas para além da constituição biológica mais explícita (visível) e abarcar a conjugação de elementos que sofrem ação dos processos de modelação cultural. Nesse movimento, o corpo em cena pode assumir e revelar distintos significados nos mais variados espaços sociais e em diferentes épocas (LE BRETON, 2007), revelando seu caráter sócio-histórico, cuja dimensão é estruturante.

Nesse sentido, entende-se que as concepções esperadas no outro ou no corpo de outrem (características e atributos físicos) – a identidade social, são

transformadas em expectativas normativas, em exigências apresentadas e conferidas rigorosamente (GOFFMAN, 2004), seja pelo saber biomédico, seja pelos saberes socialmente construídos, que circulam nas sociedades complexas, e podem ser manifestas/expressas em qualquer momento da relação, inclusive no parto e nascimento.

## **Parto e nascimento: a microcefalia e o corpo desviante**

No caso da microcefalia por ZIKV, é possível conferir e classificar a anomalia (anormalidade) fetal desde a gestação pelo uso das tecnologias que avançam no escrutínio do corpo. Nesse sentido, o diagnóstico pré-natal serve como dispositivo que permite o controle das alterações que ocorrem no corpo dos bebês (malformações congênitas) focado nas intervenções tecnológicas (uso de equipamentos) (LÖWY, 2017) que afetam, de modo abrangente, a experiência dos pais não somente na gestação, mas, também capaz de repercutir no parto e no nascimento. Compreender esses efeitos e ponderá-los com os aspectos socioculturais, podem revelar como a experiência é moldada pelas interações sociais, tradições culturais compartilhadas, estruturas variantes na produção do saber/conhecimento e as relações de poder associadas a ela (CONRAD e BARKER, 2011).

Sobre os acontecimentos de maior registro no conteúdo das entrevistas, observou-se que os pais, principalmente as mães, relataram detalhes que marcaram o nascimento de seus filhos, dando ênfase aos aspectos relacionados às funções de vitalidade e ao formato da cabeça. Vale lembrar que nas situações relatadas já havia o diagnóstico intrauterino confirmado, nele as imagens e os dados técnicos que eram abstratos, até então, com o nascimento ganharam concretude (materialidade), passíveis de verificação (ver, tocar, sentir). Nesse aspecto, o diagnóstico intrauterino antecipou certas expectativas em relação ao nascimento e passou ser averiguado, conferido e, em certa medida, relativizado pelas mães.

*Nasceu bem, maravilhosamente bem, ele chorou, estava respirando bem, fez todos os testes nele e não precisou ir pra UTI. Estava uma equipe de médico enorme dentro da sala, porque, já sabia né, o médico já sabia, já tinha avisado que ele viria né, especial e tudo. E aí ele nasceu com 2.600 g, com 40 cm e o perímetro cefálico de 30 cm e a nota Apgar dele foi 9. (Kátia, mãe de Guilherme, 2 anos)*

*[...] a Eloá nasceu super bem, por mais que a cabeça dela era menor do que a da Camila, a Eloá nasceu com 26 cm, a Camila nasceu com 28 cm. (Samara, mãe de Eloá e Camila, 3 anos)*

Os aspectos relatados pelas mães dão destaque aos dados antropométricos dos bebês ao nascer (peso, altura, perímetro cefálico, escala de Apgar<sup>6</sup>). Esses dados correspondem à matriz do saber biomédico que estabelece parâmetros para a normalidade, remetendo a um conceito de valor baseado em curvas estatísticas, que avaliam o recém-nascido como adequado (ou não) para a idade gestacional. Todavia, nota-se que os parâmetros técnicos não foram suficientes para dizer que os bebês não estavam ‘bem’, trazendo, nesse sentido, uma visão da mãe mais ampliada do que a visão biomédica – reducionista.

Isso pode ser explicado pelo fato de que o diagnóstico (aquilo que classifica e rotula) é, na verdade, uma criação social, um processo interpretativo que se desdobra na interação social (JUTEL, 2009; 2011), e nele não se nega sua “realidade biológica em si”, mas implica em constatar que, antes mesmo de existir, ele pode

<sup>6</sup> A Escala ou Índice de Apgar é um teste que consiste na avaliação de 5 sinais objetivos do recém-nascido, atribuindo a cada um dos sinais uma pontuação de 0 a 2, em uma escala de 0 a 10, no primeiro e quinto minutos de vida.

se tornar visível/tangível (ou não), problematizado e percebido de modo peculiar pelas pessoas ou grupos, como um elemento interligado aos costumes sociais, sendo influenciado por questões socioculturais e ganhando diversos significados.

Sob essa perspectiva, o que um grupo em particular – no caso, médicos especialistas fetais ou pediatras, considera problemático ou inviável, categorizado como muito abaixo da média (baixa expectativa), pode ser socialmente contingente para as mães. Isto é, não representa problema ou inviabilidade para elas, posto que o valor atribuído é dado à vitalidade dos bebês, como algo que lhes bastasse, sem necessidade de maiores aparatos e recursos tecnológicos para o viver.

A contraposição dos dados técnicos com a percepção das mães sobre o nascimento de seus filhos – que exibiram vitalidade, presença de reflexos e todas as condições clínicas esperadas para um bebê sem malformação congênita ou qualquer outro agravo – se reconhece na dissociação dos padrões estatísticos com a noção de doença. O que é ou não é um corpo doente está permeado por significados culturais e imprime sentidos existenciais – sistema simbólico ancorado em arranjos particulares (CONRAD e BARKER, 2011; LIRA, NATIONS e CATRIB, 2004).

De modo que, o diagnóstico pode fornecer uma expressão cultural do que uma determinada sociedade ou grupo social está preparado para aceitar como normal (JUTEL, 2011) e o que estes acreditam que deva ser tratado (medicalizado) ou que represente perigo à vida, representando um outro saber que deve ser valorizado.

O valor dado pelas mães para as condições de nascimento de seus filhos revela, também, um certo alívio pela baixa expectativa gerada no diagnóstico intrauterino de malformação fetal. Mesmo que, no saber biomédico, peso e altura do bebê sejam considerados pequenos para a idade gestacional e que 30 centímetros de perímetro cefálico, por exemplo, seja considerado abaixo do valor esperado para a idade, há um conhecimento construído ao longo do acompanhamento pré-natal que se mostra diferenciado (ressignificado), e que representa comportamentos e pensamentos singulares na experiência.

O componente cultural pode revelar o modo particular de como as noções sobre o corpo e a saúde são (re)elaboradas e (re)significadas em determinados contextos, marcando a experiência, como no nascimento de uma criança com microcefalia. De modo geral, nota-se que as diferentes realidades socioculturais exibem modos diferenciados de definir o que é normal e anormal, bem como do que é (ou não) um bebê saudável.

O mecanicismo da ciência biomédica, no contexto do nascimento, é o que vai definir o corpo como algo a ser medido, matematizado, parametrizado, onde a mentalidade fisiopatológica encontra sua lógica no uso dos recursos e aparatos tecnológicos, sob o pretexto de se obter um conhecimento objetivo e concreto (JARAMILLO e GUEVARA, 2017; LUZ, 2004). Mais do que isso, os estudos com base foucaultiana consideram o saber como uma forma de poder, no qual o saber especializado, que nessa perspectiva define a normalidade e a anormalidade humanas, tem sido a principal forma de exercer poder nas sociedades modernas (CONRAD e BARKER, 2011; FOUCAULT, 1977).

No entanto, contrapondo aos saberes preditivos da racionalidade biomédica, sob a perspectiva da abordagem da corporeidade, existe a premissa de que o corpo não é um objeto a ser estudado em relação à cultura, pois ele é o sujeito da própria cultura; ou seja, é construído através do que é aprendido, compartilhado e padronizado (CSORDAS, 2008; LANGDON e WIJK, 2010). Trata-se, portanto,

de elementos sobre os quais as pessoas compõem significados para as suas ações interpretativas e práticas, concretas e temporais. Assim, a cultura abarca valores, símbolos, normas e práticas (LANGDON e WIIK, 2010).

Compreende-se, então, que o corpo é uma construção simbólica e não uma realidade em si, verificável apenas em função de suas métricas e dados técnicos, mas o efeito de uma elaboração social e cultural (LE BRETON, 2007) que envolve diversos saberes. Além disso, as coisas do mundo são investidas de um olhar, de um valor conferido pelos sentidos (LE BRETON, 2016).

É no corpo desses bebês, na forma como ele se exhibe para os pais e para os profissionais, que se dá o julgamento de valor. Especialmente no caso da microcefalia associada ao ZIKV, é necessário examinar esse conceito de valor atribuído ao corpo da criança e que determina o ser (ou não) doente, pois ele define o normal e o patológico, a regra e o desvio (CANGUILHEM, 2015) – o corpo desviante, balizado pelo discurso médico que constrói esse saber/poder, capaz de influenciar os comportamentos das pessoas, impactar suas experiências e legitimar intervenções médicas (CONRAD e BARKER, 2011; FOUCAULT, 1977).

Assim, as noções e comportamentos ligados aos processos de saúde e de doença, e que também demarcam as fronteiras do normal e anormal, integram a cultura de grupos sociais onde os mesmos ocorrem, vertendo-se em lógicas singulares e particulares, como as que se apresentaram nos relatos dos pais. De modo que, se pode compreender que os contextos socioculturais, onde cada biografia se inscreve, modelam as necessidades, bem como, as características biológicas e corporais (LANGDON e WIIK, 2010). Estas não são universalizantes, pois podem distinguir-se devido a heterogeneidade cultural nas sociedades complexas, entendida como a coexistência de uma pluralidade de tradições culturais oriundas de diversas bases (VELHO, 2003).

Nesse sentido, admite-se que nas sociedades complexas podem coexistir diferentes estilos de viver e de ver o mundo, e que também, pode se dizer, de “ver o corpo”. Todavia, nota-se que, mesmo considerando uma certa variação individual (VELHO, 2003), há um sistema compartilhado de valores e crenças que operam na experiência. Em se tratando do nascimento de bebês com microcefalia, existe a centralidade da atenção dos pais para a cabeça, atribuindo certo valor e significado da aparência desde a gestação.

Como em outras condições que envolvem doenças e deficiências físicas estigmatizantes, a atenção voltada para cabeça do bebê pode ter “conotações metafóricas” (CONRAD e BARKER, 2011). A cabeça é valorizada pelos saberes leigos e médicos como o comando central da vida, onde se localiza o cérebro – um órgão importante e delicado, sede da mente, do juízo, dos nervos e da razão, que pode se contrastar com outras partes nobres do corpo mais relacionadas ao fluxo vital, como as estruturas sanguíneas, por exemplo, o coração. Em todos estes, no entanto, existem significados culturais peculiares embutidos, que apresentam diversas respostas sociais.

Para os pais que receberam o diagnóstico de microcefalia de seu(s) filho(s) durante a gestação há uma grande expectativa quanto ao primeiro contato físico com o bebê recém-nascido para contrastar o que foi imaginado/idealizado e o que se apresenta de modo real/concreto, uma ocasião oportuna para a checagem e verificação dos fatos, no qual se confere relevância à visualização da cabeça – com ênfase no formato, proporcionalidade e aparência:

*Quando o Daniel Júnior nasceu, aí eu fiquei em choque, esperando na hora que ele veio... porque eu tinha esperança de ser tudo uma mentira, de que ele ia chegar diferente. Aí quando eu vi, eu falei: “Não, realmente é a microcefalia”. (Vânia, mãe de Daniel Júnior, 2 anos)*

*Minha maior vontade era ver o Matheus, porque eu precisava de entender como que era a cabeça do Matheus... aí eles enrolaram o Matheus todinho, a cabeça do Matheus, eu acho que eles estavam com muito medo de... eu não sei o que estava vindo antes do Matheus, porque eles estavam totalmente com medo, era assim muito... enrolaram a cabeça do menino inteirinha pra mim não ver, me mostraram só o rostinho dele. (Flávia, mãe de Matheus, 2 anos)*

O sentido de ver (a visão) – que serve para os pais conhecerem como é o corpo do bebê, pode ser compreendido como um dos mais solicitados nas relações das pessoas com o mundo e com os outros (LE BRETON, 2016). Nesses casos, se vê para saber se realmente é (de fato microcefalia) e o que se quer ver não são os artifícios que possam encobrir, ocultar ou suavizar a forma ou a aparência (BAR-SAGLINI e SOARES, 2018), mas sim o retrato mais exato e a concretude do corpo, da cabeça. Nesse sentido, o olhar explora os detalhes e se fixa nas diferenças, em não familiaridades (LE BRETON, 2016), podendo suscitar nas pessoas as mais diversas reações.

Mais do que checar, o primeiro contato com o bebê é como um momento de confirmação (ou não) da microcefalia. Nele encontram-se repercussões emocionais que questionam, por exemplo, o diagnóstico pré-natal recebido ou pode mobilizar recursos e soluções para compreender a situação vivida. O emprego dos acessórios e artifícios nos recém-nascidos que, intencionalmente ou não, podem disfarçar a aparência (o uso de touca, enrolar numa manta, etc.), teriam sido utilizados pelos profissionais de saúde como estratégia para minimizar o impacto desse encontro (mãe/bebê), como também poderia ser empreendida pelas próprias mães ao sair do hospital e/ou no seu cotidiano, nos deslocamentos e espaços públicos, para encobrir/ocultar as marcas visíveis (GOFFMAN, 2004) da microcefalia.

A cabeça é uma parte do corpo que na cultura ocidental é muito exposta e quando existe algum tipo de “defeito” se torna imediatamente visível às pessoas. Nesse caso, a visibilidade é um fator crucial, pois chama atenção pela sua maior evidência e gera certas consequências nos contatos públicos – quando o estigma passa a ser conhecido. O corpo desviante é um poderoso atrativo de olhares e de comentários, capaz de gerar discursos e emoções (LE BRETON, 2007). Sendo assim, a estratégia de encobrimento/ocultação das partes do corpo estigmatizantes poderia tornar-se inevitável, intencionalmente ou não, como uma possibilidade de tornar o defeito menos visível ou mais discreto, na tentativa de passar por normal (GOFFMAN, 2004). No entanto, encobrir para não perceber pode ser não tão generalizável assim.

A chegada de um novo bebê e no primeiro contato os pais desejam vê-lo com bastante atenção. Contudo, as reações dos pais não são homogêneas, algumas delas causaram crises emocionais mais intensas, outras nem tanto, porém, ambas marcantes e descritas com muitos detalhes:

*Quando ele [o pai] chegou no hospital, ele entrou aí ele viu o Guilherme e o Guilherme estava de toquinha. Aí ele viu o Guilherme e eu tirei a touca e aí quando eu tirei a touca pra ele ver a cabecinha do Guilherme, ele não aguentou, ele chorou muito [...] era muito visível. A cabeça dele era muito pequena, no osso da cabeça de trás, perto da nuca, tinha um osso, acho que uns 4 dedos, um palmo pra fora [...] tinha muita pele sobrando quando ele nasceu... não era muito cabeludo na cabeça, então dava pra ver bastante. [...] quando ele nasceu a primeira coisa que eu vi também foi a cabecinha e também foi um choque pra mim. Era muito pequenininha, muito pequena mesmo, essa parte da testa dele era reta, não tinha mesmo a testa. (Kátia, mãe de Guilherme, 2 anos)*

De modo geral, percebeu-se a relevância dada pelas mães à cabeça do(s) seu(s) bebê(s), especialmente, no modo que a descrevem, como os detalhes de sua proporção, reentrâncias e texturas; de como essa parte do corpo do bebê atrai o olhar e o toque. Apesar das idealizações e antecipações na gestação, o diagnóstico pré-natal é uma realidade abstrata para os pais e demanda certa concretude no momento do nascimento dos filhos, bem como na vida cotidiana, que passam a ser cotejados com a presença testemunhada, pela visão, pelo toque, pelo sentir das mães, que trazem na experiência seus significados, seus saberes.

Destarte, o parto e o nascimento se revelam uma experiência sensorial de amplos sentidos, que marca a transição da imaginação para a concretude. Sobretudo, para as mães não era suficiente apenas ver, mas tocar, apalpar a cabeça, observá-la sem acessórios, através da exploração do sentir, onde as percepções sensoriais podem compor os significados sobre o mundo (LE BRETON, 2016).

Os diversos sentimentos e comportamentos diante do corpo desviante (diverso) que envolve a deficiência física revelam, simultaneamente, as dimensões individuais e coletivas e a confluência entre os elementos naturais e socioculturais (BARSAGLINI e BIATO, 2015), que se reportam à prévia interpretação e classificação do corpo, gerando a mobilização de parâmetros sociais e morais ideais, variantes no tempo e no espaço, que bem podem ser compreendidos no conjunto das repercussões decorrentes da experiência.

A experiência foi sentida na proximidade, na pele, no tocar a cabeça do bebê, permitindo a materialidade das coisas no mundo, que implica na “ruptura com o vazio e a confrontação com um limite tangível” (LE BRETON, 2016: 207) e que confere sentido. Ou seja, os sentidos mediarão e conformarão a experiência das mães, eles deram concretude (ou não) às expectativas e antecipações da sua realidade vivida.

A expectativa quanto a aparência dos bebês é elaborada na gestação e transformada (reconfigurada) a partir do nascimento, do contato sensorial que a mãe tem com as características reais do bebê, mas também do vínculo (ou não) entre mãe-filho (FLECK e PICCININI, 2013; GOMES e PICCININI, 2010).

Além da expectativa da mãe e da família, também existe a expectativa dos profissionais de saúde ao nascimento do bebê que podem se contrastar com os achados concretos. Nesta checagem, as mães podem até se questionar se é realmente o seu bebê, diante de um saber preditivo (biomédico) e com poder de verdade que, em muitos momentos, não se sustentou:

*No ultrassom mostrava que a cabeça dela era muito pequenininha e quando ela nasceu até os médicos ficaram bem espantados, falou: “Nossa, a cabeça dela não tá igual no ultrassom, a cabeça é um pouco maior”. Então ela nasceu com 31 cm, a cabecinha dela, porque lá mostrava bem menor... aí assim, graças à Deus deu tudo bem, não ficou na UTI, nem nada. [...] então, a primeira coisa foi olhar a cabeça dela, eu olhei assim, mas era uma criança normal pra mim, não era assim como os médicos falavam: “Ah a cabecinha vai ser pequenininha”. Não, foi totalmente diferente, cabeluda também, falei: “Nossa, essa menina é minha, mesmo? Tem certeza que é minha? Cabeluda demais”. (Sônia, mãe de Melissa, 2 anos)*

São casos concretos como esses que circulam entre as pessoas, que respaldam certas expectativas e que justificam a esperança dos pais, apesar do diagnóstico pré-natal. Eles também podem ocorrer pela possível imprecisão dos exames no cotejamento técnico e fica claro que, efetivamente, podem ser insuficientes ou limitados. De tal forma que, revelam as contradições do saber biomédico preditivo, responsável pelos enquadramentos e pelas categorizações com poder de verdade incontestável, mas que não se sustentam ou se dobram diante de outros saberes.

Além do mais, é possível considerar um bebê nascido com microcefalia como

normal. Tanto é que, a microcefalia é um aspecto objetivo que pode ser definido como uma variação individual dentro da diversidade biológica. Nessa lógica, Canguilhem (2015) já afirmava que diversidade não é doença e que o anormal não é patológico.

O tamanho da cabeça e sua aparência foram considerados secundários pelos pais quando comparados com o evento do nascimento e da vida, nesse sentido de normalidade, o valor mais desejado era a vida (CANGUILHEM, 2015). As falas abaixo se referem ao mesmo caso:

*Quando nasceu eu não olhava assim no berçário, pra mim era igual, pra mim sempre foi, eu não vejo até hoje diferença. A diferença que eu vejo é que ela tem as dificuldades dela, mas eu não vejo aquela imagem ruim que eu tinha. Não concretizou não.* (Elvis, pai de Máisa e Guido, 3 anos)

*Ela [a filha] vai ser especial, ela tem microcefalia, mas nós não nos apegamos tanto a isso não, porque a nossa questão era sobreviver [...] A nossa questão era eu e os três sobreviver, essa era a nossa luta. [...] Igual ele [Elvis] falou, pra mim é normal, a gente nunca viu essa diferença. Eu, nem minha mãe a que participou mais né?! A gente não... Tanto que meu pai não tinha coragem de ir dentro da UTI, daí quando meus filhos nasceram ele falou: “Ela tem a cabecinha pequena mesmo? Porque a gente vai lá só vê coisas ruins”, daí a minha mãe [disse]: “não, a gente não vê a diferença”. (Taís, mãe de Máisa e Guido, 3 anos)*

Nota-se que o saber preditivo biomédico, que se mostra em forma de diagnóstico-prognóstico, pode ser confrontado por duas coisas: imprecisão/imprevisibilidade e a abstração dos critérios técnicos. Nelas podem se demarcar as fronteiras do normal/anormal, de acordo as perspectivas (dos profissionais, dos pais – por exemplo). Portanto, existe um limite da predição biomédica, que pode, em certos casos, encontrar-se isolada, assim como há um limite da tecnologia e dos parâmetros combinados para a mãe (ou pais, familiares etc.), da forma como interpreta e age frente ao corpo do bebê. E esses elementos conjugados compõem a experiência.

Em outra situação de nascimento, mesmo com a suspeita de microcefalia relacionada ao ZIKV durante o acompanhamento pré-natal e a constatação de diminuição do perímetro cefálico ao nascer, o contraste e o impacto do bebê imaginado para o bebê real, tanto pelos pais, quanto pela equipe de saúde, foi atenuado devido as boas condições do nascimento, como a presença de reflexos sensoriais (choro, sucção etc.) e por alguma proporcionalidade (enquadramento) corporal do bebê:

*Meu sogro e minha sogra foi visitar um dia e falavam “Cadê o defeito delas? Elas não têm defeito”, falei “Aí a cabeça delas”. “Não, a gente vai arrumar uma cumbuquinha, bate assim e arruma.” ... eles não tinham, acho que, noção da gravidade, mas eu tinha, porque eu pesquisava. (Samara, mãe de Eloá e Camila, 3 anos)*

*Chorou, a sucção foi boa, por isso que houve a suspeita, somente a suspeita. Não foi diagnosticado após o nascimento, somente com 4 meses, porque ela nasceu enxergando corretamente, ouvindo, sucção dela bem forte, ela chorou, não precisou ir pra UTI e aí por isso que demorou pra sair o diagnóstico dela. [...] ela nasceu com o perímetro cefálico de 29 centímetros e aí houve a suspeita da microcefalia, porém ela tinha o corpo proporcional [...] feito o exame e constou as calcificações no cérebro dela, mas aí foi investigando, investigando pra saber o motivo... aí, com 04 meses de vida dela foi diagnosticado microcefalia por Zika Virus. (Roberta, mãe de Amanda, 2 anos)*

Evidencia-se a existência da fronteira entre as noções do normal/anormal quando estas são pautadas por diferentes parâmetros e de forma isolada. Os dados técnicos científicos do corpo se tornaram imprecisos à observação/olhar dos

pais e familiares; existiram diferentes soluções para a situação: de um lado o controle tecnológico mediado por exames, aparelhos e equipamentos – que fomentam o diagnóstico e prognóstico, com alto poder preditivo (LÖWY, 2017); de outro se arruma, se ajeita, se espera, se aceita – que provê meios naturais e imponderáveis.

No entanto, para os saberes há certos limites, inclusive para o saber biomédico (intermediado pela tecnologia), nele não existem garantias e há casos, como o descrito abaixo, em que a realização de exames como ultrassonografias no período pré-natal se esbarraram nessas fronteiras, não identificando na gestação quaisquer alterações fetais.

*Foi a partir do parto, tinha se passado duas horas, me chamaram [os médicos] e já me falaram [...] explicaram: “ó, sua bebê nasceu 1 cm a menos, então o normal era pra ter nascido com 32 cm, ela nasceu com 31 cm, e a gente vai entrar com a investigação de microcefalia” [...] Assim, então eu fiquei muito desesperada, fiquei nervosa, meu leite não veio no primeiro dia porque eu fiquei nervosa... daí eu não tive o leite... aí ela [a bebê] queria mamar, muito desespero, muito nervoso e no primeiro momento eu não aceitei, eu busquei: “Por quê? Por quê, meu Deus? Da onde?” Porque as ultrassom [estavam] tudo certo... oito ultrassons! [disse atônita] (Laura, mãe de Clara, 3 meses)*

Ressalta-se um detalhe relatado acima: a diferença de 01 (um) centímetro do perímetro cefálico do bebê para o parâmetro técnico de normalidade, uma medida quantitativa que antecipou o problema-diagnóstico pelo saber biomédico e que não foi percebido pela mãe em seu primeiro contato com a filha. Percebeu-se, no caso em tela, a força do diagnóstico nas práticas de saúde e na sociedade, que atua e se revela como “categoria, processo e consequência” (JUTEL, 2011). Como categoria remete ao ordenamento dos sinais (perímetro cefálico, por exemplo) verificados pelos profissionais de saúde, traduzido à classificação técnica; como processo, refere-se ao método de avaliação – cotejamento de testes e observação clínica, em que pesa a intermediação tecnológica do corpo; e como consequência, quando se volta às diversas repercussões para os envolvidos (pais, familiares, profissionais de saúde) - inclusive a sua contestação (ou não).

De fato, acerca das repercussões, o diagnóstico mostra-se como um problema (desordem) que em determinadas circunstâncias pode revelar a insuficiência de conhecimento à mão, capaz de mobilizar as pessoas (SCHUTZ, 2012), principalmente os pais, a buscar novas receitas práticas para lidar com o problema (LIRA, NATIONS e CATRIB, 2004; RABELLO, ALVES e SOUZA, 1999).

Assim, o diagnóstico de microcefalia por ZIKV, seja no período gestacional, seja no nascimento, pôde ser considerado uma ruptura do fluxo cotidiano da família, uma ameaça súbita aos projetos e idealizações tomados supostamente como certos, um evento que passou a exigir de cada pessoa ações que permitissem reconduzir sua vida cotidiana dentro de determinados padrões considerados aceitos, viáveis – de um modo mais prático, para resolver seus conflitos/impasses e normalizar a situação (LIRA, NATIONS e CATRIB, 2004; RABELLO, ALVES e SOUZA, 1999).

Ao mobilizar o conhecimento, as pessoas efetuariam determinadas associações com outras malformações congênitas mais recorrentes entre as gerações (apreendidas de experiências passadas) e que acarretam a deficiência física e mental; estas seriam percebidas como um “objeto tipificado” do meio social, que traz consigo um horizonte de experiências possíveis e contém referências de familiaridade correspondente (SCHUTZ, 2012), orientando, desse modo, suas ações (interpretativas e práticas).

No entanto, ressalta-se na noção schutziana o alerta de que as idealizações

sobre o geral e as ideias empíricas possuem o caráter de um conceito aberto e, por isso, passível de retificação ou até mesmo, com capacidade de corroborar com as experiências futuras (SCHUTZ, 2012). E que, em muitos casos aqui observados, algumas situações atreladas ao diagnóstico de microcefalia sofreram ressignificação por parte dos pais, conforme a ponderação de outros elementos que compõem a experiência.

É o caso da noção de deficiência. Para muitas pessoas, e em determinados contextos marcados pela desigualdade, a deficiência pode ser significada como promotora de isolamento ou sofrimento – uma espécie de sentença biológica de fracasso (DINIZ, 2003). Para outras pessoas, nada mais é (ou se torna) que um diferente modo de vida – um modo de experimentar o corpo fora da norma biomédica (CANGUILHEM, 2009), a ponto de que não pese qualitativamente a diferença. Nesse último caso, busca-se uma normalidade situada, localizada, ainda que, em um quadro biológico persistente às possíveis intervenções (JUCÁ, 2007) e irreversível (incurável) – capaz de reinventar-se.

## Considerações finais

É preciso salientar que o estigma conferido ao corpo deficiente (desviante), quer seja de crianças ou adultos, não se restringe a um determinado espaço ou grupos, pois pode se propagar em amplas direções e sentidos (atingindo os próximos e os distantes) – sendo influenciado pela norma internalizada que opera nas interações sociais (GOFFMAN, 2004), ou seja, o significado social de incapacidade não emana de si mesmo, mas sim da própria tessitura da vida cotidiana – uma experiência social (CONRAD e BARKER, 2011).

A experiência é singular, portanto, não generalizável, contudo, permite apontar a existência de certas forças determinantes (elementos estruturantes) que atuam nos contextos que marcam o parto/nascimento dessas crianças, todavia, não se exclui a capacidade humana de poder (re)agir de forma mais ativa (questionar, denunciar etc.) a fim de provocar certas mudanças (GIDDENS, 2003) que gradativamente possam ocorrer.

O estigma pode ser menos generalizável do que o modelo proposto por Goffman (2004), pelo fato de que as pessoas podem estar mais preocupadas com a recuperação e o desenvolvimento das funcionalidades das atividades da vida diária, do que com as deficiências físicas e seus atributos depreciativos (ADAM e HERZLICH, 2001), e não se dobrar à estigmatização, possuindo consciência crítica, engajando-se em grupos de apoio entre seus pares e na militância pela causa em que está inscrita.

Portanto, acredita-se que nas situações que envolvem a deficiência na SCZV há a possibilidade das pessoas agirem de forma ativa e criativa. Porém, a ação não é pontual, ela estará sempre num fluxo contínuo (GIDDENS, 2003), visto que em certos casos de deficiência decorrente do ZIKV não se estabilizam de uma vez por todas, mas podem avançar, progredir e regredir, na mesma dinâmica que o corpo da criança está em constante variação.

## Referências

- ADAM, P.; HERZLICH, C. *Sociologia da doença e medicina*. Bauru: EDUSC, 2001.
- BARDIN, L. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 1979.
- BARSAGLINI, R.A.; BIATO, E.C.L. Compaixão, piedade e deficiência física: o valor da diferença nas relações heterogêneas. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*. Rio de Janeiro, 22 (3): 781-796, 2015.
- BARSAGLINI, R.A.; SOARES, B.B.N.S. Impactos de adoecimento de longa duração: experiência de adultos jovens com Leucemia Mieloide Aguda. *Ciênc. saúde coletiva*, Rio de Janeiro, 23 (2): 399-408, 2018.
- BONDÍA, J.L. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. *Revista Brasileira de Educação*, 19: 20-28, abr., 2002.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Saúde. *Resolução CNS nº 466 de 12 de dezembro de 2012*. Brasília, 2012a.
- BRASIL. Ministério da Saúde. *Saúde da criança: crescimento e desenvolvimento*. (Cadernos de Atenção Básica, n. 33). Brasília: Ministério da Saúde, 2012b.
- CANESQUI, A. M. (org.) *Adoecimentos e sofrimentos de longa duração*. 2ª ed. São Paulo: Hucitec, 2015a.
- CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*. 7 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2015.
- CONRAD, P.; BARKER, K. K. A construção social da doença: insights-chave e implicações para políticas de saúde. *Ideias*, 3 (2): 186-220, 2011.
- COSTA, E. S.; BONFIM, E. G.; MAGALHÃES, R. L. B.; VIANA, L. M. M. Vivências de mães de filhos com microcefalia. *Revista Rene*, 19 (e3453): 1-8, 2018.
- CRUZ, G.V.S.F. “Microcefalia não é o fim”: experiência de famílias no contexto da condição crônica. Tese de Doutorado, Enfermagem, UFMT, 2019.
- CSORDAS, T. A Corporeidade como um paradigma para a Antropologia. In: CSORDAS, T. *Corpo/Significado/Cura*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008. pp. 101-146.
- DINIZ, D. Modelo social da deficiência: a crítica feminista. *Série Anís*, 28: 1-8, 2003.
- DOMENACH, J. M. “La violencia”. In: JOXE, A. (orgs.). *La violencia y sus causas*. Paris: UNESCO, 1981. pp. 33-45.
- FERRARI, S.; ZAHER, V.L.; GONÇALVES, M.J. O nascimento de um bebê prematuro ou deficiente: questões de bioética na comunicação do diagnóstico. *Psicologia USP*, São Paulo, 21 (4): 781-808, 2010.
- FLECK, A.; PICCININI, C.A. O bebê imaginário e o bebê real no contexto da prematuridade: do nascimento ao 3º mês após a alta. *Aletheia*, 40: 14-30, 2013.
- FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.
- GIDDENS, A. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- GOFFMAN, E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4ª.ed. São Paulo, LTC, 2004.

GOMES, A.G.; PICCININI, C.A. Malformação no bebê e maternidade: aspectos teóricos e clínicos. *Psicologia Clínica*, 22 (1): 15-38, 2010.

JARAMILLO, N.; GUEVARA, J. El cuerpo evidenciado, el cuerpo dominado. Mecanicismo y medicina basada en la evidencia en relación al cuerpo, la anormalidad y la enfermedad. *Teoria e Cultura*, 11 (3): 41-54, 2017.

KITZINGER, S. *A experiência do parto*. Lisboa: Instituto Piaget, 1987.

JUCÁ, V.J.S. Compensação e estabilização: os substitutos da cura na saúde mental. *Vivência*, 32: 275-291, 2007.

JUTEL, A. Sociology of diagnosis: a preliminary review. In: MCGANN P.J.; HUTSON D.J. (orgs.). *Sociology of Diagnosis*. Bingley: Emerald; 2009. p. 03-32.

JUTEL, A. *Putting a name to it: diagnosis in contemporary society*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2011.

LANGDON, E.J.; WIJK, F.B. Antropologia, saúde e doença: uma introdução ao conceito de cultura aplicado às ciências da saúde. *Revista Latino-Americana de Enfermagem*, 18 (3): 173-181, 2010.

LE BRETON, D. *A sociologia do corpo*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

LE BRETON, D. *Antropologia dos sentidos*. Petrópolis: Vozes, 2016.

LEE, S.; LEE, M.T.Y.; CHIU, M.Y.L.; KLEINMAN, A. Experience of social stigma by people with schizophrenia in Hong Kong. *British Journal of Psychiatry*, 186: 153-157, 2005.

LIRA, G.V.; NATIONS, M.K.; CATRIB, A.M.F. Cronicidade e cuidados em saúde: o que a antropologia da saúde tem a nos ensinar? *Texto Contexto Enfermagem* 13 (1): 147-155, 2004.

LÖWY, I. *Imperfect pregnancies: a history of birth defects and prenatal diagnosis*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2017.

LUZ, M.D. *Natural, racional, social: razão médica e racionalidade científica moderna*. 2 ed. São Paulo: Hucitec, 2004.

MINAYO, M.C.S. “Ciência, técnica e arte: o desafio da pesquisa social”. In: MINAYO M.C.S.; DESLANDES, S.F.; GOMES, R. (ORG.). *Pesquisa Social: teoria, método e criatividade*. 30. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. pp. 9-29.

MINAYO, M.C.S. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. 14. ed. São Paulo: Hucitec, 2014.

MINAYO, M.C.S. Amostragem e saturação em Pesquisa Qualitativa: consensos e controvérsias. *Revista Pesquisa Qualitativa*. 5 (7): 1-12, 2017.

RABELO, M.C.; ALVES, P.C.B.; SOUZA, I.M.A. (org.). *Experiência de doença e narrativa*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1999.

SANTOS, S.R.; DIAS, I.M.A.V.; SALIMENA, A.M.O.; BARA, V.M.F. A vivência dos pais de uma criança com malformações congênitas. *REME Rev. Min. Enfermagem*, 15 (4): 491-497, out./dez., 2011.

SCHUTZ, A. *Sobre a fenomenologia e relações sociais*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2012.

VELHO, G. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

# Presença Karajá: biografias e biofilia em uma investigação sobre cultura material

**Manuelina Maria Duarte Cândido<sup>1</sup>**  
Université de Liège

**Bárbara Freire Ribeiro Rocha<sup>2</sup>**  
Universidade Federal do Piauí

**Resumo:** Os Iny Karajá são um povo indígena habitante das margens do rio Araguaia, cujas mulheres são detentoras do modo de fazer das bonecas de cerâmica denominadas *ritxoko*. Este artigo tem por objetivo apresentar alguns dos primeiros resultados do projeto de pesquisa *Presença Karajá: cultura material, tramas e trânsitos coloniais (etapa 1, 2017-2020)*, e algumas das questões conjunturais e epistemológicas que levaram à realização da Ação de Saúde Indígena Iny/Karajá durante da epidemia de COVID-19.

**Palavras-chave:** *Ritxoko*; Projeto Presença Karajá, museus, pandemia COVID-19, saúde indígena.

DUARTE CÂNDIDO, Manuelina Maria; ROCHA, Bárbara Freire Ribeiro. **Presença Karajá: biografias e biofilia em uma investigação sobre cultura material.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 8 (16): 293-307, janeiro a abril de 2021. ISSN: 2358-5587

ACENO

<sup>1</sup> Mestre em Arqueologia (USP) e Doutora em Museologia (ULHT), realizou estágio de pós-doutoramento em Museologia na Universidade Sorbonne Nouvelle. Dirigiu o Departamento de Processos Museais do IBRAM. Chefe de Serviço de Museologia da Universidade de Liège e administradora do Embarcadere du Savoir, professora permanente do PPGAS/UFG.

<sup>2</sup> Mestre em Museologia pelo Programa de Pós-Graduação em Artes, Patrimônio e Museologia (PPGAPM/UFPI, 2017), especialista em Patrimônio, Direitos Culturais e Cidadania (NDH/UFG, 2015), bacharel em Design de Moda pela Faculdade de Artes Visuais (FAV/UFG, 2009). Sócia-diretora da CALÍOPE: projetos e ações patrimoniais.

## **Karajá Presence: biographies and biophilia in an investigation of material culture**

**Abstract:** The Iny Karajá are an indigenous people living on the banks of the Araguaia River, whose women have the way of making ceramic dolls called *ritxoko*. This article aims to present some of the first results of the Presença Karajá research project: material culture, plots and colonial transits (stage 1, 2017-2020), and some of the conjunctural and epistemological issues that led to the Indigenous Health Action Iny Karajá during the COVID-19 epidemic.

**Keywords:** *Ritxoko*; Presença Karajá project; museums; pandemic COVID-19; indigenous health.

## **Presencia Karajá: biografías y biofilia en una investigación de la cultura material**

**Resumen:** Los Iny Karajá son un pueblo indígena que habita las márgenes del río Araguaia, cuyas mujeres son las dueñas de la forma de hacer muñecos de cerámica llamados *ritxoko*. Este artículo tiene como objetivo presentar algunos de los primeros resultados del proyecto de investigación Presença Karajá: cultura material, parcelas y transitos coloniales (etapa 1, 2017-2020), y algunas de las cuestiones coyunturales y epistemológicas que llevaron a la Acción de Salud Indígena Iny Karajá durante la epidemia de COVID-19.

**Palabras clave:** *Ritxoko*; Proyecto Presença Karajá; museos; pandemia COVID-19; salud indígena.

Como eram tranquilos os dias, em que sabíamos exatamente o que era um museu e aquilo que não era. Quando os museus serviam apenas para mostrar ou glorificar a história de qualquer coisa, ou quando só mostravam as suas coleções e arquivos, herdados, coletados, comprados, saqueados ou oferecidos. Os Museus eram tranquilos enfrentando apenas os problemas de armazenamento, preservação e eventualmente de documentação.  
(MOUTINHO, 2014)

Este artigo tem por objetivo apresentar alguns dos resultados preliminares do projeto de pesquisa *Presença karajá: cultura material, tramas e trânsitos coloniais* (etapa 1, 2017-2020), sediado na Universidade Federal de Goiás (UFG) e que conta com o apoio do Museu Antropológico da UFG, do Núcleo de Estudo de Antropologia, Patrimônio, Memória e Expressões Museais (NEAP) e do Grupo de Estudo e Pesquisa Museologia e Interdisciplinaridade (GEMIN-TER). Integraram a equipe, desde o início, pesquisadoras e estudantes de diferentes cursos da UFG, da Escola de Ciência da Informação da UFG e da Universidade de Évora, Portugal<sup>3</sup>. Este texto é, especialmente, um registro dos primeiros momentos do projeto, que poderá ser futuramente comparado com outros períodos, ainda a serem relatados.

O objeto desta pesquisa interdisciplinar é o mapeamento, identificação e análise de coleções de bonecas cerâmicas Karajá (*ritxoko*) presentes em acervos de museus brasileiros e estrangeiros, com vistas a elaborar cartografias e biografias destas coleções, notadamente de seus processos de formação e dos contatos de pesquisadores e instituições com os grupos indígenas, além de estudar adornos corporais e indumentárias das bonecas. Assim, buscamos compreender o percurso das *ritxoko* desde sua produção e uso nas aldeias, até os processos de troca ou comercialização que as levou para o interior dos acervos das instituições museológicas.

O recorte no âmbito da cultura material karajá privilegiou as *ritxoko*, bonecas de cerâmica antropomorfas, inscritas em 2012 em dois Livros de Registro do Patrimônio Imaterial: 1) *Saberes e práticas associados aos modos de fazer bonecas Karajá* e 2) *Ritxoko – expressão artística e cosmológica do povo karajá pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)*, a partir da fundamentação formulada no dossiê *Bonecas Karajá: arte, memória e identidade indígena no Araguaia* (LIMA, et al., 2011).

O Museu Antropológico da Universidade Federal de Goiás (MA-UFG), que desde sua origem, em 1969, trabalha com os povos indígenas, notadamente os Iny Karajá, formou ao longo destes anos um vasto acervo de cultura material karajá, sobre o qual nos debruçamos em busca das peças denominadas *ritxoko*,

<sup>3</sup> A equipe foi inicialmente formada pelos seguintes integrantes: Profa. Dra. Nei Clara de Lima (Antropóloga, Professora aposentada da FCS/UFG e ex-Diretora do Museu Antropológico da UFG); Profa. Dra. Manuelina Maria Duarte Cândido (então professora do Curso de Museologia, FCS/UFG); Profa. Dra. Ema Cláudia Ribeiro Pires (Profa. Auxiliar no Departamento de Sociologia, Universidade de Évora); Profa. Dra. Rita Andrade (Curso de *Design* de Moda, FAV/UFG); Dibexia Karajá – Ceramista e Discente do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena da UFG; Milena de Souza (então Discente de Museologia FCS/UFG); Indyanelle Marçal Garcia di Calaça (então Mestranda em Arte e Cultura Visual FAV/UFG) e Rejane de Lima Cordeiro (então Discente de Museologia FCS/UFG); Vinicius Santos da Silva (então Discente de Museologia da UFG em intercâmbio na Universidade de Évora); Ana Cristina Santoro (Conservadora e Restauradora de Bens Culturais - Museu Antropológico/UFG) e Markus Garscha (Fotógrafo). Depois de muitas outras composições, o grupo hoje é formado por quase duas dezenas de pessoas, sediadas em diversos países e diferentes estados do Brasil.

que totalizam mais de sete centenas, sendo algumas peças ainda em fase de registro e incorporação ao acervo.

Além do Museu Antropológico da UFG, nosso ponto de partida, cartografamos e buscamos compreender a dispersão geográfica e os múltiplos interesses que as levaram a estar presentes hoje em tantas instituições brasileiras<sup>4</sup> e estrangeiras<sup>5</sup>, levantamento este ainda em curso, mas que já alcançou 75 museus em 16 países. Nesta primeira etapa foram particularmente desenvolvidos a ampliação da cartografia de instituições que possuem as *ritxoko* e o contato com algumas delas para um trabalho mais sistemático de documentação destes acervos, com a criação de um Instrumento Comum de Coleta dos Dados da Pesquisa (IC), que permite uniformizar e futuramente comparar os dados registrados de maneira muito variada de uma instituição a outra. Consideramos necessário mais tempo para estudos aprofundados sobre os trânsitos coloniais envolvidos na formação das coleções, razão pela qual optamos por ampliar o projeto para a etapa 2 (2021-2024).



**Figura 1:** Mapa global com quantitativo de instituições museais que possuem bonecas Karajá em seus acervos. Fonte: Acervo do Projeto Presença Karajá. Elaboração: Bárbara Freire e Manuelina Duarte

O encontro dos rios Araguaia-Tocantins é uma região estratégica para os trânsitos por via fluvial desde tempos imemoriais, favorecendo o contato e despertando múltiplos interesses, notadamente comerciais. Das várias expedições estrangeiras enviadas ao Brasil muitas passaram pela região em tela (WHAN,

<sup>4</sup> Entre outras: Museu Goiano Zoroastro Artiaga, Goiânia – GO; O então Pavilhão das Culturas Brasileiras, hoje denominado Museu das Culturas Brasileiras - Secretaria Municipal de Cultura – São Paulo SP; Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo – São Paulo SP; Museu Paraense Emílio Goeldi – Belém, PA; Centro Nacional do Folclore e Cultura Popular – Rio de Janeiro, RJ; Museu do Índio – Rio de Janeiro, RJ; Museu Nacional – Rio de Janeiro, RJ.

<sup>5</sup> Museu Nacional de Etnologia – Lisboa, Portugal; Museu do Quai Branly – Paris, França; Museu de Etnologia de Viena – Viena, Áustria; Museu de Etnologia de Basel, Suíça; Museu Nacional Pigorini de Pré-História e Etnografia – Roma, Itália; Grassi Museum (Museu Etnográfico de Leipzig) – Alemanha; Museu de Etnologia de Berlim – Alemanha; Smithsonian Institution, Washington, Estados Unidos.

2010; CAMPOS, 2002). Entre os agentes a destacar, citamos os etnólogos alemães Paul Ehrenreich (1888-1889) e Fritz Krause (1911, 1940, 1943) que realizaram coletas que vieram a integrar posteriormente os acervos do Ethnologisches Museum – Berlim e do Grassi Museum - Museum für Völkerkunde Leipzig, na Alemanha (LIMA FILHO, 2017; CAMPOS, 2002; HARTMANN, 1973). Podemos mencionar ainda uma Missão Dominicana que coletou para o Museo Pigorini, da Itália, ainda no século XIX, C. H. Hofbauer, que coletou para o Museu Paulista em 1904; Franz Adam que lhe acresceu 118 peças em 1909; Darcy Bandeira de Melo (em 1937); W. Tiede, que formou uma coleção (1938/39) com curta passagem pelo Museu Dom José de Cuiabá (MT) antes de juntar-se às demais no Museu Paulista; Herbert Baldus, fundador da Seção de Etnologia do Museu Paulista em 1946; e Harald Schultz que lhe fez acréscimos em 1947 e 48, 1956 e 1960 (CAMPOS, 2002).

As coleções do Museu Nacional do Rio de Janeiro, foram inicialmente formadas pelo bispo de Goiás em meados dos anos 1870 e recebeu acréscimos, entre outros, do estadunidense William Lipkind em 1938 e 1939 (CAMPOS, 2002).

Estas trajetórias de formação de coleções, ainda em estudo, já permitem perceber locais ou pessoas de convergência, que intervêm na formação de mais de uma coleção de diferentes museus. São necessárias mais pesquisas, entretanto, para tentar localizar informações sobre os agentes do lado indígena, cujos nomes raramente foram registrados na documentação dos acervos, sejam as produtoras, ceramistas, sejam intermediários locais para a coleta ou venda destas peças.

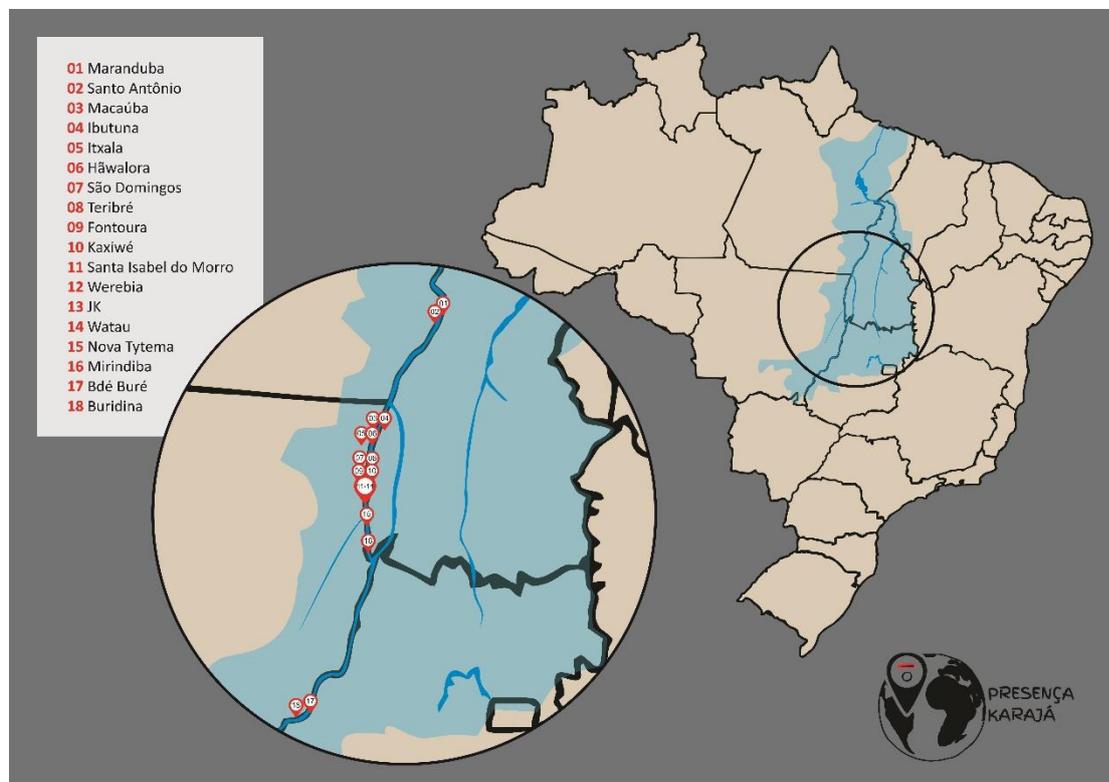
No Museu Antropológico da UFG algumas coleções foram registradas em associação a nomes como Acary Passos de Oliveira (diretor da instituição entre 1970 e 1979) e Edna Luísa de Melo Taveira (de 1987 a 1992). Há na documentação do acervo, porém, o registro de coleções com nomes indígenas, como Kutaria Karajá (1987); Marwel Tuilá Karajá (1988); Ijesebery Karajá (1988); Daniel Coxini Karajá (1988) e Kueredji Karajá (1990). Por serem em sua maioria homens, é uma pista de pesquisa que indica possíveis intermediários para a aquisição de peças pelo museu, já que não seriam, provavelmente, ceramistas<sup>6</sup>.

No que tange ao desenvolvimento do Projeto Presença Karajá, produtos decorrentes desta primeira etapa da pesquisa como artigos científicos, apresentações em eventos e a publicação de pelo menos um dossiê temático, são considerados como elementos de promoção das coleções que, em consonância com a Recomendação da UNESCO (2015), contribuem com o conjunto de ações de salvaguarda dos bens registrados conforme protocolos do IPHAN. Mesmo que este seja um estudo exploratório e em seu escopo amplo não chegue a aprofundar análises de coleções específicas, o mapeamento e divulgação da existência de coleções até então pouco conhecidas em seu conjunto, estimulará novas pesquisas e, em cada instituição, possivelmente uma revisitação de acervos por vezes secundarizados, provocando movimentos de revisão da documentação museológica, registro fotográfico ou mesmo realização de novas exposições.

Por meio dos artefatos já musealizados, podemos contribuir para a valorização dos saberes, práticas e expressões do povo Iny, em cuja população resistem as ceramistas detentoras dos saberes que envolvem a produção, da coleta do barro à modelagem, queima e pintura (WHAN, 2010; FARIAS, 2014, entre outros) e até mesmo a comercialização das *ritxoko*. Cabe ressaltar que em todo este processo, o protagonismo é feminino.

<sup>6</sup> Esta divisão de gêneros é reputada como muito marcada e os homens costumam se dedicar ao artesanato em madeira, sejam canoas e remos, ou bonecas com outras feições e nesta matéria-prima, chamadas *kawa kawa*.

O povo Iny Karajá<sup>7</sup> habita 18 aldeias às margens do rio Araguaia, abrangendo os estados de Goiás, Tocantins, Mato Grosso e Pará, com população aproximada de quatro mil pessoas<sup>8</sup>.



**Figura 2:** Mapa do Brasil com a Bacia Hidrográfica Tocantins-Araguaia, demarcando os rios Araguaia (lado esquerdo) e Tocantins (lado direito). Em destaque, a localização das comunidades indígenas Iny Karajá. Fonte: Acervo do Projeto Presença Karajá. Elaboração: Bárbara Freire e Manuelina Duarte

A bacia hidrográfica Tocantins Araguaia possui 918.273 km<sup>2</sup> (aproximadamente 11% do território nacional) abrangendo as regiões Centro-Oeste e Norte do país, com os estados de Goiás (26,8%), Tocantins (34,2%), Pará (20,8%), Maranhão (3,8%), Mato Grosso (14,3%) e o Distrito Federal (0,1%). Os principais rios da bacia são o Rio Tocantins e Rio Araguaia, que desaguam no Oceano Atlântico. O rio Araguaia possui aproximadamente 2.600km de extensão. Nele se encontra a maior ilha fluvial do mundo, Ilha do Bananal, com cerca de 20.000km<sup>2</sup>. É nesta ilha, banhada do lado direito pelo rio Araguaia e do lado esquerdo pelo rio Javaé, que se encontra a maior concentração das comunidades indígenas Karajá, ou quatorze de suas dezoito aldeias. Instituída como reserva de preservação permanente em 1959, integrando o Parque Nacional do Araguaia e o Parque Indígena do Araguaia<sup>9</sup> (Caderno da Região Hidrográfica do Tocantins-Araguaia, 2006).

O rio Araguaia, conhecido entre os Iny Karajá como *Berohoky* (o grande rio), é o principal elemento da cosmologia Karajá, que são habitantes seculares de suas margens, com registros aproximados de, pelo menos, 800 anos. A construção social e imagética, do modo de viver e dos modos de fazer das comunidades Karajá

<sup>7</sup> Iny é sua autodenominação, e significa “nós”, enquanto Karajá é a denominação não indígena, significando, segundo Krause, “macaco grande”. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Karaj%C3%A1>. Acesso em: 16/09/2020.

<sup>8</sup> Povos Indígenas no Brasil - quadro geral dos povos. Instituto Sociambiental – ISA. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro\\_Geral\\_dos\\_Povos](https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos). Acesso em: 16/09/2020.

<sup>9</sup> Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3592>. Acesso em: 16/09/2020.

estão diretamente ligadas ao rio (LIMA, *et al.*, 2011). Como podemos observar no mito formador Karajá:

eles moravam numa aldeia, no fundo do rio, onde viviam e formavam a comunidade dos *Berhatxi Mahadu*, ou povo do fundo das águas. Satisfeitos e gordos, habitavam um espaço restrito e frio. Interessado em conhecer a superfície, um jovem Karajá encontrou uma passagem. Fascinado pelas praias e riquezas do Araguaia e pela existência de muito espaço para correr e morar, o jovem reuniu outros Karajá e subiram até a superfície. Tempos depois, encontraram a morte e as doenças. Tentaram voltar, mas a passagem estava fechada, e guardada por uma grande cobra, por ordem de *Koboi*, chefe do povo do fundo das águas. Resolveram então se espalhar pelo Araguaia, rio acima e rio abaixo. Com *Kynyxiwe*, o herói mitológico que viveu entre eles, conheceram os peixes e muitas coisas boas do Araguaia. Depois de muitas peripécias, o herói casou-se com uma moça Karajá e foi morar na aldeia do céu, cujo povo, os *Biu Mahadu*, ensinou os Karajá a fazer roças. (LIMA FILHO, 1994 *apud* RESENDE, 2011: 8-9)

Do rio é retirada a principal matéria-prima dos objetos de cerâmica, a argila. O modo de fazer cerâmica é um ofício exclusivamente feminino, transmitido pelas gerações de mulheres Karajá, por meio da relação entre terra (*suu*), argila (*suu kurá*) e mulher (*hawyky*), desde a coleta da argila, preparo da massa de modelagem, modelagem, secagem, alisamento, queima, coleta e preparo dos pigmentos e pintura dos objetos (CAMPOS, 2007). As bonecas Karajá (*ritxoko*) são originalmente, brinquedos de meninas, por meio dos quais transmitem valores sociais da cultura karajá, como as fases da vida e seus respectivos ritos de passagem. Podem ainda retratar cenas do cotidiano e rituais, como também seres mitológicos e sobrenaturais, como é possível ver na imagem a seguir:



**Figura 3:** Cena ritual. Dança do Aruanã. Fonte: Acervo Museu Antropológico da UFG. Foto: Markus Garscha

A imagem acima representa uma dança ritual do povo Iny Karajá também realizada entre os Javaé. As máscaras rituais em fibra vegetal que cobrem todo o corpo são vestidas por jovens homens cuja identidade é mantida em segredo por alguns poucos homens da aldeia. Estes jovens são escolhidos por suas qualidades e, ao portá-las, têm a estas acrescidos poderes mágicos ancestrais. Eles andam em pares e aparecem para os jovens meninos no ritual de iniciação masculino denominado *Hetohoky*, mas a cena representada na figura acima é um momento especial de encontro com duas moças virgens que executam a chamada Dança do Aruanã. O movimento das mãos sobre o ventre atrai fertilidade para as aldeias e é rememorado por mulheres mais velhas, como em nosso encontro com Iracy Karajá na aldeia Buridina, em setembro de 2017. Na ocasião, as indígenas nos mostraram alguns adornos corporais utilizados na dança e simularam a performance.



**Figura 4:** Visita à aldeia Buridina em Aruanã (GO), setembro de 2017. Iracy Karajá demonstra o movimento da Dança do Aruanã. Fonte: Acervo do Projeto Presença Karajá. Foto: Markus Garscha

A peça representada na figura 03 foi inventariada no Museu Antropológico da UFG com o número 90.03.01, o que nos informa que seu ano de entrada para a coleção foi 1990. Ela é particularmente importante para o projeto pelo que suscitou de diálogo com a indígena Dibexia Karajá, integrante de nossa equipe de pesquisa, em agosto de 2017. Dibexia é uma jovem moradora da aldeia de Santa Isabel do Morro que cursa a Licenciatura Intercultural Indígena na UFG e como tal, alterna períodos de aulas na aldeia e na capital de Goiás. Ela tem particular interesse na língua materna, tema de sua pesquisa para o Trabalho de Conclusão de Curso, mas também pratica a execução de peças em cerâmica. Em uma de suas estadas em Goiânia, nós a convidamos a conhecer um espaço ainda inédito para ela, a reserva técnica do Museu Antropológico da UFG.

Vale dizer que as *ritxoko* apareciam com destaque em dois momentos diferentes da exposição de longa duração da instituição naquele momento, intitulada

Lavras e Louvores, e inaugurada em 2006. Na seção Lavras, relacionada ao mundo do trabalho, as *ritxoko* que aparecem são cenas de trabalho doméstico, caça, transporte em canoas, parto e funeral, entre outras. Na seção Louvores, voltada ao mundo das festas e da ritualidade, encontram-se as *ritxoko* que representam seres sobrenaturais. A peça 90.03.01, entretanto, que representa uma cena completa da Dança do Aruanã, não aparece na exposição, que é bastante visitada pelos indígenas em suas vindas a Goiânia, mas na reserva técnica. Neste espaço Dibexia fez fotos com seu celular e aproximou-se das peças, não somente *ritxoko*, que pudemos visualizar, embora naquele momento nada tenha sido retirado do seu lugar nos armários deslizantes. Algumas gavetas foram abertas pelo pessoal técnico do museu e os papéis que protegiam alguns objetos delicadamente deslocados para permitir a visualização. Dibexia ficou muito impressionada com esta peça em especial, e ao saber que ela fora uma das fotografadas nas sessões de trabalho do projeto no mês anterior (figura 3), solicitou: “manda a foto dela para mim, eu vou tentar fazer”. Segundo a ceramista, ela ainda não havia visto nenhuma *ritxoko* com esta representação.

O agenciamento estimulado pelas possibilidades de retorno ao menos digital destes acervos ao povo Iny Karajá é algo que terá mais destaque na etapa 2 (2021-2024) do Projeto Presença Karajá, malgrado as dificuldades práticas de um projeto sem financiamento. Para tal, estamos em diálogo com a produção do conhecimento no campo da Museologia Social e do que ela bebe nas teorias decoloniais (MORAES WICHERS, 2019), além de contar em nossa equipe com pesquisadores Iny Karajá.

O episódio supracitado reforça a importância do projeto e de seu trabalho de mapeamento, registro e difusão das coleções de *ritxoko* musealizadas desde pelo menos o final do século XIX, como estratégia também de facilitar o acesso dos e das indígenas a estas importantes referências culturais, o que será intensificado na próxima etapa do projeto.

Nossa metodologia na 1ª etapa do projeto, envolve levantamento bibliográfico e em diversas fontes como catálogos, *sites* e bancos de dados de museus; checagem da documentação museológica das bonecas, contribuindo com o museu, quando possível, para cotejamento e complementação de informações em interlocução com as próprias ceramistas; realização do registro fotográfico de coleções que ainda não o possuem; descrição e análise das bonecas com vistas à identificação de singularidades em sua indumentária (incluídos aí adornos e pinturas corporais); elaboração de biografias dos conjuntos de artefatos que tracem seus percursos da aldeia aos museus, buscando identificar os sujeitos e os processos envolvidos na circulação de saberes sobre as bonecas karajá.

Como primeiros resultados, além da visibilidade estimulada por meio de alguns artigos e comunicações científicas, o projeto já contribuiu para a revisão da documentação museológica de algumas instituições detentoras destas coleções, como Museu Antropológico da UFG, Museu Goiano Zoroastro Artiaga, Centro Cultural Jesco Puttkamer (estes três em Goiânia) e Museu das Culturas Brasileiras, em São Paulo. No Museu Antropológico da UFG a equipe do projeto realizou, voluntariamente, o registro fotográfico profissional de 240 peças, totalizando cerca de 800 fotografias.



**Figura 5:** Registro fotográfico de parte do acervo do Museu Antropológico da UFG. Fonte: Acervo Museu Antropológico da UFG. Foto: Ana Cristina Santoro

Assim, contamos contribuir para a proteção e promoção de coleções musealizadas de bonecas karajá, como forma de valorizar a diversidade cultural e especialmente as comunidades detentoras deste rico patrimônio imaterial, retrazendo trajetórias de patrimonialização de bens imateriais e da musealização da cultura material a eles associada, por vezes em rotas de afastamento ou de colisão, em um sentido de aproximação e mútua colaboração.

Nos últimos meses, além de prosseguirmos nos trabalhos ligados às diferentes coleções, seus percursos de formação, a biografia das coisas colecionadas e aos registros que os museus possuem de informações sobre elas, iniciamos a ação denominada Ação de Saúde Indígena Iny Karajá, com o objetivo de arrecadar doações para a produção e entrega de máscaras reutilizáveis com vistas à proteção do povo Iny Karajá durante a pandemia da Covid-19.

Obviamente, nada disto fazia parte dos objetivos iniciais do projeto, que em sua dinâmica respeita e procura atender tanto possibilidades que surgem como desafios inesperados. A pandemia do novo coronavírus foi realmente algum imprevisto e que nos confrontou com questões relacionadas aos compromissos éticos, profissionais e políticos dos componentes desta equipe.

O que nos moveu desde o início por perceber de maneira integrada o patrimônio material e o imaterial, este sendo intrinsecamente ligado os grupos detentores de quem depende sua manutenção, o que nos levava à compreensão de que o maior patrimônio são as vidas. Vivemos um momento de crise política, econômica e institucional, em que o desmonte das políticas para a área da cultura e para a proteção de comunidades tradicionais, como os indígenas, caminham lado a lado, desaguando em um abandono quase completo. Por outro lado, nossa vivência no campo da Museologia alertava: a Museologia que não serve para a vida, não serve para nada (Declaração de Córdoba, MINOM<sup>10</sup>, 2017).

<sup>10</sup> Movimento Internacional para uma Nova Museologia.

Chagas (2011; 2015) vem defendendo a noção de museu biófilo em contraponto aos museus necrófilos, feitos “para aprisionar o passado e aprisionar os seres e as coisas no passado e na morte” (CHAGAS, 2011: 7). Usamos biofilia no presente texto neste sentido de interesse pela vida e por sua proteção. Entender que o projeto Presença Karajá pode se articular à luta política indígena de resistência à necropolítica (MBEMBE, 2006) e assumir uma função concreta em suas vidas, não é afastar-se da Museologia, é um aprofundamento de escolhas sobre qual Museologia queremos exercer.

As *ritxoko* podem ser compreendidas também estratégias de cura e demonstração de resiliência quando permitem, segundo Rodrigues (2015) transformar dor em arte, possibilitando alguma “sustentação moral e cultural” diante das grandes perdas e rupturas deste grupo após o contato: “tanto como ceramistas quanto como oradoras, ao que tudo indica, as mulheres têm estado envolvidas costumeiramente com a difícil tarefa de lapidar a dor coletiva, seja de forma artística, como na atividade oleira, seja de forma catártica, como nos choros rituais (RODRIGUES, 2015: 15).

Mais uma vez fustigados por doença trazidas pelos *torí*, os Iny Karajá sofreram duras perdas na pandemia de COVID-19. Logo em seu início, antes mesmo que algum caso fosse registrado entre estes indígenas e em uma de nossas reuniões regulares para preenchimento *online* do Instrumento Comum referente a algum dos muitos acervos com os quais estamos trabalhando (por volta do começo de maio de 2020), decidimos que era urgente fazer alguma ação de combate à pandemia entre os Iny Karajá.

A Ação de Saúde Indígena Iny Karajá foi então concebida para realização por integrantes Projeto Presença Karajá, contando ainda com o apoio da Faculdade de Artes Visuais da UFG, por meio do seu Grupo de Pesquisa *Indumenta: dress and textiles studies in Brazil*. Foi criado um financiamento coletivo *online*, para coleta de doações. Resumidamente, alcançamos angariar cerca de vinte mil reais, o que permitiu adquirir e distribuir entre as diferentes aldeias Iny Karajá itens essenciais para a prevenção à COVID e também, à medida que a epidemia avançava, contribuir para melhor equipar os agentes de saúde já atuando em casos de contaminação e adoecimento. Os itens distribuídos foram 2.700 máscaras em tecido, 1000 sabonetes em barra, 200 máscaras para procedimentos, 70 protetores faciais, 25 pares de botas impermeáveis, 14 termômetros digitais a *laser* e 10 oxímetros digitais. A maior parte das entregas foi intermediada pelo Coletivo de Mulheres *Iny Mahadu*.

Registramos ainda que 700 das máscaras em tecido foram adquiridas junto à Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé, de Manaus (AM), o que permitiu que uma parte do recurso também apoiasse este outro grupo indígena. As outras 2000 foram adquiridas por meio de uma plataforma chamada Fashion Masks, que se apresenta da seguinte forma:

*O Instituto REsocial fundou o Fashion Masks com o objetivo de dar vez e voz às costureiras. Cada compra é uma forma importante de apoio ao movimento, cada entrega é parte da história de alguém junto à máquina de costura, cada selo carrega o nome da pessoa por trás da confecção do produto. Modas passam, o Fashion Masks continua.*

(...)

*Quando o acesso às máscaras de proteção foi um dos problemas decorrentes da escalada do coronavírus no Brasil, a rede do Fashion Masks se mobilizou pela primeira vez. Em cinco meses, a renda arrecadada pelo projeto alcançou o valor de R\$ 834.808,25. Hoje, desenvolvendo diferentes produtos no setor têxtil, o Fashion*

*Masks conecta a experiência das costureiras a novas demandas e hábitos de consumo, mas o propósito do movimento segue sendo o mesmo, através do trabalho, promover a inclusão social.”<sup>11</sup>.*

Esta plataforma, portanto, criada expressamente durante a pandemia para facilitar o acesso de quem desejasse comprar máscaras de tecido e as costureiras, remunerando-as com um preço mais justo, ligeiramente acima do praticado no mercado, foi nossa primeira opção, mas diversificamos os fornecedores ao sabermos da produção realizada pelas indígenas Sateré-Mawé.

A escolha dos fornecedores procurou, na medida do possível, privilegiar iniciativas de cunho social, como fizemos com a aquisição das máscaras, ainda que a dificuldade da logística tenha atrasado muito a entrega, incluindo uma greve dos Correios no meio do processo. Embora em geral as variáveis qualidade e preço fossem muito ponderadas a partir da realização dos orçamentos entre diferentes fornecedores, no caso dos equipamentos de saúde, em várias situações optamos por pagar mais caro e escolher o fornecedor que entregasse mais rápido, devido à urgência. Optamos comumente pelo que houvesse para pronta entrega na cidade de Goiânia, a partir de onde era possível enviar as encomendas de carro ou ônibus direto para Aruanã (GO) ou São Félix das Barreiras (MS), bases a partir das quais a distribuição poderia ser realizada. Contamos especialmente com apoio logístico da Casa de Saúde Indígena - CASAI Goiânia<sup>12</sup> e do Distrito Sanitário Especial Indígena - DSEI Araguaia<sup>13</sup> para envios mais urgentes para São Félix do Araguaia, evitando os correios, que foram usados finalmente, somente para trânsito das máscaras de tecido entre Manaus, sede da Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé e as aldeias de Santa Maria das Barreiras no Pará e de Aruanã, em Goiás, onde não havia ainda casos de COVID-19.

Com esta ação, buscamos extrapolar os objetivos iniciais do projeto ligados à biografia de exemplares da cultura material para agir em uma situação que chamamos aqui de biofilia como contraponto à necropolítica que grassa no planeta, notadamente no Brasil. É preciso, diante da realidade atual e da pandemia, assumir a defesa da vida como bem e patrimônio maior, sem o que processos outros de musealização e de preservação são esvaziados de sentido. Trata-se de evitar a “ilusão museal” que toma indígenas como “fósseis vivos” (OLIVEIRA e SANTOS, 2019: 12) e aprofundar aspectos colaborativos em nossas práticas de pesquisa. Destarte, reforçamos o compromisso com a defesa da vida e do patrimônio como motor para a ação: “O patrimônio é usado não apenas para simbolizar, representar ou comunicar. O patrimônio é bom para agir.” (GONÇALVES, 2003: 27).

*Recebido em 27 de setembro de 2020.*

*Aprovado em 10 de janeiro de 2021.*

<sup>11</sup> <https://www.fashionmasks.org/>. Acesso em 03 de setembro de 2020.

<sup>12</sup> Instituição responsável pelo apoio, acolhimento e assistência aos indígenas encaminhados à Rede de Serviços do Sistema Único de Saúde - SUS.

<sup>13</sup> Unidade gestora do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS). Controle Social. Informação disponível em: <https://saudeindigena1.websiteseguro.com/coronavirus/dsei/>. Acesso em 16 de setembro de 2020.

## Referências

- CAMPOS, Sandra Maria Christiani de La Torre Lacerda. *Bonecas Karajá: modelando inovações, transmitindo tradições*. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2007. (Tese doutorado)
- CAMPOS, Sandra Lacerda. *Bonecas Karaja. apenas um brinquedo?* Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, 72: 233-248, 2002.
- CHAGAS, Mário. Museus, memórias e movimentos sociais. *Cadernos de Sociomuseologia*, 41, 2011.
- CHAGAS, Mário. “A história viva nos museus de favela”. In: *Rio de encontros: novas perguntas e percepções sobre a cidade do Rio de Janeiro*. Publicado em 06/10/2015. Disponível online em <https://riodeencontros.wordpress.com/2015/10/06/a-historia-viva-nos-museus-de-favela/>, acesso em 21 de setembro de 2020.
- FARIAS, Joana Silva de Araújo. *Modelando parentes: sobre a rede de relações das ritxo(k)o entre os Karajá*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2014 (Dissertação de mestrado em Antropologia Social)
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Regina Abreu; Mário Chagas (orgs.), Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- HARTMANN, Günther. *Litjoko: puppen der Karaja, Brasilien*. Leipzig: Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz / Museum für Völkerkunde Berlin, 1973.
- LIMA FILHO, Manuel F.. “O Fluxo das coisas Karajá e a coleção William Lipkind do Museu Nacional: a construção de um diálogo intercultural”. In: Manuel Ferreira Lima Filho; Regina Abreu; Renato Athias. (Orgs.). *Museus e atores sociais: perspectivas antropológicas*. 1ed. Recife - Brasília: Editora da UFPE - ABA publicações, 2016. Pp. 171-188.
- LIMA FILHO, Manuel Ferreira. Coleção William Lipkind do Museu Nacional: trilhas antropológicas Brasil-Estados Unidos. *Mana* 23(3): 473-509, 2017 – DOI <http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442017v23n3p473>
- LIMA FILHO, Manuel Ferreira. *Relatório de atividades Pós-Doutorado*. Goiânia, 2015. (Manuscrito não publicado)
- LIMA FILHO, Manuel F.; CAMARGO, Telma Ferreira. Bonecas Karajá. *Horizontes Antropológicos*, ano 18, n. 38: 45-74, jul./dez. 2012.
- LIMA, Nei Clara de; et al. *Bonecas Karajá: arte, memória e identidade indígena no Araguaia*. Dossiê Descritivo do modo de fazer ritxoko. Goiânia: Museu Antropológico, Universidade Federal de Goiás, IPHAN, 2011.
- LIMA, Nei Clara de; LEITÃO, Rosani Moreira. *Bonecas Karajá como Patrimônio Cultural do Brasil: da pesquisa à salvaguarda*. Disponível online em <https://ndh.ufg.br/up/322/o/Artigo5.pdf?1453825313>, acesso em 08 de outubro de 2016.
- LIMA, Nei Clara de; DUARTE CÂNDIDO, Manuelina Maria. *Projeto de pesquisa Presença Karajá: cultura material, tramas e trânsitos coloniais*. Goiânia: Museu Antropológico da UFG, 2016. 10 páginas. (Manuscrito não publicado)
- MBEMBE, Achille. Nécropolitique. *Raisons politiques*, vol. 21, nº 1, 2006.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. *Caderno da Região Hidrográfica do Tocantins-Araguaia*. Secretaria de Recursos Hídricos. Brasília: MMA, 2006. 132 p.

MORAES WICHERS, Camila Azevedo de. Sobre a Musealização de acervos inykarajá: desafios e possibilidades para uma prática decolonial. *Habitus*, Goiânia, v. 17, n.1, 53-76, jan./jun. 2019.

OLIVEIRA, João Pacheco de; SANTOS, Rita de Cássia Melo. “Introdução”. In: OLIVEIRA, João Pacheco de; SANTOS, Rita de Cássia Melo (orgs.). *De acervos coloniais aos museus indígenas: formas de protagonismo e de construção da ilusão museal*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2019. pp. 07-25.

RESENDE, Michelle Nogueira de. *A representação do sobrenatural na cerâmica figurativa Karajá*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2011. (Trabalho de Conclusão do Bacharelado em Ciências Sociais)

RESENDE, Michelle Nogueira de. *As ceramistas Karajá e o processo de registro de suas bonecas de cerâmica como patrimônio cultural do Brasil*. Goiânia: Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Direitos Humanos da Universidade Federal de Goiás, 2014. (Dissertação de Mestrado em Direitos Humanos)

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. “Transformando dor em arte: o ofício das ceramistas Karajá como forma de resiliência histórica”. In: SILVA, Telma Camargo da (org.). *Ritxoko*. Goiânia: Cãnone, 2015. pp. 15-47.

RÚSSIO, Waldisa. “Sistema da Museologia (1983)”. In: Bruno, Maria Cristina de Oliveira. (coord.). *Waldisa Rússio Camargo Guarniéri: textos e contextos de uma trajetória profissional. vol. 1*. São Paulo: Pinacoteca do Estado, ICOM-Brasil, 2010. pp. 127-136.

SILVA, Telma Camargo. *Modos de fazer Boneca Karajá, circulação de conhecimento e a construção do território*. Paper disponível online em <http://nepi.ufsc.br/files/2013/11/Paper-Telma-Camargo-da-Silva-NEPI1.pdf> acesso em 7 de outubro de 2016.

UNESCO. *Recomendação para a Proteção e Promoção de Museus e Coleções sua Diversidade e seu Papel na Sociedade*. Paris: UNESCO, 2015. Disponível online em <http://unesdoc.unesco.org/images/0024/002471/247152por.pdf> acesso em 29 de julho de 2017.

WHAN, Chang. Ritxoko. *A voz visual das ceramistas Karajá*. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Escola de Belas Artes, 2010. (Tese de Doutorado)

XVIII Conferência Internacional do MINOM. Declaração de Córdoba – A Museologia que não serve para a vida não serve para nada. Córdoba (Argentina), 2017. Disponível em linha <http://www.minom-icom.net/noticias/minom-cordoba-declaration-2017-es-pt-fr-en>

## “Amansar os portugueses”: os índios Guaicuru nas representações portuguesas coloniais<sup>1</sup>

**Gilberto Brizolla Santos<sup>2</sup>**  
Universidade Federal de Mato Grosso

**Resumo:** Este artigo interpreta as imagens e representações produzidas pelos colonizadores portugueses sobre os índios Guaicuru na fronteira Oeste do Brasil colonial. Interessados em disciplinar suas vidas para apropriar-se e explorar o seu território, os colonizadores foram surpreendidos por índios que tinham uma forte visão de mundo, baseada na sua cultura e no seu orgulho étnico. O pesquisador mostra os colonizadores e os índios tentando “civilizar”, “domesticar-se” uns aos outros, em contraste com estudos que geralmente apresentam os índios unicamente como vítimas passivas do dominador.

**Palavras-chave:** representações portuguesas; índios Guaicuru; Mato Grosso; século XVIII.

SANTOS, Gilberto Brizolla. “Amansar os portugueses” : os índios Guaicurus nas representações portuguesas coloniais. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 8 (16): 307-340, janeiro a abril de 2021. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Este artigo é parte integrante do dossiê *Mato Grosso Português: ensaios de Antropologia Histórica*, publicado originalmente pela Editora da UFMT, em 2002, no volume 6 da *Série Antropologia*, publicação do Departamento de Antropologia, que a *Aceno* tem reeditado em suas últimas edições.

<sup>2</sup> Graduado em História e especialista em Antropologia pela UFMT). Professor-substituto do Departamento de Antropologia (UFMT), à época da primeira publicação deste artigo, em 2002. Possui mestrado em História pela UFMT (2011). Atualmente é professor efetivo da rede estadual de ensino.

## **“Tame the Portuguese”: the Guaicuru in the representations colonial Portuguese**

**Abstract:** This article interprets the images and representations produced by Portuguese colonizers about the Guaicuru Indians on the western frontier of colonial Brazil. Interested in disciplining their lives to appropriate and explore their territory, the colonizers were surprised by Indians who had a strong worldview, based on their culture and their ethnic pride. The researcher shows settlers and Indians trying to “civilize”, “domesticate” each other, in contrast to studies that generally present Indians only as passive victims of the dominator.

**Keywords:** Portuguese representations; Guaicuru Indians; Mato Grosso; XVIII century.

## **“Domesticar a los portugueses”: los Guaicuru en las representaciones portugués colonial**

**Resumen:** Este artículo interpreta las imágenes y representaciones producidas por los colonizadores portugueses sobre los indios Guaicuru en la frontera occidental del Brasil colonial. Interesados en disciplinar sus vidas para apropiarse y explorar su territorio, los colonizadores fueron sorprendidos por los indígenas que tenían una fuerte cosmovisión, basada en su cultura y su orgullo étnico. El investigador muestra a colonos e indígenas tratando de “civilizarse”, “domesticarse” unos a otros, en contraste con estudios que generalmente presentan a los indígenas solo como víctimas pasivas del dominador.

**Palabras clave:** representaciones portuguesas; Indios Guaicuru; Mato Grosso; Siglo XVIII.

As imagens e representações contidas nos discursos dos funcionários da coroa portuguesa acerca dos povos indígenas habitantes da fronteira colonial de Mato Grosso vêm despertando meu interesse e constituindo meu objeto de pesquisa desde a minha graduação em História na UFMT, quando eu já estava interessado em estudar as relações dos bandeirantes luso-brasileiros com os Paresi, no início da ocupação dessa parte central da América do Sul.

Meu primeiro contato com esse tema deu-se com a leitura das Notícias de Antônio Pires de Campos sobre os “gentios que há na derrota da viagem das minas do Cuiabá”<sup>3</sup>. Esse documento é conhecido pela maioria dos pesquisadores que já estudaram, nas décadas de 1970 e 80, a situação de fronteira da Capitania de Mato Grosso. A maioria desses estudos teve um viés econômico.

As notícias de Pires de Campos não apresentam nenhuma novidade no que diz respeito à demonização dos índios, corolário dos discursos coloniais. Entretanto, no que diz respeito aos índios Paresi, a aparente singularidade do relato está na forma como ele os apresenta, utilizando-se dos seus códigos culturais para representar esses índios. Um exemplo é a descrição do seu território, que é representado como: “o dilatado reino dos Paresizes”.

Com o objetivo de responder às indagações suscitadas pela singularidade das representações de Pires de Campos sobre os Paresi, iniciei minhas visitas aos arquivos à procura dos relatos sobre as representações dos bandeirantes luso-brasileiros sobre esses índios.

As fontes referentes ao meu objeto de pesquisa foram aquelas que já haviam sido “inventadas”, ou seja, utilizadas em estudos anteriores sobre o contato com índios nesta região de fronteira. Quanto aos documentos que ainda não haviam sido visitados, recebi apenas indicações de sua localização.

Uma dessas indicações me levou ao acervo do no de Documentação Histórica e Regional – NDIHR da UFMT que contém documentos do Conselho Ultramarino, oriundos do arquivo da torre do Tombo, em Lisboa. À leitura desse material trouxe dificuldades, além do cansaço provocado pelas máquinas de leitura de microfilmes e a demora em localizar os documentos selecionados. Essas dificuldades foram sendo vencidas à medida que me familiarizei com a grafia do período colonial, processo facilitado pela colaboração de alguns funcionários muito prestativos do arquivo.

As fontes e a bibliografia localizadas no NDIHR deram pistas de outro acervo muito importante para os pesquisadores da História de Mato Grosso: o Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso (IHGMT). A biblioteca dessa instituição conta com a coleção de revistas do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB).

A pesquisa nesse arquivo foi facilitada pelo trabalho da Professora Elizabeth Madureira Siqueira. A atividade dessa historiadora consiste na preparação de documentos, principalmente dos séculos XVIII e XIX, para o trabalho de outros

<sup>3</sup> “e seu recôncavo, na qual declara-se os reinos, a que chegou e viu por maior, sendo em tudo diminuto, porque seria processo infinito, se quisesse narrar as várias nações, nos mesmos usos e costumes, trajos e vantagens que fazem, e menos numera-los, por se perder o algarismo, principalmente no dilatado reino do Parecizes, tão extenso e dilatado, e seus habitantes por extremo asseadíssimos e estáveis, e tão curiosos que podem competir com as mais das nações do mundo no seu tanto, e dos que aqui não faz menção, o farão outros mais curiosos que ele. Se o faz, do que a experiência lhe tem mostrado no decurso de tantos anos, até o dia 20 de maio de 1723. (Revista trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, 25: 437-449).

pesquisadores. Sua produção já era conhecida pela equipe de pesquisa desde minha estada no NDIHR, ocasião em que encontrei a maioria dos textos que procurava transcrito em uma coletânea de documentos sobre os índios Paresi: *Os Aliti (Paresi): uma tentativa de recuperação Histórica* (UFMT/GERA, 1993).

Nessa nova etapa da pesquisa, outra vez me beneficiei com os trabalhos dessa historiadora. Localizei uma compilação de e artigos da revista do IHGB referentes à História de Mato Grosso, sob o título: “Artigos contidos na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, acerca da História de Mato Grosso, Convênio IHGMT/BEMAT, 1992”.

Iniciei a leitura desse acervo perseguindo o meu objeto de pesquisa: as representações portuguesas sobre os Paresi no período colonial. Mas para a minha surpresa, encontrei nos artigos da revista do IHGB tão somente as fontes que já conhecia sobre os índios Paresi. Um dos artigos é o já citado relato de Antônio Pires de Campos sobre o “Reino” dos Paresi, artigo já visitado e revisitado pelos estudiosos da questão de fronteira no alto Guaporé. Além desse artigo, os Paresi aparecem citados de forma esporádica, na maioria das vezes para ilustrar situações de relações entre colonizadores e índios. Os índios que aparecem na documentação com frequência são aqueles que estavam diretamente envolvidos nas disputas fronteiriças entre Portugal e Espanha. Sobre eles as fontes são fartas. Esses índios são os Guaicurus<sup>4</sup>, Payaguá, Guató, Cayapó, Guaná e, com frequência, aparecem os índios Bororo. Para localizar os Paresi nas fontes é preciso fazer um trabalho de garimpo em “cascalho já lavado”.

A princípio esse fato me deixou apreensivo, não por me negar a estudar as representações portuguesas a partir dos discursos sobre outra nação indígena, mas por não poder aproveitar as leituras que já tinha sobre os Paresi. A orientação que recebi foi para fazer uma leitura menos direcionada a dar, mas voz às fontes.

Nessas leituras encontrei um documento revelador da visão dos portugueses sobre os índios dessa parte central da América do sul. Esse relato trata da memória de viagem de um alto funcionário da coroa portuguesa, Dr. Francisco de Lacerda e Almeida, às missões de Moos no ano de 1782.

O que tem esse documento de peculiar? Os documentos produzidos por portugueses sobre as relações destes com os índios em seus domínios procuraram transmitir sempre uma viagem positiva da atuação dos colonizadores na sua “civilização”, escondendo atividades não coadunadas com a ideologia civilizadora e evangelizadora, ocidental cristã”. No relato desta memória surgiu um português avaliando as práticas indigenistas espanholas. Essa avaliação não tinha a preocupação de transmitir uma mensagem positiva acerca dos espanhóis, uma vez que eram rivais. Para mim um achado porque as avaliações do Dr. Francisco de Lacerda deixaram transparecer as suas opiniões sobre as relações dos Portugueses com os índios em suas possessões.

A leitura desta memória foi fundamental para a construção do meu objeto de pesquisa. Percebi o quanto era importante considerar à consolidação da fronteira luso-espanhola na construção das representações portuguesas sobre os índios dessa região. E, mais importante ainda, esse documento me deu pistas para analisar o contato não indígena na região de fronteira sem cair na armadilha da historiografia tradicional, que considera o índio somente como mão-de-obra ou na melhor das hipóteses, como vítima passiva dos gananciosos explora-

<sup>4</sup> A grafia dos etnônimos indígenas foi uniformizado a partir da grafia de Maldi, 1997. Quando se trata de transcrição literal das fontes de qualquer vocábulo grafia está em Itálico.

dores de ouro, borracha, poaia etc.

Diante desses fatos que relatei acima as informações sobre o povo Guaicuru se tornaram meu objeto de pesquisa, considerando dois motivos. O primeiro foi à migração para a fronteira luso-espanhola no século XVII e o outro motivo foi à quantidade de dados e a qualidade etnográfica dos mesmos.

As informações sobre os Guaicurus são fartas. Localizei quinze artigos tratando especificamente desse povo, fora uma grande quantidade de informações em vários outros artigos da revista do IHGB (Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro).

A ênfase que a revista dá aos índios envolvidos com a questão fronteiriça merece uma boa análise, principalmente no que se refere aos índios Guaicurus. No entanto, não se pode deixar de considerar que o IHGB foi o veículo de comunicação privilegiado da elite brasileira, segundo Lilia Moritz Schwarcz (1998), para a construção da historiografia do Brasil, e essa historiografia não poderia deixar de conter os feitos épicos do processo de “civilização” dos nativos do “novo mundo”, do qual o Segundo Império se julgava continuador. Também não se pode deixar de considerar as inter-relações que precisam ser feitas com o contexto histórico da reterritorialização dos indígenas do centro da América do Sul e as transformações na política internacional europeia à qual estava submetida à metrópole portuguesa.

## Os personagens e seus relatos

Utilizo a noção de personagem para caracterizar e contextualizar historicamente as representações portuguesas sobre o povo Guaicuru. Seus produtores são principalmente; Ricardo Franco de Almeida Serra, Francisco Rodrigues do Prado e, como coadjuvantes, Caetano Pinto de Miranda Montenegro e Luiz D’Allincourt, Todos esses produtores das representações sobre os Guaicurus fazem parte de um mesmo contexto social gerador de uma mentalidade católica cruzadista, em confronto com um mundo assustadoramente diferente. À priori, todos são portadores dessa matriz de mentalidade.

Os personagens são uma categoria que estou utilizando para classificar os portadores das representações portuguesas sobre os índios Guaicurus. Esses personagens têm suas diferenças de formação intelectual, profissional, afetiva e muitas outras, mas todos eram dotados de uma “bagagem comum” que utilizaram nas suas leituras sobre os Guaicurus.

Dos quatro produtores das fontes sobre os Guaicurus três eram militares com patente declarada. O primeiro narrador do contato dos Portugueses com os Guaicurus e o mais consultado é Ricardo Franco de Almeida Serra. Suas atribuições profissionais não se resumiam somente às suas atividades de militar, embora tenha recebido quase todas as patentes: Sargento-Mor de Engenheiros, Tenente-Coronel de Engenheiros, Major e Coronel. Essas atribuições militares e patentes foram as menos importantes na carteira profissional de Ricardo Franco. Nas fontes que consultei, ele apareceu como militar apenas uma vez, já em 1800, quando era comandante do Real Presídio de Coimbra. O que mais se destaca nos relatos é as suas atribuições de engenheiro e geógrafo. A descrição geográfica é o objetivo da maioria dos seus escritos.

Ricardo Franco não fazia a separação, que ainda aparece em manuais de Geografia, entre Geografia Física e Humana. Nos seus textos, os povos indígenas eram parte da paisagem, sendo indicadas as relações do ambiente com a sua população e de que forma essa paisagem poderia ser útil aos objetivos geopolíti-

cos lusitanos. O texto que ilustra esse estilo de Ricardo Franco é o trabalho que um título: “*Descrição Geográfica da Capitania de Mato Grosso, feita em 1797*”. Nesse relato, os Guaicurus são vistos como sendo uma fronteira humana de defesa contra os espanhóis, sendo este uma fonte importante de informações etnográficas sobre esse povo indígena.

Também é preciso destacar que Ricardo Franco, no final do século XVIII e início do século XIX, teve participação muito significativa na quase extinta Capitania e nascente a Província de Mato Grosso. Paulo Pitaluga Costa e Silva (1993) em seu catálogo dos governantes de Mato Grosso, apresenta Ricardo Franco por duas vezes como membro de junta governativa<sup>5</sup>. A primeira no período de 28 de fevereiro de 1796 a 06 de novembro de 1796 e a segunda no período de 18 de novembro de 1807.

Considerando o exposto acima, Ricardo Franco não pode ser visto como um militar no sentido que conhecemos hoje, pois, no período colonial e imperial, os militares eram responsáveis pelas funções político administrativos, ao lado da igreja que era cartório da época. E para dar conta dessas atividades, os militares tinham uma formação ampla. Quanto a Ricardo Franco, no que diz respeito ao seu capital intelectual, sua formação era completa, se considerarmos o fato de que era engenheiro e geógrafo, um reconhecido geógrafo como indiquei acima.

Apesar dessa sua ampla formação, seus textos não apresentam somente facilidades, um leitor desavisado pode ser facilmente traído. Para Darcy Ribeiro, (1979: 28), “sua obra é muito prejudicada pelo etnocentrismo, mas tem o valor de documentar a atividade do invasor europeu frente ao guerreiro Mbayá, ainda altivo”. Embora esses relatos e análises de Ricardo Franco sejam arcados por um etnocentrismo forte, se distanciam significante da mentalidade religiosa extremada lusitana e se aproxima da “Filosofia das Luzes”. A descrição do ambiente e da população nos textos de Ricardo Franco é orientada pela “observação dos fatos”, considerando os objetivos geopolíticos da coroa portuguesa, sem recorrer às analogias com os ensinamentos doutrinários católicos e a História Clássica, comuns aos demais produtores das fontes deste trabalho.

Outro narrador das representações portuguesas sobre os Guaicurus, que legou informações que foram importantes para esta análise, e Francisco Rodrigues do Prado. Segundo os relatos, esse personagem foi o Comandante do Real Presídio de Coimbra, portanto um militar, embora as fontes não indiquem qual era a sua patente.

Darcy Ribeiro (1979: 27), citando Hebert Baldus, informa que Rodrigues do Prado era um brilhante geógrafo e que a obra deste geógrafo sobre os Guaicuru é “sem favor a obra mais importante sobre os índios do Brasil redigida em língua portuguesa no século XVIII”, e acrescenta que ela só encontra paralelo na Sanchez Labrador que, por feliz coincidência, se refere ao mesmo grupo.

Sua obra sobre os Guaicuru foi escrita em 1795, quando comandava o Forte Coimbra onde se concentrava, naquela época, os esforços portugueses para consolidar as relações pacíficas recém-estabelecidas com os Mbayá (RIBEIRO, 1979: 28).

Rodrigues do Prado não tinha a elegância discursiva de Ricardo Franco, mas foi uma fonte muito importante. O seu relato é marcado por muita sensibilidade, fato que exige cuidado do leitor para não fazer do discurso do narrador o seu próprio. Um exemplo é a sua descrição dos casamentos Guaicuru: enquanto todos os relatos descreveram um comportamento lascivo e libidinoso dos Guaicu-

<sup>5</sup> As juntas governamentais da capitania de Mato Grosso e posterior província eram instruídas na mudança do titular do cargo de governador e capitão general ou província e em momentos políticos conturbados.

rus, Rodrigues do Prado informou que as relações entre os casais eram marcadas por respeito e carinho. Essas observações do narrador descartaram simpatias no leitor, sentimento que precisou ser administrado. Esse exemplo, também denota libertação do pensamento de Rodrigues do Prado dos limites impostos pela mentalidade clerical lusitana. Nisso ele pode ser comparado a Ricardo Franco, pois ambos são espíritos ilustrados, no sentido de rompimento com o domínio católico.

O terceiro personagem é Caetano Pinto de Miranda Montenegro, o único que não aparece nas fontes como militar. Segundo Paulo Pitaluga Costa e Silva (1993), Miranda Montenegro foi Governador e Capitão General (trata-se de um título, não uma patente militar) da capitania de Mato Grosso no período de 06 de novembro de 1796 a 15 de agosto de 1803, ocupando esse cargo por seis anos oito meses e nove dias. Também tinha título nobreza, era o Marquês de Praia Grande. E sua formação acadêmica era na área do Direito, tendo título de Doutor em Leis.

Para este trabalho foi selecionado apenas um documento produzido por Montenegro. Trata-se de uma carta onde o Governador responde a um parecer de Ricardo Franco sobre os Guaicuru. O valor desse texto para o meu estudo reside no fato de tratar de um agente da colonização lusitana que tinha poderes para determinar ações políticas e militares, para dirimir os conflitos com o povo Guaicuru. Esses poderes do personagem revelam alguns paradoxos da política de colonização setecentista. Um exemplo está na não aceitação dos argumentos de Ricardo Franco quanto às dificuldades enfrentadas para cumprir o projeto de aldear os Guaicuru e transformá-los em agricultores.

Essa fonte mostra que, além de localizar historicamente os personagens, é preciso considerar a subjetividade de cada um e as situações em que estavam sendo construídas. A condição de observador à distância de Miranda Montenegro, em seu Palácio administrativo, era muito mais confortável que a de Ricardo Franco, que estava em contato físico direto com os Guaicurus, tendo que enfrentar a sua altivez e a insalubridade da região.

O último personagem produtor das representações sobre os Guaicurus, Luiz D'Allincourt (1857), era militar com patente de Sargento Mor. Seus relatos foram produzidos no segundo decênio do século XIX, Nesse momento estavam ocorrendo algumas alterações na política indigenista elaborada pela Coroa portuguesa, que em parte tinha sido seguida pelo Império. O relato de Luiz D'Allincourt é um testemunho desse momento de continuidade e (des) continuidade das representações, não mais de portugueses, mas de brasileiros sobre os índios Guaicurus,

Meu objetivo ao discutir esse relato é demonstrar esse processo. Quando falo em representações portuguesas, me reporto à mentalidade lusitana marcada profundamente pela religiosidade católica, que resistia a incorporação dos pressupostos laicos da Filosofia Iluminista. Segundo Fernando Novais (1986: 219-20), além de geograficamente isolado, Portugal se mantinha também:

espiritualmente excêntrico aos grandes movimentos de ideias que percorriam a civilização do Antigo Regime europeu. Pelo menos era o que pretendia a barragem europeia. Pelo menos era o que pretendia a barragem inquisitorial, com o fim de guardar o Reino nos cânones da mais estrita ortodoxia. O pouco de Ilustração que Portugal recebeu foi através dos chamados 'estrangeirados', homens que por diversos motivos (comércio, Diplomacia, funções burocráticas) tinham que viajar para fora das fronteiras da Península.

perspectiva de Fernando Novais, é que eles não viajavam para outros países europeus ou para as sedes das administrações das colônias. Eles se deslocavam para lugares de acesso muito difícil, como era o caso de Mato Grosso.

Os referências de leitura que fazem parte da “bagagem mental” desses egressos do reino, procuravam enquadrar o meio ambiente e a população na iconografia europeia, que era permeada, às vezes, pelo maravilhoso e outras vezes por margens infernais. Mas nunca correspondiam à realidade geográfica. No entanto, essas imagens foram utilizadas para elaborar as ideias atrizes das representações dos personagens sobre os índios Guaicuru.

As ideias, segundo Rita Heloísa de Almeida (1998: 27), são as bagagens que garantem a sobrevivência psíquica dos indivíduos quando estes se deslocam para além das suas fronteiras culturais. Mesmo que o indivíduo passe a viver em situações adversas seus pressupostos de leitura de mundo não se perdem, uma vez que são ... um conjunto de convicções, calcadas em sentimentos de motivação pessoal, política e cultural, adaptável e transportável a qualquer contexto.

Falar de sobrevivência em “situações adversas” não se resume a citar aquelas experiências lusitanas d’além-mar que nos conhecemos poemas de Luiz de Camões. Também não estou me referindo às crises existenciais dos “estrangeirados”. Esses viviam confortavelmente em metrópoles vizinhas. Não é o caso dos personagens deste trabalho. Vindos do treino para o centro da América do Sul encontravam todo tipo de adversidades. As mais terríveis eram as doenças desconhecidas, mas as outras dificuldades não eram menores: as grandes distâncias a serem percorridas, flora e fauna exótica e contato com povos desconhecidos. Todas essas dificuldades eram grandes desafios à mentalidade lusitana, obrigando-os a constantes ressignificações desse contexto absurdamente diverso do conhecido.

Em Sahllins (1994) encontramos sustentação aos argumentos de Almeida (1998) no que diz respeito ao transporte é adaptação das ideias de um contexto cultural para o outro. No entanto, para Sahllins, a adaptação das ideias só pode ser medida analisando caso a caso. No seu objeto de estudo, a relação entre o capitão Cook e os havaianos, o encontro de duas culturas radicalmente diferentes termina em tragédia, em função dos protagonistas terem direcionado o seu olhar ao outro a partir de seus próprios códigos culturais, não havendo, por essa razão, compreensão de nenhuma parte.

No caso dos portugueses que vinham do reino, tudo era absurdamente diferente, assustador, e a leitura de mundo de que dispunham pouca valia tinha aqui no “novo mundo”.

A primeira realidade assustadora imposta aos portugueses era à geografia, totalmente diversa da que estavam acostumados na Europa, onde o espaço estava sob controle dos homens. Segundo Denise Maldini (1997: 189), todos os aspectos geográficos eram mensuráveis, onde os rios eram fios e não coisas gigantes e onde as montanhas e a paisagem como um todo eram relativamente familiares. Os homens Mediterrâneos sentiam essa paisagem como uma medida de si mesma. Em contraposição a essa Europa Mediterrânea, a América encontrada era desmesurada, imensa: rios que pareciam oceanos, árvores de altura inacreditável. A diferença de escala no mundo físico foi um impacto, também porque abrigava uma humanidade distinta e desconhecida. Não é por outra razão que a construção da geografia da América se situaria numa relação dialética entre ficções, mitos e realidades, constituindo as imensas “geografia imaginárias”. Mesmo para um viajante do século XX, a floresta tropical era assustadora, indomável e magnífica. Claude Lévi-Strauss, em *Tristes Trópicos* (1995), afirmou que a

floresta amazônica lhe parecia uma paisagem tomada por um “problema patológico”. A mesma visão, ainda segundo Maldini, era a setecentista sobre a Amazônia. Mesmo admitindo que fosse um mundo diferente na sua magnitude, a floresta se “recusava ao homem”.

Essa geografia física e humana que desafiava a mentalidade europeia, impregnava-a de fantasias trazidas d'além mar, Taunay, se reportando às navegações do Tietê, quando as monções estavam se extinguindo, relata que um piloto teria sido avisado, certa manhã, de que uma canoa fantasma estava à vista da expedição e que estava sendo conduzida ao matadouro do Iguatemi. Acreditou-se ser uma nau catarineta que, provavelmente, seria tripulada pelas almas dos que, famintos por ouro, teriam morrido no caminho de Cuiabá (SCHÜLER e GOETTEMES, 1990: 253). Mesmo depois de conhecida essa geografia as fantasias não desapareceram. “Ao lado dessas ideias ofuscadas pelas visões fantásticas, penetrando o meio geográfico, cuja existência se confundia com o mitológico”, tinha-se uma “mentalidade” conhecedora dos aspectos geográficos (girando em torno de uma geopolítica para a América do Sul), e atuando em função dessa realidade. Sonhadores e aventureiros não vinham para a América às escutas, pois em mapas antigos já podiam ser encontradas representações dos contornos da América do Sul, contendo esboços dos rios Amazonas e Prata. Essas informações dos europeus eram confirmadas pelos índios (SCHÜLER e GOETTEMES, 1990: 238-9). Mesmo assim, os portugueses vieram para a América, procurando imagens da literatura épica que povoavam as suas mentes, ao lado dos mitos e da própria imagem do paraíso, até então perdido e que, a partir de sua busca, tornou-se irremediavelmente perdido. Por essa razão a vinda dos Portugueses para a América, desde o início, esteve associada à procura de tesouros sagrados e profanos. Mesmo com a criação de companhias de comércio, no sentido mercantilista, permaneceram as ideias sobre riquezas fabulosas que existiriam em terras distantes.

### **“Uma nação de heróis e de fidalgos”**

A vaidosa e ridícula soberba com que (os Guaicuru) se consideram uma nação de heróis e de fidalgos; e o desprezo pelas demais nações indígenas. (SERRA, 1850: 348)

O orgulho do povo Guaicuru não tinha precedentes nas experiências dos portugueses com nativos do “Novo Mundo”, por essa razão não demoraram a perceber as dificuldades de submetê-las aos objetivos da política de colonização lusitana. Os índios foram firmes na defesa de seus territórios e os objetivos dos portugueses foram frustrados. A cultura Guaicuru não deixava possibilidade alguma para que entrassem em uma relação com outro povo em condições de inferioridade.

O que deixou claro aos portugueses a dificuldade em lidar com a soberba dos Guaicuru foram as chacotas das quais eram os protagonistas. Segundo Ricardo Franco (1850), quando precisam elogiar um português, diziam que ele era como um Guaicuru; e quando queriam ironizar um Guaicuru o chamavam de português.

Outro exemplo de inferiorização dos portugueses pelos índios era o sacrifício das crianças que nasciam com a fenotípia dos mesmos, tratamento dispensado às que nasciam com defeitos físicos. As que eram reconhecidas como índias tinham seus membros puxados, para alongá-los e ficarem, na fala literal do narrador, “na estrutura perfeita desses índios.” Essas observações do narrador, marcaram com muita força o seu relato levando-o a desistir dos objetivos da

política lusitana para os índios: nas mesmas palavras de Ricardo Franco (1850) “não há esperança de se aldearem eles de tal forma que sejam úteis à mineração, a agricultura e a população portuguesa”.

Ricardo Franco de Almeida (SERRA, 1845: 185), disse ter se esforçado para impor a política de colonização lusitana aos Guaicuru, mas nada conseguiu, pois segundo ele os índios eram “lisonjeiros, para ocultar a sua firme resolução de nada fazerem que fosse contrário ao seus inveterados usos e presentes interesses.

Sendo o seu caráter uma refinada dissimulação é certa desconfiança, ainda dos inver-  
sos benefícios que recebem, os quis vezes julgam, ingratos menos graça que duvida  
consequência dos seus estranhos princípios. (SERRA, 1845: 204)

O confronto das culturas lusa e guaicuru chegou ao seu limite em um decreto do rei, narrado por Ricardo Franco de Almeida Serra. Essa descrição aponta para dois extremos: no primeiro a postura de suserano do rei e no outro a convicção dos índios da sua nobreza e senhorio sobre todos os povos.

Sua majestade deu ordens para aldear os Uaicuru's e fazer com que estes se casassem com os portugueses e praticassem a agricultura e pecuária de pequenos animais e em troca receberiam ferramentas, panos... Os Uaicuru's realizaram uma longa conferência entre si e o resultado das discussões foram levados aos portugueses pelo capitão Paulo. Responderam que aceitavam a proposta, mas queriam saber quantos escravos os portugueses iriam lhes mandar para fazer aquelas roças porque eles não eram cativos e o mesmo responderam a respeito das casas, (...) a madeira para elas era muito dura e iria machucar os seus ombros, todos as queriam, "mas que fosse fazer os Portugueses. Quanto aos casamentos, aceitavam as mulheres portuguesas, mas sem a condição de não poderem largá-las, isso era inadmissível e nem aceitaram terem que se batizar para contrair esses matrimônio. (SERRA, 1850: 351).

Diante dessa convicção absoluta dos índios em sua condição de senhores, Ricardo Franco desistiu de transformá-los em vassalos de El-Rei. Optou por distribuir “mimos” às lideranças indígenas e sugeriu que viessem a Cuiabá para recebê-los. Outra vez o sentimento de nobreza do Guaicuru desconcertou o narrador. Disseram-lhe que “não eram cativos e que só alguns Guaná gostosamente se empregam, por interesse nesse trabalho”. (SERRA, 1850: 350)

O narrador foi surpreendido novamente, quando Dona Catharina, integrante da “nobreza” Guaicuru, separou-se do marido. O Comando do Forte de Coimbra colocou seus oficiais à disposição para o novo casamento, mas todos foram rejeitados, por serem julgados “inferiores”. Quando aceitavam portugueses para casamento, davam-lhe fardão e bastão para se tornar capitão. E o mesmo servia para os espanhóis, porque eles, os Guaicurus já nasciam capitães.

A “guerra justa”, usada contra os índios que não se submetiam a religião católica e à Sua Majestade, foi inútil, pois os Guaicurus eram insuperáveis militarmente. De 1725 a 1791, os portugueses tentaram destruir esses seus inimigos” sem sucesso algum, restando apenas opção de buscar o estabelecimento de uma relação política “amistosa”.

No período de 1725 a 1791, segundo os relatos, foram mortos 45 portugueses. Darcy Ribeiro (1979) informou que quatro mil portugueses foram mortos no contato com os Guaicuru. Os dois números são duvidosos. O que fica explícito nas fontes são os prejuízos materiais e as perdas humanas dos portugueses. Estas são difíceis de calcular, mas considerando a apreensão que os narradores transmitiam em seus relatos, pode-se afirmar que foram muito grandes.

## “Amansar os portugueses”

Ricardo Franco de Almeida Serra afirmou que os Guaicuru acreditavam ser sua nação soberana, dominante dos demais índios, sendo as outras suas cativas, nem se julgando inferiores aos portugueses e espanhóis, “gabando-se diariamente de que apesar de sermos muito bravos nos souberam amansar.

Essa expressão, “amansar os portugueses”, reaparece no relato sobre os contatos sexuais entre as índias e os homens portugueses. Segundo o narrador, as mulheres *Uaicuru’s* deitavam-se com aqueles portugueses que pagassem mais. As Guaná, de eram ainda mais sagazes, exigiam o pagamento adiantado pelos seus favores sexuais (SERRA, 1850). O etnocentrismo do narrador é radical nessa informação. Tomando como referência os seus pressupostos cristãos sobre a sexualidade, considerou esse comportamento como prostituição.

Entretanto, no mesmo relato, Ricardo Franco de Almeida Serra (1950) informou que os índios consideravam esse comportamento sexual uma estratégia de contato com os europeus. Os Guaná se orgulhavam das relações sexuais das suas mulheres com os portugueses e as tornavam públicas. Já os Guaicuru negavam que as suas mulheres eram pagas por essas relações sexuais. “Faziam sem malícia”, segundo os índios, e o objetivo dessas amizades era “amansar os portugueses”.

## “Viviam das suas vizinhanças”

Para os narradores, os Guaicuru eram convictos da sua superioridade em relação às demais nações indígenas. Acreditavam que as nações guerreiras atuavam por delegação deles. Assim, as incursões que os Kayapó e Bororo faziam contra os portugueses em Mato Grosso, e demais correrias que índios da América Sul impuseram aos portugueses e espanhóis, eram méritos seus, uma vez que eles eram os senhores de todos esses índios doados pelo ser supremo, o pássaro Caracará, que os criou (SERRA, 1850).

O mito de origem dos Guaicurus, transcrito por Ricardo Franco de Almeida Serra, é a referência mais forte na elaboração das representações dos portugueses sobre um povo que se acreditava eleito para governar todas as nações do mundo.

Deus fez os brancos, os negros e demais nações de índios e esqueceu-se dos Uaicuru’s. Quando se deu conta de seu esquecimento deu licença ao pássaro “Caracará” para criar os Uaicuru’s. O “Caracará” comeu uns peixinhos, que fermentados se transformaram em uma ninhada de Uiacuri’s. Há uma variação do mesmo mito que afirma que o “Caracará” pusera um ovo, e chocando esse ovo nasceu um homem. Este Homem desejou propagar-se e viu um buraco no caule de uma frondosa árvore e nele entrou. Algum tempo depois brotou do buraco que o homem tinha entrado um enxame de abelhas e outro de Uaicuruzinhos. Quando Deus viu a perfeição da obra, concedem ao “Caracará” que desse por arma à sua criatura, a lança e o porrete e com elas conquistarem as outras nações e Fazê-las suas cativas, pois sobre todas elas lhe dava domínio e senhorio. (SERRA, 1850: 358)

O narrador insiste no fato de que só os Guaicuru de “origem” acreditavam nessa “pantunha” e os demais não lhe davam crédito. Porém, na continuação do relato o autor não consegue omitir o seu esforço em desqualificar a religiosidade Guaicuru em suas afirmações:

Não têm crença alguma, mas não matam o Caracará, não pelo respeito a esse pai comum, mas por medo de desgraça, porque criam que assim fazendo depois indo para casa cairiam do Cavalo e destroncariam algum membro do corpo. (SERRA, 1850: 358).

Ricardo Franco, apesar do seu esforço, não conseguiu diminuir a força do mito de origem Guaicuru em seu relato. Ele fez uma analogia do mito com a lenda romana sobre uma cabeça que foi encontrada, ainda fresca, quando foram feitas as escavações para alicerces do Capitólio, indicando que os deuses concederam aos romanos o domínio sobre as mais nações do mundo (SERRA, 1850: 390).

Essa comparação dos Guaicurus com os romanos colocou o narrador em uma contradição que não conseguiu escapar. Teve muita dificuldade em esclarecer que a sua comparação não tinha intenção de dizer que os índios tinham as mesmas virtudes dos romanos. Essa contradição na qual entrou obrigou-o a muitas virtudes dos Guaicurus.

A preocupação do narrador era o fato de não serem agricultores e considerarem essa atividade somente digna dos cativos. Segundo ele,

Tudo se opõem ao aldeamento permanente, sendo uma nação errante inimiga da agricultura, e vaidosa despreza a fadiga d'ella. (SERRA, 1850: 348)

Segundo Ricardo Franco (1850), os Guaicurus se locomoviam dentro de seu território com muita frequência. Percorriam grandes distâncias numerosas cavalgadas, atacando os grupos indígenas vizinhos. Por esse motivo, o domínio do cavalo foi fundamental, tanto para os deslocamentos internos quanto para as expedições militares. Segundo os relatos, o rebanho equino dos Guaicurus variava entre seis e oito mil animais, que consumiam muito pasto.

Com incerta morada, trazem nos seus cavalos as suas casas, que consiste em uns grandes taquaroçus que lhes servem de cumeeira, outras menores de esteios, e umas poucas de esteiras, das quais as maiores formam o tecto, e as outras as paredes das suas volantes casas, que armam brevemente com divisões das mesmas esteiras, segundo o número das famílias. (SERRA, 1844: 222)

Também a mobilidade desse povo dentro do seu território era facilitada, devido à otimização de seus poucos pertences e às diferentes utilizações que faziam dos mesmos. Por exemplo, os couros, além de serem utilizados para armar tendas e fazer roupas, serviam como “pelotas”, para atravessar rios. Segundo o narrador, essas travessias eram muito rápidas. Para atravessar velhos e crianças juntavam várias “pelotas” e faziam uma “segura barsa”. Essa técnica dava muita mobilidade aos Guaicuru (SERRA, 1850: 353).

Somente o Rio Paraguai atrapalhava um pouco os deslocamentos desse povo. Entretanto, era uma fonte importante de alimentação. Suas águas forneciam muito peixe e jacaré, que buscavam nas baías e pastos. Acompanhavam a vazante consumindo pescado e alimentando os cavalos. Nos campos caçavam porcos e veados (SERRA, 1844: 221). Quando começavam as cheias, acompanhavam a vazante de volta, isso fazia com se escasseasse a pesca. Passavam, então, a coletar palmitos, a fazer uma farinha do tronco da bocaiuva e armazenar polpa de cocos.

A vassalagem de povos vizinhos para com os Mbayá-Guaicuru é anterior à conquista, uma vez que havia sido observado por Ulrich Schimidel na sua viagem ao Chaco em 1542 (CARNEIRO DA CUNHA, 1992). A adoção do Cavalo pelos Guaicurus permitiu-lhes, contudo, um raio de ação mais amplo e, ante a violência da conquista europeia, uma resistência que outros povos dificilmente poderiam oferecer.

Os rivais à altura dos Guaicurus eram os índios Payaguá, que submetiam os portugueses às mesmas dificuldades “no ano de 1728 mataram no Rio Paraguai

muitos portugueses e índios Paresi, que vinham do sertão” (PRADO, 1795/1839: 41). Nesse episódio, os Payaguá “pilharam objetos de metais e jogaram fora o outro, ou trocaram com os espanhóis por bagatelas” (idem: 42).

Os Payaguá viviam na água e eram muito valentes nas suas canoas e se uniam aos Cavaleiros para cometerem funestas hostilidades aos portugueses e espanhóis. Viviam em harmonia com os espanhóis e mudaram-se posteriormente para as suas terras, abandonando a amizade com os Guaicurus.

As fontes de cativos mais importantes para os Guaicurus eram Guaná, embora o confronto entre as duas nações fosse muito além do fornecimento de cativos. Existia um mecanismo de integração dos Guaná à cultura guaicuru e no confronto iam se integrando à sociedade de seus opressores. A violência contra os Guaná... “fez se recolhessem cativeiros dos seus opressores. arrancando as sobancelhas e pestanas como eles, e enlaçando-se por casamentos” (D’ALLINCOUST, 1857: 363).

Segundo o relato de Ricardo Franco Serra (1844: 223), os Guaná reproduziram a violência que recebiam de seus opressores. Um exemplo é a compra de cativos: “aumentaram a sua população em 600 indivíduos, procriando e comprando *Xamicoco*”.

Para o narrador, os Guaná, diferente dos Guaicurus, poderiam ser aldeados, pois possuíam residência fixa em terras férteis. Viviam em grandes casas, plantavam milho, mandioca e batatas. Teciam bons panos e alguns Paicús (SERRA, 1844: 223).

As informações desses relatos precisam ser sempre relativizadas. Na descrição de Ricardo Franco de Almeida Serra o que percebemos é que o cotidiano em uma aldeia Guaná era marcado por trabalho intenso. E nessa descrição (SERRA, 1844: 224) o leitor é surpreendido pela observação seguinte: “Ainda que pareçam assaz preguiçosos, pescam não só o sustento e vestes, mas também para os Guaicurus, que o como seu cativo a quem dão uma boa porção de alimentos e panos, às vezes com violência. Além de sustentar os Guaicurus, ainda sobra para vender em Coimbra; redes, panos, galinhas, batatas e alguns porcos, tendo ficado mais ricos que *Uaicuru*’s. Nas cheias, os Guaicuru se estabelecem nos terrenos do Guaná para alimentarem-se e os cavalos, enquanto tem os frutos cultivados pelos Guaná, mesmo assim sobra para Guaná venderem em Coimbra”.

Para o pesquisador que já leu outros textos seus, o que torna Ricardo Franco irreconhecível neste relato é a sua esperança de que os Guaicuru viessem a imitar os Guaná. Contradição incompreensível se lida fora do seu contexto. A partir de qual pressuposto o narrador inferiu que o opressor pudesse desejar imitar os seus cativos?

Os Guaná foram apresentados nos relatos como um conjunto de várias “tribos”. Tinham uma população maior que os Guaicurus. Entretanto, sustentavam estes, “

na urgência de ficarem em paz com os seus opressores. Porque os Guaicuru conhecedores da sua superioridade bélica flagelam os Guaná, com guerras de diárias emboscadas, não sobre as suas aldeias que eram cercadas de estacas, mas estragando. suas plantações e espreitando suas roças para matar e cativar Guaná. Esses danos obrigavam os Guaná a pedir paz, dando-lhes “voluntariamente” parte de suas colheitas para pouparem suas vidas. (SERRA, 1844: 224)

Essa passagem do relato de Almeida Serra denota à não submissão passiva dos Guaná aos Guaicuru. Apesar da violência que sofriam e das poucas possibilidades bélicas contra os seus opressores, não deixaram de buscar alternativas de defesa militar contra os Guaicurus. As aldeias cercadas de estacas são um exemplo dessa resistência Guaná à sua situação de cativos.

Os Guaná buscaram também, formas políticas de resistência contra os seus opressores. Segundo Almeida Serra, no ano de 1799 dois Guaná foram a Vila Bela com o Capitão Ayeses Pinto, e outro Guaná para Vila Maria. Os Guaicurus imaginaram que esses foram em busca de outras terras para mudar-se. Depois desse episódio, os Guaicurus mudaram o tratamento dispensado aos Guaná. Passaram a chamá-los de amigos e parentes, convidando-os para as suas festas e mesmo para as suas mesas. Temeram muito perder mulheres, parte de seu sustento e das suas forças militares, uma vez que os Guaná também compunham as expedições bélicas dos Guaicurus. “Isso deixou os Guaná mais conformados, mas os Guaicurus, no entanto, não deixaram de às vezes cometer violências contra os Guaná e os chamar de cativos”, (SERRA, 1844: 223)

Os Guaná viviam separados dos Guaicurus, mas mantinham constantes relações com eles, e alguns passavam para o corpo social dos Guaicurus, como filhos. Esses que passavam a viver entre seus opressores, “assimilavam a sua soberba e passavam a tratar seus antigos parentes como escravos” (SERRA, 1797/1844: 223). Este é caso de capitães que tinha mães Guaná, que quando as recebiam faziam-nas sair da mesa e comer no chão.

Outro povo indígena que chamou a atenção dos narradores, devido à sujeição pelos Guaicuru, foram os *Xamicoco*, descritos como numerosos e bárbaros, porque ainda não tinham sido domados. Viviam nas serras, devendo à aspereza do terreno a sua defesa (D’ALLINCOURT, 1857: 185).

O que é interessante nessa representação é o destaque que os narradores deram ao fato dos Guaicurus tratarem os *Xamicoco* como “bárbaros”, antes de “domá-los”. A mesma opinião dos portugueses sobre os seus opressores, por não terem conseguido dominá-los.

A desqualificação desse povo é radical nas representações portuguesas. “São miseráveis, não plantam, nem tem casa. Dormem em camas e comem uma folha carnosa de arbusto”. Seus alojamentos eram distantes, “faziam muitas guerras aos outros, vendendo alguns prisioneiros que apanham aos *Uaicuru*’s. Com medo dos mesmos se concentravam nos matos do terreno. “Os Guaicuru dão aos *Xamicoco* o mesmo tratamento que davam aos Guaná” (SERRA, 1844: 223).

Em 1801 os *Xamicoco* chamaram os Guaicurus e venderam lhes 200 pessoas entre crianças e adultos, fazendo paz e convidado para fazer guerra a outro Xamacoco. Passaram a ser cativos dos Guaicuru. Estes “com refinada política deixaram alguns dos seus ali casados, o ataque de D. Lázaro de Ribera à Coimbra, que os fez retirar para o lado português, abandonado suas mulheres” (*idem*).

Entre os cativos Guaná e *Xamicoco* há uma semelhança muito destacada pelos relatos. Era a assimilação da identidade do seu opressor. “Os adquiridos pelos Guaicurus eram os mais cruéis inimigos da sua mesma nação” (SERRA, 1844: 223). Os Guaná rejeitavam até as suas mães, fazendo-as comer no chão como os cativos, como já foi referida. Essas informações foram tratadas com relevância pelos narradores.

Além de Guaná e *Xamicoco*, existiam entre os Guaicuru, Bororo, Kayapó, Chiquito ou Cauni. Assim como alguns negros e *caburés* já nascidos entre os Guaicuru. O relato dá destaque para a nação dos Guaxí, antigamente ligados aos Guaicuru, fazendo naquele momento conjunto da sua nação (SERRA, 1844).

Segundo Ricardo Franco de Almeida Serra (1850), poucos eram Guaicuru verdadeiro, integrante da nobreza. Dos 2.600 integrantes dos aldeamentos Guaicuru, no ano de 1797, 600 eram Guaná, aldeados e separados, havendo 500 Guaná entre os Guaicurus, como cativos, e 500 *Xamicoco*. Quanto aos mil indi-

vídus restantes, segundo o narrador talvez 200 fossem *Guaicuru verdadeiros*. Os outros 800 indivíduos eram Bororó, Chiquito, Kayapó, Cuyabá, alguns negros e caburés, bastardos filhos e netos. Todos eles, segundo o relato de Ricardo Franco, eram obrigados a se misturar através do casamento.

O narrador, tomando como referência temporal o momento que estava escrevendo o seu relato, em 1803, afirmou:

há quatro anos havia perto de Coimbra 800 *Uaicuru's* e 600 Guaná e em Miranda mais 800. Atualmente 2600 pessoas adjacentes a Coimbra, porque compraram dos *Xamicoco*, que vivem a ocidente da Bahia Negra 400 crianças e prisioneiros, entre índios sua mesma língua (SERRA, 1845: 206).

Por essa razão a guerra era vital à sobrevivência da sociedade Guaicuru. Os aprisionados em guerra, *Xamicoco*, Bororo, Guaná e outras nações, quando chegavam, foram considerados membros Guaicuru.

Os prisioneiros preenchiam suas perdas em guerra com “a estranha prática de não de deixarem nascer os filhos”, ficando os Guaicuru com um composto de muitas outras nações, formando um corpo unido, “sempre pronto para a guerra e a cativar outros índios” (SERRA, 1845: 210).

## Fronteira humana

Segundo Carvalho (1992), as hostilidades de fronteira entre grupos diferentes faziam parte de um mecanismo de controle territorial muito generalizado no Chaco. As reações indígenas à conquista devem ser entendidas dentro dessa dinâmica, da qual tanto espanhóis quanto portugueses procuraram se aproveitar em benefício próprio.

O ódio dos Guaicurus aos espanhóis era mais forte do que a inimizade com os portugueses. À memória de muitas traições e O avanço castelhano pelo alto Paraguai fez com que, ameaçados tanto pelos espanhóis quanto pelos portugueses, se decidissem por negociar a paz com estes últimos. Para isso dois chefes Guaicurus se dirigiram a Vila Bela da Santíssima Trindade em 1791, Capital da Capitania de Mato Grosso, para audiência e assinatura de tratado de paz com o Governador Caetano Pinto de Miranda Montenegro. Segundo Ricardo Franco de Almeida Serra (1845), esse tratado foi respeitado com rigor pelos Guaicuru.

Os espanhóis não adotaram a política lusa para com os Guaicurus. As expedições militares contra esses continuaram. Em 1796 e nos anos seguintes, “os *Uatedéo*, os *Ejuco*, os *Kadiwéu* e outros grupos se transferiram dos seus antigos pousos junto das colônias espanholas e, especialmente da vizinhança do forte de Bourbon ou Olimpo, para região do forte de Albuquerque, ao passo que aqueles do Rio Mondego se puseram sob a proteção do forte português de Miranda, ambos construídos para defesa contra as supostas ameaças espanholas (BOGGIANI, 1945: 266, apud CARVALHO, 1992: 468).

Os portugueses, por sua vez, reconhecendo que a aliança com os Mbayá lhes seria de grande valia para garantir suas conquistas contra os espanhóis nos domínios de Miranda, Coimbra e Albuquerque, não pouparam esforços para tentar conquistar-lhes a confiança. No século XIX, ainda que Hercules Florence (apud D'ALLINCOURT, 1857) registrasse umas últimas expedições contra os Guaicuru, a política colonial de distribuir “mimos” a esses índios ainda continuava. O relato de Florence informa que um chefe Guaicuru, Tacalaguana, chegou a ser reconhecido como oficial superior do exército pelo governo imperial e era frequentemente presenteado (CARVALHO, 1992: 468).

Ricardo Franco, em um documento para o governo da capitania de Mato

Grosso, dava nota de que nas serras de Albuquerque viviam muitos Guaicuru, que eram indispensáveis para barrar um ataque espanhol aos domínios portugueses. Segundo Ricardo Franco era necessário proteger esses índios dos espanhóis porque estes se esforçaram muito para atraí-los para sua antiga amizade e terras.

A maior preocupação de Ricardo Franco neste documento era a defesa da capitania de Mato Grosso. Ele fez uma descrição detalhada da geografia da fronteira, não deixando de considerar as populações indígenas como parte de uma estratégia, tanto política como militar contra os espanhóis.

Para a defesa militar da Capitania, o narrador citou como estratégicos, “os alagados pestilentos do Guaporé, as altas serras dos Paresi e as numerosas nações indígenas do vale, sendo necessário primeiro domesticá-las e vencê-las” (SERRA, 1850: 380).

Quanto os Guaicuru, o narrador dizia que estes eram:

uma barreira temível entre portugueses e hespanhoes, que dificultava a estes últimos a navegação do Paraguai. Esta barreira consistia nas duas nações de índios: Payagua e Guaykuru, além de outras suas aliadas que o sempre o terror da província de Chiquitos e da Cidade Assumpção; mas hoje os hespanhoes, sabendo ganhar a sua amizade, aplainaram este obstáculo utilíssimo e indispensável aos seus fins, adquirindo nestas duas nações, já reduzidas a sua amizade, guias para os seus meditados projetos. (SERRA, 1850: 389).

Os Guaicurus foram integrados às estratégias militares na fronteira. Ricardo Franco, transcreveu uma informação dos índios sobre a fundação de uma vila em 1777, próximo à fronteira. Nessa vila havia sido edificado um fortim, com artilharia miúda e aproximadamente 400 soldados.

O narrador descreveu a habilidade política dos Guaicurus, que cercados pelos espanhóis e portugueses, procuraram a amizade dos portugueses. Dessa forma, o Forte de Coimbra foi uma barreira para os ataques espanhóis contra os Guaicurus. No entanto, quando os espanhóis propuseram a reconciliação, os índios foram pragmáticos, aceitando-a imediatamente, mas sem abrir mão da amizade dos portugueses (no ano de 1800), o que lhes dava muitas vantagens, fato que foi abominado pelo narrador. Dois anos antes da estada do informante entre os Guaicuru, os índios tentaram mudar-se para o lado espanhol, em sua maioria os *Ejuéos*. Os termos utilizados pelo cronista para definir essa atitude foi “ridícula soberba e vaidade” (SERRA, 1850).

Para evitar esse episódio que seria desastroso para a política de defesa da fronteira dos portugueses, estabeleceu-se a negociação com os Guaicurus tendo como intermediário a filha do Capitão Queimá, D. Catharina. Essa negociação, segundo as fontes consultadas, foi favorável aos portugueses, que retribuíram convidando D. Catharina para vir a Cuiabá receber “mimos”. “A mesma consultou os seus e decidiu que ela não viria, pois era solteira, e poderia haver alguém que a quisesse em casamento em Cuiabá, o que ela não poderia aceitar: por ser uma Dona Principal e filha do importante Capitão Queimá” (idem).

Recebiam pela “amizade” com os portugueses 20 mil cruzados (o texto não informa se por mês ou por ano, mas de qualquer forma deveria tratar-se de uma quantia considerável), além de presentes como vacas, prazos etc. Os espanhóis também ofereciam dinheiro e presentes em troca de informações sobre os portugueses.

À medida em que os contatos foram se intensificando os Guaicurus foram percebendo a importância de sua população no jogo político dos portugueses e espanhóis e avaliando as estratégias políticas dos mesmos dentro dos seus reais objetivos. Com essa compreensão é que, ano de 1801, decidiram transferir parte

da sua população, juntamente com um contingente de seus aliados Guaná, para o lado espanhol.

Em março de 1802, passaram os Guaicuru (Kadiwéu) que viviam no forte de Bourbon (lado espanhol) para próximo do forte de Coimbra, sendo 300 pessoas, com muitos cavalos. Em novembro foram 380 pessoas, com 1200 cavalos (SERRA, 1850).

Essa postura política dos índios preocupou muito os portugueses, fazendo-os se esforçar cada vez mais para manter os mesmos do seu lado e de forma cada vez menos discreta. Os espanhóis, por sua vez, não deixavam de fazer o mesmo esforço.

para atrair os *Uaicuru's* para as suas antigas moradas e tirá-los das possessões portuguesas e assim avançar para o lado português sem embargos. (SERRA, 1850: 391)

Tanto para Portugal quanto para Espanha, manter os índios do seu lado era uma questão de estratégia e quanto mais eles percebiam essa situação mais tiravam proveito. Por exemplo, as “camaradagens” das mulheres Guaicurus ficavam mais dispendiosas para os portugueses à medida em que os índios iam percebendo a fraqueza dos seus oponentes. Os portugueses demonstravam profunda irritação com os índios, rotulando a postura destes como “lisonja e perfídia” (idem).

O narrador reconheceu que a política Guaicuru era uma necessidade para se equilibrarem entre duas nações inimigas, “cuja amizade tem recíproca necessidade; procedimento a que tanto podemos chamá-los; inconstância natural, como precisa prudência (SERRA, 1850: 391).

Em 1826, Luiz D'Allincourt (1857), escreveu a sua reflexão sobre o sistema de defesa que devia ser adotado na fronteira do Paraguai, em consequência da revolta e dos insultos praticados pela nação dos índios Guaicuru.

Era preciso também convencer os índios a mudar a localidade de suas aldeias e que isso lhes convém a suas utilidades e segurança. Era preciso buscar meios para fazer chegar ao conhecimento dos capitães Guaykuru, que o ressentimento do Governo da Província era somente contra o principal deles e que iludindo os mais, foi causa de quebrarem conosco a paz e boa harmonia que eles mesmos procuravam e há tantos anos Juraram solenemente, mas que o mesmo Governo está propenso a uma sólida reconciliação para o sossego recíproco, voltando eles aos seus deveres e que sente amargamente que se tiveram algum motivo de desgosto não se dirigissem a eles para dar providências que julgasse necessária e por vias dos oficiais comandantes na fronteira ou imediatamente, para o que haviam sempre o caminho franco desta sorte semeando a divisão entre aqueles chefes, obteremos os meios mais seguros de chegarmos aos fins que melhor convém às nossas circunstâncias e uma vez que um deles se desligue, não tardarão os outros a imitá-los, por que segundo o meu pensar acho difícil reduzir-los todos ao mesmo tempo; e assim mostrando-nos contra um só, conservamos a nossa dignidade, e damos prazo a estes para que suplicando a nossa amizade, lhes mostremos que generosos, sempre lhe damos a lei. Todo esse procedimento deve ser conduzido de maneira tal, que por eles seja bem compreendido, para que entrem; como deseja, no caminho da razão. (D' ALLINCOURT, 1857: 362)

Não deveriam ser esquecidos também os valentes Guató,

espalhados ao redor dos Guaicuru. Mimar seus principais e estimular sua antipatia aos Guaicuru, estreitando amizade com estes para que sirvam de barreiras naqueles pontos, que navegam os Comboios portugueses. (D' ALLINCOURT, 1857: 362)

Em 1791, os Guaicuru se reconciliaram com os portugueses, indo seus chefes principais até Vila Bela, buscando a paz. Segundo o narrador, “reconheceram-se vassallos de El-Rei, o que tem se repetido, nos primeiros dous mezes deste ano de 1797, já três capitães, um Guaná e dois Guaicuru, vieram prestar paz e home-

nagem e pediram Carta Patente (SERRA, 1844: 222).

Escandalizados do mau tratamento e rigor com que os Espanhóis mataram muitos, deixaram as margens do Paraguai em que vivem próximo a elas, e se mudaram para o rio mondengo, o que já outras vezes anteriormente tinham feito para as Serras de Albuquerque.

Era preciso participar os paraguaios que sua atitude fez com que os Guaicurus voltassem a ser hostis com os portugueses, pela traição praticada pelo comandante do forte de Olimpo, prendendo o Capitão Cabalá,

quando o rogo do mesmo comandante fez o nosso Antonio Peixoto de Azevedo, na boa fé, entrasse no forte e por este modo pensaram os índios que um brasileiro é que tinha entregado o seu chefe principal, que tantos cuidados haviam dado aos paraguaios. (SERRA, 1844: 364)

Nas palavras de Ricardo Franco de Almeida Serra (1844: 365), os paraguaios:

devem sentir muito prazer com a revolta dos Guaicuru, não só por se ver livre dos cuidados que eles causavam, como também por que agora recai sobre nós males semelhantes aos que sofreram os paraguaios, e de que por tantas vezes, nos acusaram, suposto que falsamente, de sermos os agentes, pela compra que fazíamos dos gêneros roubados. Além disso desconfio muito de ser sincero o desejo d'aquella República sobre as relações de amizade e comércio para conosco.

## “Um imenso país devoluto”

“Até o ano de 1775 os *Uaicuru's* e os Payaguá ocupavam um imenso país devoluto” (SERRA, 1850: 381). Esse termo “devoluto” denota a dificuldade desse narrador em considerar a territorialidade Guaicuru.

No mesmo relato, onde Ricardo Franco de Almeida Serra considerou o espaço ocupado pelos Guaicuru como devoluto, afirmou que esse povo dominou a margem oriental do Rio Paraguai, das serras de Albuquerque, limites leste do Pantanal até ao Iguatemy, região que atacavam com frequência regular, e a região do Chaco Paraguai e Boliviano, na margem ocidental do Rio Paraguai. Se impuserem às demais nações indígenas de forma implacável e foram o terror das províncias de Mochos e Chiquitos.

A desconsideração acerca da territorialidade indígena no período colonial pode ser observada a partir do próprio discurso dos portugueses. O relato da memória de um funcionário da coroa portuguesa, Francisco de Lacerda e Almeida, apontou essa possibilidade. Ele descreveu um episódio ocorrido durante uma viagem sua à província de Mochos. O ocorrido em questão foi uma caçada e salga de vacas silvestres, sendo sua carne estendida sobre a canoas e em seguida roubada pelos jacarés. Os viajantes irritavam-se como se esses fossem criminosos “como se aqueles campos os pertencessem, e não estivéssemos nós tão culpados como eles” (LACERDA e ALMEIDA, 1874: 110). O narrador, ao ironizar os castelhanos, questionava também a colonização lusitana, embora não fosse essa a sua intenção, e demonstrou a contradição da mentalidade lusitana frente à expropriação dos territórios indígenas.

A dificuldade em descrever as sociedades indígenas dessa região central da América do Sul advém do modelo ideal de sociedade indígena para os portugueses, os Guarani. Esse povo, segundo Monteiro (1994), nos séculos XVI, XVII e XVIII, era a referência de predadores de índios e missionários, devido à sua regra de residência em aldeias fixas e prática da agricultura, que guardava semelhanças com a europeia. As nações indígenas que não tivessem semelhança com

esse modelo eram consideradas muito atrasadas pelos colonizadores. Como os Guaicuru não se enquadravam nesse modelo, era desconsiderados como sociedade. Nesse caso, não possuía um território, se definirmos o conceito de “território” como a inter-relação entre o espaço e as sociedade (MALDI, 1997: 187).

No final do século XVII, esse povo se deslocou do Chaco para as barrancas do Rio Paraguai. Era

o povo mais extensamente distribuído na parte meridional e central do Chaco. Compreendiam os Abipón, Mocovi, Toba, Pilagá, Payaguá e os Mbaya. Os Mbaya ocupavam o território mais setentrional e, em 1767, se achavam divididos em Apacachodegodegi, Lichadotegodi, Eyibegodegi e Gotogegodegi, na margem oriental do Paraguai; Guetiadegodi e Cadiguegodi ainda na margem ocidental do Grande Chaco. (CARVALHO, 1992: 462)

Segundo Denise Maldí (1997: 194), “em 1632, os bandeirantes atacaram a Província do Itatim”. “Seguiram-se novos ataques em 1638, 1639” e em 1647 e 1648 sofreram um violento ataque paulista. “Esta última e definitiva destruição do Itatim tornaria este território Segundo John Manuel Monteiro (1994), as missões do Itatim se localizavam ao longo das margens do Rio Paraguai, exclusivamente indígena ocupado pelos Mbaya-Guaicuru e os Payaguá, vindos do Chaco e que por muitos anos, seriam irredutíveis. Esses povos, pela sua resistência ao colonizador, formaram uma fronteira à expansão Ibérica no Chaco. O historiador Uacury Ribeiro de Assis Bastos (1978) chegou a considerar a existência da “terra mbaiana” como uma fronteira que bloqueou a expansão dos colonos de Assunção, ocasionando um recuo na própria colonização”

As incursões dos colonizadores espanhóis no Chaco ocorriam desde o século XVI, assim como os contatos com os Guaicurus. “Entre 1521 e 1526, Aleixo Garcia atravessou o Chaco Boreal, atingindo os contrafortes andinos” (CARVALHO, 1992: 461). Essas incursões para o centro da América do Sul foram concomitantes à Conquista do México iniciada em 1519 (Hernan Cortez) e à conquista dos Andes por Francisco Pizarro (1521). Antes inclusive dos portugueses começaram a ocupar definitivamente o litoral da América do Sul, e quase trezentos anos antes da sua ocupação do Pantanal e adjacência, que só aconteceu de fato no século XVII.

Os espanhóis em suas incursões pelo Chaco foram fundando feitorias e cidades, como é o caso de Assunção, Santa Cruz de la Sierra em 1548, por Nuflo de Chavez. “Em 1542, Domingo Martinez de Irala, chegou ao forte de Assunção, também a partir do litoral catarinense, Nuñes Cabeza de Vaca, com o propósito de pacificar os índios Agaces e de organizar uma expedição contra os Guaicuru, enviou Martinez de Irala para a região dos Xaraiés, enquanto ele próprio se dirigiu para oeste, retornando, no entanto, devido às dificuldades encontradas” (CARVALHO, 1992). “Mais tarde, Nuflo de Chavez efetuou duas outras expedições, uma na região habitada pelos Guaicuru e, a outra subindo o Pilcomayo” (CARVALHO, 1992: 460-1).

Essas incursões não passaram de roteiros para se chegar às riquezas dos Andes. Somente no final do século XVI os espanhóis ocuparam sistematicamente as regiões periféricas do Chaco. Essas expedições tinham o objetivo de pacificar os índios para abrir um caminho para o Peru, mas foram frustradas. No entanto, não deixaram de exercer violentas pressões sobre os povos da região, reduzindo algumas etnias e diminuindo outras em população.

Em 1750, o tratado de Madrid garantiu aos portugueses praticamente todas as terras que haviam conquistado causando graves problemas para os jesuítas que, além disso, foram logo expulsos da América.

Os jesuítas, também, não foram bem-sucedidos no Chaco, e uma vez que a maioria dos povos indígenas era de caçadores e resistia à ideia do aldeamento permanente, como eles faziam. Só tiveram sucesso quando as violências dos colonos aumentaram e os índios viram nos aldeamentos a segurança, criando na região um verdadeiro estado jesuítico. No entanto, os índios não aceitaram o aldeamento sem antes negociar. Uma das exigências foram a dotação de gado, vacum e cavalos, para se aldearem (idem). Depois que os jesuítas foram expulsos, os franciscanos assumiram as missões, mas a maioria absoluta das missões fracassou.

Foi só depois da expulsão dos jesuítas que se conseguiu iniciarem a catequese entre os Guaicuru. Em 1760, o padre Sanchez Labrador fundou a missão de Nostra Señora de Belén. O jesuíta Francisco Mendez missionou no Itapucu, entre os Lichagotegodi.

## No meio do caminho tinha uma pedra

Até 1725, os Guaicurus eram desconhecidos, em função dos Payaguá, que eram o terror do rio Paraguai. Estes foram derrotados em 1734, morrendo seiscentos deles e sendo escravizados 266, por uma expedição paulista, à qual se juntou um contingente Bororo, chefiado por Antônio Pires de Campos, que se tornou seu chefe (CARVALHO, 1992: 466).

Depois da segunda metade do século XVIII, “a resistência payaguá começou a diminuir, tornando-se chefe dos Payaguá, Epilig Iyegí, o filho de um cacique Guaicuru com uma índia Payaguá, a qual o educou em Assunção onde foi batizado com o nome de Lorenzo” (idem). Os Payaguá perderam o controle do Chaco para os Guaicuru definitivamente e sua população quase foi exterminada. Segundo Guido Boggiani, no Governo de Francia, no fim do século XIX, restavam apenas 50 Payaguá no Paraguai.

Mas o fim do domínio payaguá nas margens do Rio Paraguai não foi o fim do terror dos portugueses. Segundo Ricardo Franco, os Guaicuru passaram a praticar muitas

mortandades em portugueses e espanhóis sem que jamais fossem domados (...). Fazem longas jornadas para devastarem os terrenos e povos que os cercam, com cavalos (...), animais que acostumados a grande ligeireza, criam compram aos espanhóis a troco de fortes, grossas e bem tecidas mantas de algodão, que fabricam, furtando-lhes enfim, por liquidação de contas, quanto podem. (SERRA, 1844: 221)

No fim do século XVII, os Guaicuru começaram a se fixar definitivamente na margem esquerda do rio Paraguai (CARVALHO, 1992: 466). Dominaram a bacia deste rio, da foz do Coxim no Taquari até o Iguatemi, onde esses cavaleiros faziam suas correrias.

Ao passar desse limite, as monções entravam em território Guaicuru, ficando expostas aos ataques fulminantes desses índios e só tendo um mínimo de segurança depois que o governo da Capitania de Mato Grosso firmou um acordo de amizade com os Guaicuru, no ano de 1791, em Vila Bela. Entretanto, esse acordo não significou a paz definitiva para as monções. Os Guaicuru continuaram a atacá-las assim como as fazendas no Pantanal. Esses ataques preocupavam muito a autoridades da Capitania, fato confirmado por Hercules Florence (CARVALHO, 1992), que informavam sobre uma expedição saída de Cuiabá para dar combate aos índios-cavaleiros.

Segundo o relato de Florence, os Mbayá Guaicuru, em meados do século XIX, momento que esse viajante esteve em Mato Grosso, contavam com 4 mil

homens em armas. Esse exército Guaicuru, a as de não portar armas de fogo, ainda era suficiente para intimidar os colonos, se considerarmos que esse número de Guaicuru em armas era quase a população branca da capitania de Mato Grosso, que segundo Ricardo Franco, em 1800, somava 4.242 pessoas.

Nos campos abertos, um ataque dos cavaleiros Guaicuru era o desastre mais temido pelos bandeirantes.

Montado sem sela, agarrando-se à crina do animal, o corpo inclinado para o lado a fim de não constituir alvo fácil, os índios cavaleiros avançam em formação cerrada, munidos de boleadora e lança. Por isso mesmo, tribos indígenas agricultoras, mais indefesas, passaram a aceitar a proteção de grupos equestres, cuja grande mobilidade lhes permitia, além disso, intermediar o escambo de produtos entre os europeus e os indígenas, e entre culturas indígenas diferentes. (D'ALLINCOURT, 1857: 467)

Rodrigues do Prado descreveu as tentativas dos Guaicurus de se aproximar dos portugueses para estabelecer a paz. Os portugueses aceitaram negociar com os Guaicuru, mas com muita cautela. Segundo o narrador, os índios se mostraram cumpridores dos compromissos assumidos com os portugueses.

O mesmo narrador descreveu um princípio de revolta dos soldados contra o comandante do presídio de Coimbra, por ter este ido armado ao encontro dos Guaicuru que vinham para uma negociação de paz. Os soldados alegaram que esta atitude do comandante poderia ter espantado os índios. Esse fato mostra que a paz com os Guaicuru era uma necessidade imediata para os soldados, uma vez que o presídio também era atacado. O que complicou muito foi o fato dos Guaicuru, nesse encontro, terem armado uma emboscada e assassinado os militares do presídio. Apesar dessa baixa que os índios promoveram entre os portugueses, os narradores garante que eles continuaram dispostos a negociar a paz com estes índios, “tratando-os como autoridades importantes” (PRADO, 1839: 49-52).

A expectativa do narrador era de que o acordo que os Guaicurus viessem a assinar em Vila Bela fosse a salvação de Coimbra e significaria um pouco de sossego para todos que viviam no presídio.

Si me é permitido patentear meus sentimentos, direi que desejo que esta aliança seja permanente para glória de Deus, serviço de Sua Majestade e Sossego dos moradores de São Paulo e da Villa de Cuyabá. (PRADO, 1839: 57)

A nova estratégia política dos Guaicurus não significou que eles estivessem fracos militarmente. A descrição sobre a expectativa dos soldados do Forte de Coimbra é muito elucidativa.

Coimbra antes da Paz com os *Uaicuru's* era um verdadeiro desterro, confinada a sua guarnição ao recinto da sua estacada, na ponta de um morro estéril e cheio de penedos; onde se não Pescava, nem caçava, senão debaixo da vigia de homens armados. Assim mesmo os *Uaicuru's* espreitavam e de emboscada, cometeram algumas mortes logo que achavam ocasião é descuido. Nas noites escuras algumas vezes atacavam as sentinelas nas guaritas, enfim sempre tinham a guarnição em armas, e todos estes incómodos desapareceram com a paz e a amizade com estes índios: depois disso houve em Coimbra uma horta, vacas, pesca, galinhas e cavalos, eles nos venderam panelas, potes, couro e outros objetos que antes vinham de Cuiabá. (SERRA, 1850: 391)

Luiz D' Allincourt (1857), ao descrever o modo de guerra dos Guaicuru, não economizou ênfase. Faziam a guerra de modo lento, atraído, devastador

e rápido no ataque, porque o executam contando seguros e com bom êxito; esse modo, porém é para nós assaz mortificante e a experiência do passado confirma esta verdade. Desde 1725, nos fizeram estes índios estragos lamentáveis, chegando até as vizinhanças desta cidade; e apesar das expedições dispendiosas que, por vezes mandamos contra eles, e da fundação do presídio de Coimbra, mesmo a vista dele nos as-

sassinaram 45 homens, e nos traziam em contínuo desassossego. Estas razões poderosas obrigaram o Governo da Província a buscar os meios mais eficazes para atraí-los à nossa amizade, e só desde o ano de 1791, em que isto se conseguiu, por um tratado feito e executado com grande pompa e solenidade, com os principais Capitães Guaicuru, na Capital da Capitania, e pudemos respirar. Até os funestos e tristíssimos sucessos da presente época, que nos patenteiam o perigo eminente que estão sujeitos os nossos estabelecimentos do Paraguay, Mondengo e Camapuã. (D'ALLINCOURT, 1857: 360).

Segundo Luiz D' Allincourt (1857), era preciso proteger a fronteira dos “bárbaros”. Porém, tomar posição ofensiva era impossível; portanto, era necessário proteger a fronteira por métodos mais políticos que guerreiros.

Tratem-se com melhor fé e urbanidade os índios Guaicuru das diversas “tribos” e aldeias, e os Guaxi, que tiveram permanecido no nosso partido, mimoseando os seus principais chefes, e louvando-se sua constância e fidelidade à amizade, e bom agasalho que nos devem desafiando-se também, por este modo a emulação nos índio, que se tiverem voltado contra nós abraçando o partido dos Guaicuru. (D'ALLINCOURT, 1857: 361)

Aconselhou que fossem dados objetos de luxo para os índios para que se acostumassem a eles e fossem trocar sua produção por esses objetos e assim arraigarem-se aos seus sítios.

Procurem-se persuadir por todos os meios e maneiras aos Guaná das à abandonadas, que devem tornar a ellas e a nossa amizade, fazendo-lhes lembranças do que já sofreram da má fé e orgulho dos Guaicuru e dos motivos por que se não devem fiar neles, e cair na nossa indignação. (D'ALLINCOURT, 1857: 362)

## Jeová e o “Caracará”

A religiosidade era a referência de “leitura de mundo” mais marcante dos personagens, autores dos relatos que estou utilizando neste trabalho. Suas observações a explicitam de forma radical nas representações sobre o povo Guaicuru. As passagens dos relatos que tratam desse tema são marcadas por etnocentrismo radical e por essa razão são descrições contraditórias.

O relato mais etnocêntrico é de Ricardo Franco de Almeida Serra (1850), que afirmou que os Guaicurus não tinham religião, embora no mesmo relato comparasse a religiosidade dos índios à dos egípcios. Temos que considerar que as religiosidades africanas e asiáticas o consideradas manifestações demoníacas pela Igreja Católica medieval, posição que foi radicalizada com a Inquisição. Mas o que destaque aqui é a contradição na observação do narrador, que não encontrando um vocábulo da sua cultura para expressar a sua opinião, faz comparações que negam o que realmente quer expressar. Além de afirmar a inexistência religiosidade dos índios e compará-la à religiosidade egípcio desqualifica as suas lideranças religiosas, chamando-os de “embusteiros”. A negação da divindade cristã, pelos índios, indignou o narrador.

Quando ouvem sobre o Deus Cristão, Deus único que devemos amar e adorar, cuja lei segue os portugueses e hespanhoes; os índios respondem: e quem viu isso? Quando falamos dos mistérios de Redempção e que tudo foi visto, por homens santos e revelados a outros, os quais o escreveram e ensinaram aos outros homens, com mil milagres e no meio de muitos mistérios a tudo respondem com a mesma dúvida: e por que não foram chamados os *Uaicuru's* para verem estas maravilhas? Olhando para tudo como um conto divertido a que não dão crédito algum. (SERRA, 1850: 952)

Segundo os relatos, os índios conheciam bem a religião cristã, em função da convivência com os espanhóis, portugueses índios cristianizados e negros, não especificado a origem e a profissão dos brancos que vivem entre eles. Os índios

eram das missões de Chiquitos e do Paraná. E os negros e bastardos eram furtados nos estabelecimentos espanhóis.

Um fato que deixou os narradores apreensivos foi a assimilação da religião Guaicuru pelos que vivem entre. Os relatos sugerem que isso era resultado da dominação. Mas os mesmos deram pistas que essa não é a única explicação, o que tenta minimizar, sem sucesso Segundo os moradores, os que convivem com os Guaicuru eram diferentes confundem com as suas primeiras ideias (SERRA, 1850: 360). Ricardo Franco enfatizou que esses deveriam ser os primeiros a ser apartados dos Guaicuru.

Porque facilmente passam a praticar a religião dos seus dominadores. Basta um desses embusteiros para por em confusão e fazer a maior mudança entre esses supersticiosos.

Segundo Ricardo Franco havia entre os cativos dos Guaicurus negros, bastardos e alguns índios que conheciam bem a religião católica. Esses já praticavam o catolicismo e tinham sido batizados Mesmo depois de ter transcorrido muito tempo esses cativos ainda sabiam algumas orações. Mas para o desespero do narrador, apenas dois queriam voltar para o cristianismo.

Outra questão a ser considerada era a presença dos portugueses que estavam trabalhando para convencê-los a voltar para o catolicismo. Se a aceitação da religião Guaicuru se desse somente pela violência, os seus cativos teriam aproveitado a oportunidade para abandoná-la.

Ricardo Franco enfatizou a necessidade de ser extenso sobre o assunto, com outros objetivos, mas é com a mesma curiosidade é que transcrevo os seus exemplos. Essas descrições são longas e narram a conversão de bastardos, negros e índios de outras nações para a religião Guaicuru, abandonando a religião cristã.

Há entre os Guaicuru uma negra filha da Bahia de quase 80 anos e um negro de Cuyabá que terá 60 anos; estes dois indivíduos sabem algumas orações e vêm várias vezes a Coimbra; e ao chamá-los outra vez, ao grêmio da Igreja e arrancá-los dos costumes e poder de seus senhores: entre os quais, por fim lhes dizemos que podem guardar os mandamentos, rezar, e quando chegam a este presídio se confessam, ouve missa, porque o caminho que segue não é do céu, mas sim do inferno, e a que tudo respondem com a mesma interrogação: *Como Sabem?!? Quem viu isso?!* (SERRA, 1850: 360)

### Sobre a negra Martha, filha da intérprete Victoria:

Entre os *Uatade-os* vive uma preta chamada Martha, filha da intérprete Victoria, a qual nem os rogos da mãe, nem promessas dos portugueses podem tirar do centro e costumes dos *Uaicuru's*; tenho lhe que case com algum dos pedestres de quem é apaixonada; que fique n'este presídio, onde será estimada, como sua mãe, e a todas as instâncias responde que se quer lograr da sua mocidade, e que quando for velha se resolverá. (idem)

### Na sequência, Ricardo Franco relatou o exemplo de um Guaná:

Um Guaná chamado Joaquim foi do Cuiabá com o comerciante Bento Pires a São Paulo, onde se batizou, e dali a cidade do Rio de Janeiro, e voltando desta longa viagem para Cuiabá, meses depois apareceu em Coimbra calçado e bem vestido; jantou comigo; e daí a duas horas me veio ver muito contente, nu, embrulhado no seu pano, sem pestanas e sobrancelhas [raspar as sobrancelhas era um padrão de beleza física dos Guaykuru, untado de urucu e jenipapo, com uma mulher e tudo que aqui achou, com quem naquele instante casaram, sendo este Guaná um dos mais opostos aos nossos costumes. Outro Guaná chamado Joaquim Manuel, a quem o escrivão da Real fazenda Francisco da Costa estima, e batizará com pompa na Vila de Cuiabá: depois de bastante tempo, apareceu também em Coimbra bem-vestido, e no mesmo dia fez as mesmas mudanças que o outro. (idem: 361)

O relato de Ricardo Franco não conseguiu deixar escapar alguma positividade quanto aos índios. “Eles têm claro discernimento; são talvez os índios mais polidos, espertos e penetrantes do Brasil” (idem: 362). Por essa razão, segundo o narrador, os cristãos nada conseguiam dos Guaicuru em termos de religião, apesar de serem batizados ostensivamente e viverem com alguns cristãos (pais) no lado português e no lado espanhol.

A única possibilidade de conversão de um Guaicuru para o catolicismo era o casamento das mulheres índias com homens portugueses. Estas aceitavam a religião cristã para viver com seus maridos.

Mesmo com a impossibilidade de evangelizar os Guaicuru, o narrador não deixou de procurar elementos na cultura religiosa dos índios que guardassem algumas semelhanças com o cristianismo. Essas passagens do relato apresentam detalhes que possibilitam uma importante visualização das representações dos portugueses sobre esse povo.

A comparação da religiosidade dos índios com a cristã tomou como referência a crença desse povo no pássaro chamado “caracará”. No mito de origem, ele é o criador dos Guaicurus. O narrador considerou essa crença como um estágio primitivo de religiosidade. Sendo assim, o conhecimento da fé católica poderia levá-los a adorar a divindade cristã, Jeová,

Outro elemento da cultura religiosa comparada à cristã foi a crença dos índios na vida após a morte e em um espírito maligno que denominavam “Nianigugico”. O relato destaca as semelhanças desses aspectos da religião Guaicuru com a doutrina cristã, considerando-os como “sementes de civilização”.

Nos relatos são descritos minuciosamente os cemitérios. Esses foram lidos a partir dos códigos culturais do narrador:

eram privativos de cada família, sendo muito respeitado, fechado com estacas, coberto com esteiras, e todos os anos os visitam e consertam; outros penduram alguns panos, armas e ornatos do falecido, e com ele costumam enterrar um cavalo, e um Captivo, para servirem na outra vida a seu senhor. (...) A leitura cristã dos funerais e cemitérios Guaicuru persiste na narração do esforço de um militar em salvar uma criança cativa de ser enterrada com seu senhor e enfatiza que esse costume já estava sendo abandonado. (SERRA, 1850: 360).

Essa informação demonstra o confronto das duas culturas. B, nesse confronto percebemos a força das representações religiosas cristãs que, mesmo diante de uma cultura convicta da sua superioridade, E sobrepôs, e o resultado foi a resignificação de um importante ritual religioso Guaicuru.

Outra presença nos relatos é a comparação da religião Guaicuru com a religiosidade egípcia, como já referido. Nessas descrições percebem-se os desentros das leituras de elementos culturais fora do seu contexto. Segundo Sahlins (1994) isso acontece sempre que culturas diferentes se encontram.

Nessa comparação, Ricardo Franco não deixou de instrumentalizar os seus conhecimentos da História Clássica para ler os funerais Guaicuru. Os faraós e nobres egípcios enterravam junto com o cadáver os pertences do falecido para que o mesmo pudesse servir-se deles na outra vida.

O narrador utilizou-se de sua “bagagem cultural” para ler o mundo dos Guaicuru (ALMEIDA, 1998), procedendo a uma recontextualização de elementos da sua cultura na relação com a alteridade. Seu objetivo ao enfatizar o cuidado que os índios tinham com os seus mortos era aventar a possibilidade destes serem transformados em cristãos, a partir dessas “sementes de civilização”.

A crença na vida depois da morte provocou a sensibilidade religiosa do narrador. Destacou que todos os índios contavam que os seus parentes apareciam a

eles depois que morriam e seus capitães ficavam passeando pelo céu, montados em seus belos cavalos e vendo coisas muito bonitas. Os “padres”, os chefes espirituais dos índios, diziam que só a eles era permitido vê-los e conversar para receber instruções sobre perigos que a aldeia estivesse sofrendo.

Todos os relatos transitam do extremo da negação da religiosidade Guaicuru para a comparação com o cristianismo. Francisco Rodrigues do Prado (1839: 37) relatou o lamento pela morte de um Guaicuru e sua descrição é de um preconceito taxativo: “o que bem mostra ser o uso das carpideiras geral entre os povos incultos”. Quando o narrador se refere ao uso das carpideiras como característica da cultura de povos incultos, no caso os Guaicuru, ele está deixando de olhar-se no espelho, se considerarmos as cerimônias fúnebres dos nobres portugueses. Estas eram caracterizadas pelos lamentos rituais. Joaquim da Costa Siqueira (1898), ao descrever a vida urbana em Cuiabá no século XVIII, cita lamentos rituais por mortes na realeza lusitana.

Os narradores tentaram de todas as formas negar a religiosidade guaicuru. Como isso era impossível, destacaram-na somente quando a mesma estava absurdamente explícita no cotidiano e nos elementos da cultura material, como no caso dos funerais e cemitérios. Exemplos desse esforço para desqualificar a religiosidade guaicuru são os relatos das festas, que em todas as informações tinham o seu caráter religioso desqualificado. Segundo o relato de Ricardo Franco de Almeida Serra: “em Julho ocorria a festa das pleyadas ou sete estrela, é uma das principais festas, não porque lhe atribuem algum culto religioso, mas porque é quando principia a ficar sazonado o fruto do bocuobo” (SERRA, 1872: 354). Também quando floresciam certas árvores faziam outras festas e diziam que **“naquele tempo se não negam as suas mulheres aos seus rogos”**<sup>6</sup>.

### “Bacanaes encontrados”

A última frase, em negrito, do parágrafo anterior destaca as representações portuguesas sobre a religiosidade e a sexualidade da cultura Guaicuru. A matriz mental é a mesma: a doutrina católica. As práticas sexuais Guaicuru foram demonizadas, sendo os índios descritos como seres lascivos e libidinosos, ocupados diuturnamente em seus “*bacanaes*”. A possibilidade de relativização a partir dos relatos é muito pequena. Somente uma das passagens de Francisco Rodrigues do Prado (1839) é exceção.

Os narradores demonstraram grande preocupação com os casamentos. No relato de Ricardo Franco, as descrições dos casamentos são extensas. Sua preocupação residia em encontrar uma forma de aldear os Guaicurus e torná-los agricultores. O resultado dessa preocupação é um relato minucioso das organizações familiares.

No casamento, o homem deixava a sua casa e mudava para a *tolda* da família da esposa e se fosse nobre também deixava os seus cavalos. Esses casamentos duravam muito pouco e os antigos parceiros voltavam para as suas famílias. Os homens esqueciam as suas mulheres. Isso não ocorria quando o casamento tivesse gerado filhos. A mulher passava a ser tratada como ex-esposa. O narrador observa “que por isso não se constituía união de bens” (SERRA, 1850: 355). O que mostra a leitura da alteridade a partir de seus códigos culturais: “Os casamentos que mais de desfaziam, segundo o narrador, eram aqueles que ocorriam entre pessoas que não viviam na aldeia. Quando o marido partia para visitar a “tolda” da sua família dificilmente voltava para a esposa”.

<sup>6</sup> Convite para fazer sexo.

Quanto à possibilidade de casamento com cativos, isso só era possível se esse pertencesse a uma das nações importantes, aliadas dos Guaicuru. Ainda assim, era a mulher que deixava a sua casa e ia viver com a família do marido. Quando o casamento se desfazia, a mulher, voltava à “tolda” da sua família.

Os filhos nascidos desses casamentos eram muito raros, pois o aborto era muito comum e a gravidez de casamento desfeito era interrompida. Essa situação era potencializada pela interpretação cultural de que quando a mulher estava grávida ou amamentando o marido deveria se afastar da mesma. Acreditava-se que a criança ficaria muito doente ou morreria caso o pai tivesse relações sexuais com a mãe. Nesse período, o homem se casava com outra mulher. Entretanto, o contato sexual com outros homens não traria prejuízo à saúde da criança.

Quando existia afeição da mulher pelo parceiro, procurava-se evitar que o mesmo se afastasse dela, optando pelo aborto, quando ocorria a gravidez. Segundo o narrador, a maioria das mulheres realizava até dois abortos por ano, “fazendo-se parecer mais velhas do que realmente são e estéreis depois dos 30 anos, momento em que realmente querem conceber” (idem: 358).

O aborto também era muito praticado pelas mulheres pelo seu prazer em acompanhar os seus maridos nas expedições militares. Segundo Ricardo Franco (1850), as mulheres que acompanhavam os maridos praticavam o aborto por motivos libidinosos, tendo seus filhos depois dos 40 anos, na maioria das vezes apenas um. Para não destruir o grupo, adotavam os filhos e os pais capturados em guerra.

A suma indiferença com que olham para os mais visíveis sentimentos e princípio da religião e da lei natural... a crueldade com que aniquilam a sua mesma raça, incompatível com o extremo mimo e amor com que tratam e criam algumas crianças que compram e furtam às nações vizinhas e maiormente os próprios filhos que raramente deixam nascer de suas mulheres. (SERRA, 1844: 205)

As crianças eram adotadas como filhos, outras vinham a casar-se com seus senhores e, em poucos anos, se tornavam membros de um mesmo todo, ainda que sempre com o nome de cativo (idem: 206).

É um impropério ultrajar esses cativos quando não tem filhos e netos estes podem chegar ao posto de Capitão. Quem tem filho legítimo, são chamados de ‘Côte’, mas esses não passam de 20 indivíduos.

A contradição nessa situação é que era vantajoso para a mulher ter filhos, pois o homem não mais perdia o vínculo com ela. Mesmo no caso de casar-se com outra mulher, a mãe de seu filho continuava na sua companhia como uma “mordoma” da casa. Entretanto, tinha uma desvantagem em relação aos homens. Depois do nascimento do filho, no caso de continuar na companhia do marido, ficavam impedidas de procurar outro companheiro (SERRA, 1850).

Um exemplo da posição de inferioridade da mulher guaicuru está na informação de Francisco Rodrigues do Prado (1839: 25-57) sobre o casamento de mulheres Guaicuru com portugueses. O relato informa que essas mulheres apanhavam de seus maridos a para seus parentes, julgando esse tratamento inaceitável. Mas sua parentela não se sentia ofendida com essa atitude dos homens portugueses.

A prática do aborto dificultava o aumento da população. Segundo os relatos, esse costume já tinha chegado aos *Uatade-os* e aos *Ejué-os* e, no momento das visitas do narrador, estava sendo assimilada pelos Guaná (SERRA, 1850). À preocupação era de que a prática do aborto dificultava o aldeamento permanente, pois as mulheres ficavam livres para acompanhar os seus maridos e dessa

forma dificultava a fixação de residência e a prática da agricultura.

Esse exemplo coloca a questão da generalização das informações dos narradores para todos os subgrupos Mbayá e até aos seus cativos, como no caso dos Guaná, referente à prática do aborto. Segundo Darcy Ribeiro (1979), essa generalização é permitida uma vez que os narradores são unânimes em afirmar a unidade cultural Mbayá. No caso do subgrupo que o autor estudou os Kadiwéu, nenhuns dos narradores o conheceram, mas mesmo assim utilizou das suas informações para contextualizar os Kadiwéu no século XVIII Eua sustentar a sua argumentação, cita o missionário Sanches Labrador: “las parcialidades de una y otra orilla hablan el mismo idioma, están emparentadas e tienen unos mismos ritos y costumbres. Por esto todos se llamam Eyguayeguis y hermanos” (RIBEIRO, 1979: 26-7).

O problema das informações sobre o casamento Guaicuru não está na generalização. No caso do relato de Ricardo Franco, suas informações são contaminadas pelo seu ponto de vista religioso. Esse aspecto das representações do narrador surge na sua preocupação com as dissoluções dos casamentos. Para Ricardo Franco, a fidelidade conjugal, inexistia. “Mulheres e homens são comuns uns aos outros sexualmente” (SERRA, 1850: 356).

Em comparação com outro relato, o de Francisco Rodrigues do Prado, ele destoa de forma extrema de Ricardo Franco. No recorte de seu texto, que apresento abaixo, há uma negação do comportamento libidinoso que quis fazer crer o primeiro narrador.

No mister da coxinha são ocupados os dous sexos igualmente: outras vezes os maridos fazem às mulheres os mesmos serviços. São fiéis e verdadeiros nos seus contratos. (PRADO, 1839: 33)

A frase é ratificada por outras informações do narrador que enfatizam o companheirismo e o carinho que marcavam as relações afetivas na sociedade Guaicuru, destacando que o casamento não era uma “camisa de força”, como na cultura lusa, mas raramente eram desfeitos (idem: 31), informação radicalmente oposta à de Ricardo Franco.

Os Guaicuru são livres para se separarem, mas isso raramente ocorre... parece que os domina o sentimento de que um vincula, ao que acompanha a inclinação, e que gosto faz agradável, deve ser indissolúvel. (idem)

E garante que as relações dos casais eram marcadas pelo carinho. Cita um caso de amor à moda romântica, em que a moça morre de melancolia quando o amado a deixa.

Ricardo Franco (1850), ao contrário de Rodrigues do Prado (1839), deu destaque aos relacionamentos afetivos das mulheres nobres. Elas tinham, segundo o narrador, um ou dois “*Chichisbêos*”, que sempre andavam e dormiam seu lado, dos quais os maridos não tinham ciúmes. Diziam que era para a sua guarda e vigia, sendo algum destes “*chibantes*” os que se casavam com elas quando os maridos faziam os mesmo com outras mulheres. As ex-esposas não eram impedidas de se casarem novamente, mas quando isso não ocorria ficavam “afeiçoadas”, o que acontecia todas as vezes que se encontravam.

Segundo os relatos, esses encontros aconteciam no fim das festas. Os ex-parceiros matrimoniais se encontravam e “se davam uns aos outros no primeiro rogo. Procuravam os matos e beira de rios para esses ‘*bacanaes encontros*’” (SERRA, 1850: 356).

<sup>7</sup> Dispostas a ter relações sexuais com os antigos parceiros.

Quando algum índio quer lograr uma rapariga casa com ela por oito dias, larga e volta para a mulher antecedente, com o sem consentimento, da qual faz ele esse embusteiro contracto, já se sabe que a mulher se paga com a usura deste consentimento que deu.

Em relação às práticas homossexuais, o relato de Ricardo Franco expressa com maior força a sua visão demonizadora dos índios.

Tudo quanto o espírito da luxúria sugeria de libidinoso e depravado a malícia dos homens praticam estes índios; Entre os *Uaicuru's* e *Xamicoco* há, ainda que poucos, alguns homens a que estimam e são estimados a que chamam '*Cudinhos*', os quais lhes servem como de mulheres, principalmente nas suas longas digressões. Estes *Cudinhos* ou 'nefandos' demônios, vestem-se e se enfeitam como as mulheres, fallam como ellas, fazem só os mesmos trabalhos que elas, têm maridos que zelam muito, e tem constantemente nos braços, prezam muito que os homens o namorem, e uma vez cada mez affectam o ridículo fingimento de se suporem menstruadas, não comendo como as mulheres naquela ocasião nem peixe nem carne, mas sim algum fructo e palmito; indo todos os dias como ellas praticam ao rio como cuja para se lavarem, ao suposto tanque da sua jalata. (idem: 357)

Francisco Rodrigues do Prado (1839) confirmou o tais práticas entre os Guaicuru, dando detalhes parecidos aos de Ricardo Franco.

### “Sementes de Civilização”

Montenegro (1845), o Governador e Capitão-General da Capitania de Mato Grosso, em resposta a um parecer de Ricardo Franco sobre os Guaicuru, afirma ter lido com muito gosto o texto do remetente, Diz ter compreendido a demora de dois anos e oito meses para a redação do parecer, justificado pela doença do remetente, embaraços da guerra com os espanhóis e a lida com os índios.

Montenegro considerou os índios muito inoportunos. Mas não concordou inteiramente com Ricardo Franco sobre a impossibilidade de aldeá-los. Para o narrador, Deus, “Jeová”, Era onipotente para ajudá-lo em tal tarefa. Também percebeu no relato do remetente algumas “sementes de civilização” nos Guaicuru, que poderiam ser cultivadas e dariam bons frutos.

Discursou sobre a dificuldade de tirar homens da barbárie, levá-los à vida civil e acender a razão em espíritos quase apagados, ligá-los à moral e domar uma natureza depravada. Montenegro não viu nenhuma particularidade nos Guaicuru que os diferencia se dos demais povos indígenas. “As dificuldades são gerais”. Por essa razão não tinha por que desistir de os civilizar e ter compromisso com Deus, com o semelhante e consigo mesmo,

O narrador também discutiu com o Diretório dos Índios. O diretório foi uma lei promulgada pela coroa portuguesa em 1755. Segundo Rita Heloísa de Almeida (1998: 166):

contém 95 parágrafos, dispõem sobre variada gama de questões, desde a civilização dos índios aos problemas da distribuição de terras para cultivo, formas de tributação, produção agrícola e comercialização, expedições para coleta de espécies nativas, relações de trabalho dos índios com os moradores, edificação de vilas, povoamento e manutenção dos povoados por meio dos descimentos, presença de brancos entre índios, comportamento esperado entre as partes, casamento e, por fim, um delineamento do 'diretor' — figura central neste novo procedimento que vinha substituir os missionários.

Segundo Montenegro, uma das soluções apresentadas pela lei para civilizar os índios era o aldeamento dos mesmos. Para ele, essa prática nunca deu resultado.

Os que foram aldeados não abandonaram seus costumes, a separação dos índios dos brancos permite aos Pais ensinarem seus torpes costumes aos filhos. Os que são separados em casas particulares abandonam os seus costumes. (SERRA, 1845: 215).

A outra dificuldade era a falta de gente para o trabalho de civilizar os índios. Nesse sentido, afirma que a lei era inepta para dar conta tão grande trabalho, “apesar da sabedoria com que foi escrita”.

Continua afirmando que se ele fosse fazer por sua vontade a civilização dos índios, seus métodos de redução seriam os seguintes: vigilância sem trégua, povoamento dos Guaicuru com famílias pobres que com o tempo os índios iriam se confundindo com os portugueses. Colocaria *curas* e diretores empenhados no serviço de Deus e do Estado. Porém, estes não poderiam ser ambiciosos como jesuítas. Mas deveriam ser industriosos como tais. Os colocaria em terreno saudável e usaria a música, que dá resultado em homens ainda novos. Com isso iria germinando as “sementes de civilização”: criar cavalos e as vagas ideia que tinha do criador, imortalidade da alma e crença no espírito *Nanigugico*.

A citação dos jesuítas como ambiciosos, mas industriosos expressa a contradição da expulsão dessa ordem religiosa da América Portuguesa. Se por um lado atendeu aos objetivos da política pombalina de laicização da administração dos índios, por outro houve a perda dos recursos humanos necessários para o trabalho com os índios.

O narrador criticou os religiosos dessa ordem, principalmente os que trabalhavam no lado espanhol. Afirmou não mudar de opinião sobre estes “que julguei ser como o padre Perico; ébrio, libidinoso e sem luz alguma” (SERRA, 1845).

Outra questão implícita no discurso de Montenegro são os elementos da filosofia iluminista no que diz respeito à educação, quando sugere a música como método pedagógico. Uma inspiração de Rousseau, que propôs uma pedagogia que considerasse as sensibilidades do educando. “As emoções e os instintos são anteriores ao pensar elaborado” (ARANHA, 1986: 259)

Os traços “ilustrados” do discurso de Montenegro não dissimulam o aprisionamento sua mentalidade à religiosidade católica lusitana. Não acreditou na falta da necessidade de desejo descrita por Ricardo Franco. A prata era um artigo apreciado pelos Guaná, que para ele eram do mesmo grupo. Sempre a pediam quando iam à Vila Bela para comprar baetas e chitas.

Portanto, não vejo tanta distância como *Vois Micê*, a redução destes índios e de todas as dificuldades e dúvidas do seu sistema político, da sua índole, usos e costumes, me parecem vencíveis. (SERRA, 1845: 217)

A dificuldade para “civilizar” os Guaicuru, para Montenegro, era a proximidade com os espanhóis. Estes pretendiam atraí-los para a sua amizade, mas assim que isso fosse resolvido com a corte de Madrid e os índios ficassem dependentes só de Coimbra:

*Vois Micê* experimentará uma grande mudança, diminuindo o seu orgulho que a montaria lhes dá e a superioridade bélica. (SERRA, 1845: 217)

O fato deles viverem entre duas noções, Portugal e Espanha, que reciprocamente embaraçavam, destruía os meios que qualquer delas poderia empregar para o dito fim. Quando fosse solucionada essa dificuldade, o aldeamento desses índios estaria garantido. Para o narrador, “os seus costumes são com pouca diferença os mesmos, e as suas necessidades factíveis muito maiores do que os de outros índios que presentemente se acham reduzidos e aldeados”.

## Conclusão

As representações sobre o povo Guaicuru foram elaboradas quando o massacre dessa nação se iniciava. A segunda metade do século XVII foi um momento no seu processo histórico, onde ocorreram ressignificações da sua cultura, se considerarmos a convicção de nobreza dos Guaicurus. Um desses fatos foi a negociação do acordo de amizade firmado em 1791 com os portugueses.

No século XIX, o massacre da “famosa nação *Uaicuru’s*” estava chegando ao fim, apesar deles ainda despertarem medo e admiração nas autoridades provinciais. O presidente da Província de Mato Grosso se dirigiu à Assembleia Legislativa Provincial em 1837 e fez o seguinte comentário a respeito dos Guaicuru: “no número das domesticadas não incluo a soberba e intrépida nação dos cavaleiros Guaicuru, sempre errante e empreendedora” (Presidente da Província, 1 de março de 1837).

Um relato anônimo de 1815 (SIQUEIRA, 1992) informou que os remanescentes dessa nação ainda eram terríveis aos, nesse momento, nacionais. Entretanto, “métodos políticos e não guerreiros” que haviam sugeridos os narradores no século XVIII estava sendo levados a cabo pelas autoridades provinciais. Essa política provincial fica evidente na informação de que o governo distribuía bebida alcoólica aos índios. Nesse relato há informação do assassinato de um Kadiwéu:

Os traiçoeiros *Cadiweus* têm sido fatais as monções em muitos momentos e, em 1815, parte da horda dos *Cadiweus* e o seu chefe Tacadawana vieram à Cuiabá e manifestaram a intenção de estabelecerem-se pacificamente em Albuquerque. O Governo brindou-os com utensílios da lavoura. Porém, de volta aquelas povoações, em vez, de trabalharem, venderam as suas ferramentas a troco de aguardente; e, sucedendo morrer um delles assassinado e retiraram-se. (SIQUEIRA, 1992)

Segundo Darcy Ribeiro (1979), o processo de extermínio da nação Guaicuru foi concluído na Guerra do Paraguai.

Os Kadiwéu participaram da guerra do Paraguai. A recompensa aos índios foi uma maior ingerência do Governo Imperial sobre este povo. Essa dominação se deu através da doação de quinquilharias que os índios iam receber em Corumbá, tais como pólvora, fuzis velhos, uniforme de refugio e diplomas de oficiais do exército Imperial.

Alistar os Kadiwéu na Guerra do Paraguai foi tarefa fácil para o exército imperial, pois foi instrumentalizada sua tradição de luta contra os espanhóis e os grupos Guarani. Segundo Taunay (1874: 469), os Kadiwéu eram:

Cavaleiros exímios grandes guerreiros, sofreram, contudo, muitas baixas, uma vez que eram-lhes confiadas as missões mais difíceis. Sob as suas ordens serviram também uma parcela dos seus aliados Guaná. Destes últimos, apenas os Terenas conseguiram sobreviver no pós-guerra como grupo étnico; dos Mbayá, apenas os Kadiwéu.

## Referências

- ALMEIDA, R. H. *O Diretório dos índios*. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1997
- ARANHA, M. L. de. *História da Educação*. São Paulo: Moderna, 1996.
- BARROS, E. P. de. Política indigenista e suas relações com a política expansionista no II Império em Mato Grosso. *Revista de Antropologia (USP)*, 30-32: São Paulo, 1989 (1992).
- BARTH, F. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976
- BASTOS, U. R. de A. Expansão territorial do Brasil Colônia no vale do Paraguai. São Paulo: FFLCH/USLP, 1972.
- BUENO, J.A.P Extrato do discurso do presidente da Província do Mato Grosso. Abertura da Assembleia Legislativa Provincial, em dia 01 de março de 1837. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo II: 172-176. 1840.
- BURGUIERE, A. “A Antropologia Histórica”. In: LE GOFF, J. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- CARDOSO OLIVEIRA, R. *Urbanizações e Tribalizações: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1968,
- CARNEIRO da CUNHA, M. M. *Histórias dos Índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CARVALHO, S. M. S. “Chaco: Encruzilhada de povos e *melting pot* cultural: suas relações com bacia do Paraná e o Sul mato-grossense”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manoela (org.). *História dos índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- CHAUÍ, M. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática, 1995.
- COSTA e SILVA, P. P. Gorm à e SILVA, P. P. Governantes de Mato Grosso Cuiabá: arquivo Público do Estado de Mato Grosso, 1993.
- CRAPANZANO, V. Diálogo. *Anuário Antropológico*, 1988. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.
- D’ALLINCOURT, L. Reflexões sobre o sistema de defesa que se deve adotar na fronteira do Paraguai, em consequência da revolta e dos insultos praticados ultimamente pela nação dos índios Guaicuru ou cavaleiros, 1826. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo XX: 360-365, 1857.
- LACERDA E ALMEIDA, F. Memória a respeito dos rios Baures, Branco, da Conceição, de São Joaquim, Itorramas e Maxupo e das três missões da Magdalena, da Conceição e de São Joaquim. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo XI (2): 87-95, 1874.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes Trópicos*. Lisboa: Perspectivas do Homem/Edições 70, 1986.
- MALDI, Denise. De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígena nos séculos XVIII e XIX. *Revista de Antropologia (USP)*, 40 (2): 183-221, 1997.

MALDI, Denise. *Os Pakaas-novos*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília, 1986.

MONTEIRO, J. M. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTENEGRO, C. P. de M. Resposta ao parecer de Ricardo Franco de Almeida Serra sobre os aldeamento dos índios *Uaicuru's* e Guaná, com descrição dos seus usos, religião, estabilidade e costumes (1803). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo XII: 204-218, 1845.

NOVAIS, F. A. *Brasil e Portugal na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)*. São Paulo: Editora Hucitec, 1986.

PACHECO de OLIVEIRA, J. *O Nosso Governo: os Ticuna e o regime tutelar*. Brasília: Marco Zero/MCT/CNPq, 1988.

PRADO, F. RODRIGUES do. História dos Índios cavaleiros ou da nação Guaicuru, escrito no Real presídio de Coimbra (1795). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico*, Tomo I: 25-57, 1839.

RIBEIRO, Darcy. *Kadiwéu*. Vozes: Rio de Janeiro, 1979.

SAHLINS, M. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

SANTOS, G. B. *Os Paresi na época da conquista*. Monografia de Graduação em História, Universidade Federal de Mato Grosso, 1999.

SERRA, Ricardo Franco de Almeida. Continuação do Parecer sobre os índios *Uaicurus* e Guaná. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo XIII: 348-395, 1850.

SERRA, Ricardo Franco de Almeida. Parecer sobre o aldeamento dos índios *Uaicuru's* e Guaná, com a descrição dos seus usos, religião, estabilidade e costumes. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo VII (26): 204-18, 1845.

SERRA, Ricardo Franco de Almeida. Navegação do Rio Tapajós para o Pará pelo Tenente-Coronel (...), escrita em 1799, sendo Governador Caetano Pinto de Miranda Montenegro. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo IX: 1-16, 1847.

SERRA, Ricardo Franco de Almeida. Extrato da descrição geográfica da capitania de Mato Grosso, feita em 1797. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo VI: 221-224, 1844.

SERRA, Ricardo Franco de Almeida. Memórias: ou informações dada ao Governo sobre a Capitania de Mato Grosso. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo II: 19-49, 1840.

SERRA, Ricardo Franco de Almeida. Memória ou informação dada ao governo sobre a Capitania de Mato Grosso, em 31/01/1800. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo II: 19, 1840.

SCHWARTZ, L. M. *As Barbas do Imperador: D. Pedro II, um Monarca nos Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SIQUEIRA, J. da C. Crônicas do Cuyabá. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, IV, 1898-1899.

SIQUEIRA, E. M. *Os Aliti (Paresi): uma tentativa de recuperação histórica*. Cuiabá: UFMT/GERA, 1993.

SIQUEIRA, E. M. *Compêndio de artigos da Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, acerca da História de Mato Grosso*. Cuiabá: Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso, 1992.

SCHÜLER, D.; GOETTEMES, M. B. *Mito ontem e hoje*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1990.

VIEIRA, M. do P. de A. et al. *A Pesquisa em História*. São Paulo: Ática, 1991.

WEBER, M. “Comunidades étnicas: la raza”. In: *Economía y Sociedad. Esbozo de Sociología Comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.

# ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE

ISSN: 2358-5587

## NOVO QUALIS PERIÓDICOS DA CAPES CONFIRMA A ACENO NOS ESTRATOS SUPERIORES

**A** nova avaliação da Capes sobre as revistas científicas dos programas de pós-graduação brasileiros, divulgada neste ano de 2021, confirmou

a Aceno numa nova classificação, **A3**, conquistando espaço entre periódicos de estratos superiores.

Temos certeza que isso só foi possível por conta do apoio que a Aceno tem recebido da comunidade acadêmica desde que começou a ser publicada em 2014.

Nós, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFMT agradecemos a todos os autores, pareceristas, leitores e editores pela colaboração nesses 7 anos e esperamos continuar a contar com a participação de todos, e crescendo ainda mais.

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Mato Grosso

ENSAIO FOTOGRÁFICO  
**Caranguejos, caranguejeiros e  
seus movimentos**

**Lucas Coelho Pereira<sup>1</sup>**  
Universidade de Brasília

**Resumo:** O Delta do Rio Parnaíba é o maior das Américas em mar aberto. Os manguezais dessa região são considerados, por caranguejeiros e outros pesquisadores, extremamente importantes para humanos e não humanos viventes no estuário. A presente narrativa visual busca se aproximar dos mangues do Delta a partir das caminhadas de catadores de caranguejo em seus cotidianos de trabalho. A ideia é mostrar como o simples ato de caminhar no mangue compreende um conhecimento complexo a respeito dos manguezais, dos caranguejos e várias outras formas de vida.

**Palavras-chave:** manguezais; caranguejos; comunidades tradicionais; conhecimento ecológico.

PEREIRA, Lucas Coelho. **Caranguejos, caranguejeiros e seus movimentos (Ensaio fotográfico)**. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 8 (16): 341-352, janeiro a abril de 2021. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Antropólogo e cientista social. Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Piauí (UFPI), mestre e doutorando em Antropologia pelo Programa Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS/DAN/UnB). Bolsista de doutorado do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

## Crabs, crab workers and their movements

**Abstract:** The Parnaíba River Delta is the largest in the Americas in the open sea. The mangroves in this region are considered, by crab scavengers and other researchers, to be extremely important for humans and non-humans living in the estuary. The present visual narrative seeks to approach the Delta mangroves from the walks of crab scavengers in their daily work. The idea is to show how the simple act of walking in the mangrove comprises complex knowledge about mangroves, crabs, and various other forms of life.

**Keywords:** mangroves; crabs; traditional communities; ecological knowledge.

## Cangrejos, cangrejeros y sus movimientos

**Resumen:** El delta del río Parnaíba es el más grande de América en mar abierto. Los manglares en esta región son considerados, por los carroñeros de cangrejos y otros investigadores, extremadamente importantes para los humanos y no humanos que viven en el estuario. La presente narrativa visual busca acercarse a los manglares del Delta desde los paseos de los carroñeros de cangrejos en su trabajo diario. La idea es mostrar cómo el simple acto de caminar en el manglar comprende un conocimiento complejo sobre los manglares, los cangrejos y otras formas de vida.

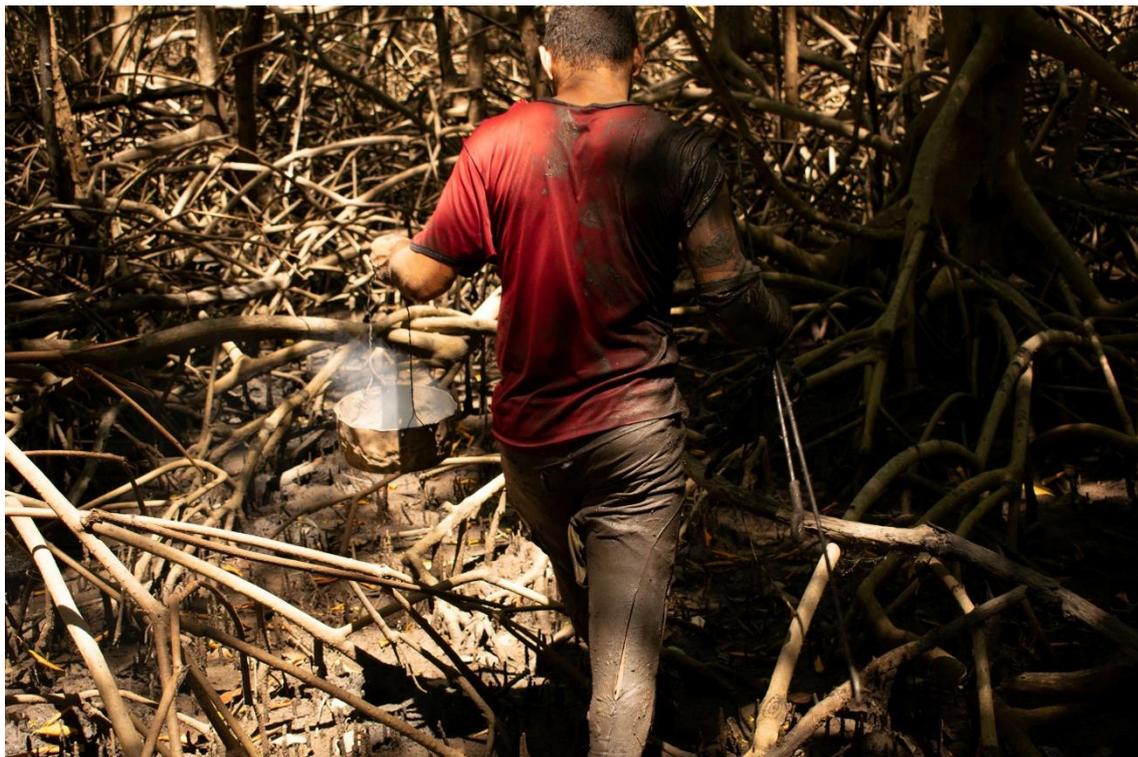
**Palabras clave:** manglares; cangrejos; comunidades tradicionales; conocimiento ecológico.

“Tudo no mundo tem que ficar sabido, porque se não se acaba”. Foi assim que um antigo caranguejeiro no Delta do Rio Parnaíba me justificou as artimanhas dos caranguejos com o mangue e seus predadores humanos. Esses crustáceos raramente vivem em buracos retilíneos. Fazem voltas, escondem-se em cavernas de terra sob o solo – os *rebancos* – e até largam as patas quando se veem terrivelmente ameaçados. Para os catadores, se isso não é prova da inteligência desses bichos, o que seria?

A esperteza dos caranguejos – expressa em suas práticas de habitação nos manguezais – requer dos caranguejeiros habilidades e movimentações específicas para capturá-los. Além disso, o próprio ato de adentrar o mangue envolve-os em relações que considerem a agência de viventes diversos – para além do caranguejo. As andanças e movimentações dos meus anfitriões, portanto, falam-nos de formas corporificadas de conhecer e interagir com outros mais que humanos. Aqui, a ideia é seguir diferentes momentos do caminhar de Querido, Luiz, Antônio João, Lélia e Zito, os protagonistas desta narrativa.

As imagens fazem parte do meu trabalho de doutorado, desenvolvido pelo Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. A pesquisa de campo foi realizada ao longo de doze meses entre os anos de 2018 e 2020 em áreas adjacentes e internas à Reserva Extrativista Marinha do Delta do Parnaíba. A presente investigação integra um projeto de pesquisa mais amplo – “Ecologia política da pesca de crustáceos em manguezais no nordeste brasileiro” – realizado pela Fundação Joaquim Nabuco (MEC).

Recebido em 19 de março de 2020.  
Aceito em 8 de agosto de 2020.

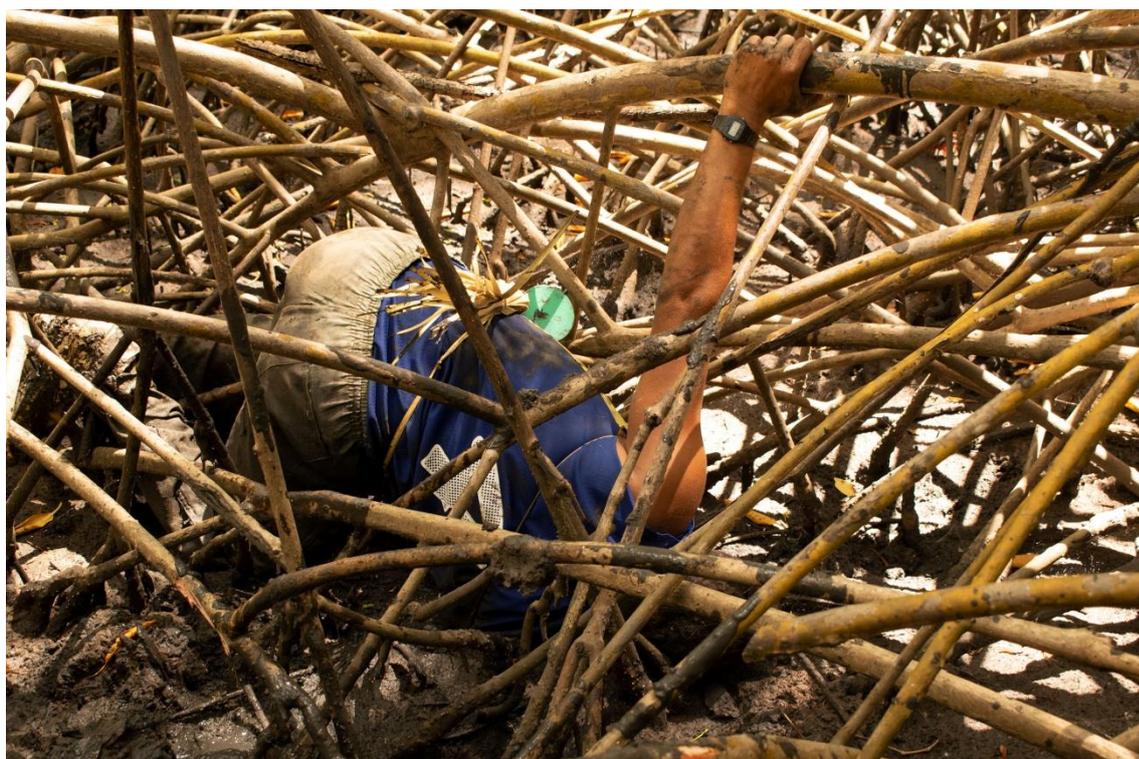


**Foto 1** – Adentrar o mangue requer cuidado e atenção. É preciso usar fumaça para proteger-se de insetos, equilibrar o peso do corpo e vasculhar o espaço com os olhos. Há caranguejos por toda parte, o desafio é localizá-los. Na imensidão do mangal, eles se fazem visíveis através de pistas deixadas na lama.



**Foto 2** – Pegar caranguejo é um trabalho solitário. Ainda que diversos catadores se preparem em turmas, eles se separam ao entrar no mangue. Preferem andar por lugares sem pegadas de botas. As movimentações de seu Luiz, portanto, consideram não só os rastros dos caranguejos, mas também dos parceiros humanos.

PEREIRA, Lucas Coelho.  
Caranguejos, caranguejeiros e seus movimentos



**Foto 3** – Sob o solo, o braço de Antônio João percorre outros labirintos. Quando o caranguejo faz morada em locais de difícil acesso, diz-se que ele está (ou é) “enrascado”. Situações assim são comuns. Não por acaso, comuns também são reclamações de dores nas costas, na lombar e nos nervos das mãos.



**Foto 4** – Querido me contou de como os caranguejos estão cada vez mais fundos. Acoissados, eles se escondem – falou. Há cerca de vinte anos, era possível pegá-los só com o braço. Hoje, Querido e todos os outros se utilizam ainda do “cambito”, um vergalhão de ferro cujo manuseio implica certos movimentos.



**Foto 5** – Lélia me disse preferir mangues onde possa se movimentar mais livre. Em certos locais do Delta, há predominância do mangue siriba que, diferente do mangue vermelho, permite caminhar e capturar caranguejos sem que se tenha que lidar constantemente com o ato de se equilibrar nas raízes.



**Foto 6** – No Delta do Parnaíba, o tamanho mínimo estabelecido pelos órgãos ambientais para a captura do caranguejo-uçá é de 6 centímetros em algumas áreas e 7 em outras. Pegar espécimes menores que isso, “pega mal” não só legalmente como também perante compradores, clientes e outros caranguejeiros.



**Foto 7** – Caranguejo é bicho perseguido. Além dos humanos, macacos-pregos, gaviões e inclusive outros crustáceos são grandes apreciadores de sua carne, como é o caso das corredeiras. Elas cavoucam feridas abertas nos caranguejos durante a captura, levando-os a morte antes mesmo de saírem do mangue.



**Foto 8** – O preço de uma corda – quatro caranguejos – depende do tamanho dos bichos, do local de venda e da época do ano. Nos meses de agosto a setembro, Zito, morador da periferia de Parnaíba-PI, venderia as 15 cordas capturadas por ele a 3,50 cada.

# ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

*A Aceno recebe em*  
**FLUXO CONTÍNUO,**  
*artigos livres,  
resenhas,  
ensaios fotográficos,  
dossiês (propostas).*  
*Interessados em atuar como  
pareceristas  
podem realizar seus cadastros no site*

ENSAIO FOTOGRÁFICO  
**Cenas do trabalho em Yumani:**  
transformações em uma comunidade tradicional

*Tamires Eidelwein*<sup>1</sup>  
*Gabriel Eidelwein Silveira*<sup>2</sup>  
Universidade Federal do Piauí

**Resumo:** Trata-se de um ensaio fotográfico, realizado em trabalho de campo, na comunidade Yumani, na *Isla del Sol*, no lado boliviano do Lago Titicaca. As fotografias enfocam cenas do trabalho, no cotidiano da comunidade, buscando evidenciar as formas tradicionais de trabalho cooperativo indígenas (pastoreio da alpaca e da ovelha, agricultura em socalcos, obras em mutirão etc.), que sobrevivem às transformações trazidas pela economia competitiva do turismo.

**Palavras-chave:** Yumani; trabalho; comunidade.

<sup>1</sup> Mestranda em Antropologia na Universidade Federal do Piauí (PPGAnt/UFPI), Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

<sup>2</sup> Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGS/UFRGS). Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPI (PPGS/UFPI).

## Scenes from work in Yumani: transformations in a traditional Community

**Abstract:** This is a photographic essay, carried out in fieldwork, in the Yumani community, at *Isla del Sol*, on the Bolivian side of Lake Titicaca. The photographs focus on scenes of work, in the daily life of the community, seeking to highlight the traditional forms of indigenous cooperative work (alpaca and sheep grazing, terraced agriculture, collective work, etc.), which survive the transformations brought about by the competitive economy of tourism.

**Keywords:** Yumani; work; community.

## Escenas del trabajo en Yumani: transformaciones en una comunidad tradicional

**Resumen:** Este es un ensayo fotográfico, realizado en un trabajo de campo, en la comunidad Yumani, en la Isla del Sol, en el lado boliviano del lago Titicaca. Las fotografías se enfocan en escenas de trabajo, en la vida cotidiana de la comunidad, buscando resaltar las formas tradicionales de trabajo cooperativo indígena (pastoreo de alpacas y ovejas, agricultura en terrazas, trabajo colectivo, etc.), que sobreviven a las transformaciones provocadas por la economía competitiva del turismo.

**Palabras clave:** Yumani; trabajo; comunidad.

A comunidade Yumani está localizada na parte sul da *Isla del Sol*, no Lago Titicaca, na Bolívia. Os habitantes, em sua maioria de origem aymara, têm vivenciado dramáticas transformações em seu modo de vida nas últimas duas décadas. A instalação da energia elétrica, no início dos anos 2000, propiciou o desenvolvimento do turismo, que rapidamente se tornou a principal atividade econômica na Ilha. Acostumada a um modo de vida tradicional, baseado na agricultura familiar, na pecuária, na pesca e no artesanato, Yumani observa a explosão da atividade turística, com a intensificação da construção de pousadas e restaurantes, atividades de guia, comércios voltados a turistas, como as *tiendas de artesanias*, e outras atividades relacionadas. O trabalho familiar, voltado à subsistência, e o tradicional trabalho comunitário colaborativo subsistem, ao lado da emergente economia competitiva em moldes capitalistas.

O turismo passa a configurar importante fonte de ingressos para os *comunarios* da ilha, que, antes dele, possuíam uma economia quase totalmente alheia às trocas monetárias. Algumas atividades são exploradas diretamente pelas famílias, como os restaurantes e as pousadas, enquanto outras são uma fonte de arrecadação propriamente comunitária, tais como os ingressos cobrados dos turistas, que visitam a ilha, logo ao desembarcarem em Yumani. Tais recursos coletivos viabilizam obras comunitárias, realizadas em regime de mutirão, conforme determinadas pelas autoridades eleitas da comunidade. O mutirão é uma forma de trabalho tradicional indígena, que sobrevive à emergência da economia competitiva, atestando a força dos laços de solidariedade no seio da comunidade. Embora os nativos preservem uma vida rústica e campesina, o turismo propiciou à Ilha do Sol um incremento nos níveis de acesso a tecnologias, tais como internet e celular, além de um relativo conforto. No entanto, estas transformações têm impactado fortemente a cultura, aumentando a distância entre os valores tradicionais e modernos, entre as gerações.

*Recebido em 8 de março de 2020.  
Aceito em 8 de agosto de 2020.*



**Foto 1** – Final de tarde em Yumani: vista do Lago Titicaca, a partir da parte alta da comunidade, com ovelhas pastando e plantios em socalcos (2020).



**Foto 2** – Turistas pagam o ingresso ao desembarcarem no porto em Yumani (2020).



**Foto 3** – Agricultor aymara na lavoura em socalco, com a vista de um porto secundário de Yumani ao fundo (2020).



**Foto 4** – Tradicional técnica indígena de terraceamento para plantio em terrenos íngremes. Ao fundo, a Igreja de Santo Antônio (2020).



**Foto 5** – Os burros fazem o trabalho pesado. No detalhe, mulher com vestimentas tradicionais de chola, ao lado de placa de restaurante turístico oferecendo conexão wifi (2020).



**Foto 6** – Hora do almoço: menina aymara, no porto em Yumani, carregando uma garrafa de refrigerante (2020).



**Foto 7** – Mutirão: homens e mulheres participam do trabalho comunitário colaborativo (2020).



**Foto 8** – Mulher aymara, com roupas tradicionais de chola, carrega balde de água ladeira abaixo (2020).



**Foto 9** – Mãe e filha carregam os tradicionais *awayos* indígenas. A mãe, com uma bebê menina no *aguayo*, veste uma *pollera* tradicional de chola, enquanto a filha se veste em trajes comuns aos jovens urbanos (2020).



**Foto 10** – Pai e filho transportam suprimentos e mercadorias para a pousada da família. Ao fundo, lavouras de terraceamentos (2020).

RESENHA  
**De guri a cabra-macho:**  
masculinidades no Brasil

*Esmael Alves de Oliveira*<sup>1</sup>  
Universidade Federal da Grande Dourados



CAETANO, Marcio; SILVA JUNIOR, Paulo Melgaço da. *De guri a cabra-macho: masculinidades no Brasil*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2018. 230p.

OLIVEIRA, Esmael Alves de. **De guri a cabra-macho: masculinidades no Brasil (Resenha)**. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 8 (16): 361-366, janeiro a abril de 2021. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Professor adjunto, do curso de Ciências Sociais, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAnt) da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados (FCH/UFGD). Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC, 2014), com pós-doutorado junto ao Núcleo de Pesquisa em Antropologia do Corpo e da Saúde (NUPACS/UFRGS, 2018).

Organizado pelos pesquisadores Marcio Caetano e Paulo Melgaço da Silva Junior, o livro *De guri a cabra-macho: masculinidades no Brasil* traz uma importante contribuição ao campo de estudos sobre masculinidades. Enquanto campo de estudos que vem se consolidando pelo menos desde os anos 1980, no Brasil o tema das masculinidades tem alcançado nas últimas décadas um interesse crescente – o que se demonstra pelos inúmeros livros, coletâneas, dossiês e artigos sobre o tema (ARILHA, UNBEHAUM e MEDRADO, 1998; SCHPUN, 2004; THÜRLER e MEDRADO, 2020).

É nesse quadro que se entende a importância da obra. Ao longo dos 11 capítulos, autores e autoras pertencentes a diferentes universidades públicas do país, ancorados em uma perspectiva transdisciplinar, privilegiando uma diversidade de temas e problemas de pesquisa e articulando diferentes métodos e teorias, nos ajudam a compreender as masculinidades como um complexo artefato histórico-cultural atravessado por inúmeros marcadores sociais de diferença.

É nesse movimento de retomada de pressupostos do campo e de ampliação da crítica que Benedito Medrado e Jorge Lyra elaboram o prefácio da obra. De acordo com os pesquisadores, se “não podemos dizer que este é um tema novo em nosso país” (2018: 7), por outro lado há que se reconhecer que não se trata ainda de “um objeto ampla e profundamente explorado” (idem).

Na apresentação, Marcio Caetano e Paulo Melgaço da Silva Junior ressaltam a importância política de maio de 1968, na França, e suas repercussões no processo de desnaturalização e desestabilização das masculinidades. Utilizando-se da metáfora de Exu, divindade iorubá responsável pelos caminhos, os autores nos interpelam para a necessidade de compreensão das trajetórias e “*des-caminhos*” em torno das masculinidades para que isso resulte, de fato, no questionamento “da lógica hegemônica da masculinidade” (2018:12).

No primeiro capítulo, intitulado “Essa história de ser homem: reflexões afetivo-políticas sobre masculinidades”, Marcos Nascimento, a partir de memórias pessoais, elabora uma instigante genealogia “acadêmica, profissional e de ativismo” em torno das masculinidades no Brasil e no mundo nos últimos trinta anos. A partir desse cenário, a masculinidade passa a ser problematizada a partir de quatro eixos de análise: saúde, educação, paternidade e homossexualidade/transsexualidade. Nas palavras do autor, “pensar ‘essa história de ser homem’ é pensar sobre que projeto de sociedade queremos” (2018: 25).

No capítulo dois, “Transmasculinidades, transformações corporais e saúde: algumas transformações antropológicas”, Camilo Braz e Érica Renata de Souza discutem o tema das transmasculinidades a partir de três tópicos: transformações corporais, masculinidade hegemônica e políticas de saúde, (d)enunciando os inúmeros paradoxos que cercam as lutas em torno de visibilidade e acesso a direitos por parte desta população. Não por acaso, concluem: “as políticas públicas para a saúde de homens trans implicam numa especificidade para além da ‘transexualidade’ como uma categoria genérica para homens e mulheres trans” (2018: 39).

Em “experiência estética e desestabilizações das masculinidades no teatro brasileiro moderno e contemporâneo”, Elton Bruno Soares de Siqueira e Marcelo Miranda partem da seguinte indagação: “Como o teatro brasileiro expressa indí-

cios de uma crise dos valores masculinos hegemônicos que contribuem para desestabilizar os lugares das masculinidades hegemônicas e das masculinidades subalternas?” (2018: 43). Por meio da análise das obras dramáticas de Nelson Rodrigues, Plínio Marcos e Newton Moreno, constata-se como elas contribuíram e continuam a contribuir “para revelar a crise dos valores masculinos burgueses” (2018: 61).

Fernando Seffner e Cláudio Nunes, no capítulo “O corpo a ser estudado, a pedagoga e a classe de alunos: encenando reiterações da masculinidade heterossexual”, estabelecem uma correlação entre a prática de uma professora de ensino religioso em uma escola pública e uma Drag Queen em um clube de sexo destinado ao público LGBT. A partir da análise empreendida, Seffner e Nunes detectam não apenas “que há pedagogias do gênero e da sexualidade em funcionamento nos dois locais, e que se parecem” (2018: 66), mas também o quanto a força da heteronormatividade está presente em ambos os contextos.

Em “Não tem nenhum viado aqui”: a construção de masculinidades em uma unidade socioeducativa no município do Rio de Janeiro”, Jonas Alves da Silva Junior e Maria de Lourdes Ramos da Silva apresentam sua pesquisa de campo junto a uma unidade socioeducativa localizada na baixada fluminense. A partir dessa experiência, problematizam o quanto as masculinidades de jovens cumprindo medidas socioeducativas são forjadas em moldes sexistas, hierarquizados e violentos. Não por acaso, afirmam que “os vetores que delimitam a masculinidade padrão são a heterossexualidade e a dominação” (2018: 97).

No capítulo seis, “Masculinidades e práticas sexuais na Amazônia Oriental: notas de campo com base em uma experiência etnográfica”, José Sena Filho problematiza a produção das masculinidades tomando como ponto de partida seu trabalho de campo no município paraense de Bragança, ao relatar um conflito instaurado em um contexto de interação pós-festa (“*after party*”), após uma troca afetivo-sexual entre um interlocutor assumidamente gay afeminado e um parceiro autodefinido como heterossexual, decorrente do fato de este último ter retirado o preservativo no meio do intercuro sexual sem o consentimento do parceiro. Para o autor, isso seria reflexo de “uma correlação entre exercício de masculinidade e a falta de cuidado com a saúde sexual” (2018: 123).

Megg Rayara de Oliveira, no capítulo intitulado “Seguindo os passos ‘delicados’ de *gays* afeminados, viados e bichas pretas no Brasil”, demonstra como o modelo de masculinidade cis-heteronormativa está estreitamente articulado com racismo e homofobia. A autora observa que nas discussões étnico-raciais há o apagamento da diversidade de gênero e da orientação sexual e que no âmbito das discussões de gênero e diversidade sexual há o silenciamento do pertencimento racial dos sujeitos. Nesse sentido, ela chama a atenção para o quanto categorias como negro e homossexual “contribuem para naturalizar a cis heterossexualidade e a branquitude normativa” (2018: 142).

Por sua vez, em “O sacrifício de Orfeu: masculinidades negras no contexto da antinegitude em Salvador”, Osmundo Pinho (d)enuncia os limites de uma construção de negritude sustentada no heteropatriarcado. Embasado tanto em uma crítica literária quanto em dados sociodemográficos, problematiza o quanto, a partir de uma gramática de colonialidade do poder, “o homem negro, em sua luta por reconhecimento, tomaria o modelo patriarcal ocidental [...] como modelo de poder” (2018: 149).

Em “Daí, não se ensina direito’: narrativas com/sobre rapazes negros para uma educação libertadora”, Suely Aldir Messeder, Elisete Santana da Cruz França

e Maria Nazaré Mota de Lima exploram os dados de campo de uma pesquisa realizada junto a oito jovens negros de uma escola pública da periferia de Salvador vinculados ao 3º ano do ensino médio. Tomando como pressuposto que as brincadeiras “são atividades gendradas” (2018: 183), por meio de um diálogo travado em torno de “tipos de brincadeiras”, as autoras puderam compreender os modos como se constrói a masculinidade entre esse segmento. Entre desenhos, lutas e performances, a produção e reforço “de uma cultura androcêntrica e heterossexista” (2018: 187).

No penúltimo capítulo, “Roda de homens negros: masculinidades, mulheres e religião”, Paulo Melgaço da Silva Junior e Marcio Caetano interagem com um grupo de cinco homens negros moradores da cidade de São João do Meriti, município da Baixada Fluminense. Sentados na calçada em frente à casa de um dos participantes, “queimando uma carne” e tomando uma cerveja, Silva Junior e Caetano acessam valores, códigos, crenças e hierarquias responsáveis pela produção do artefato “homem negro viril”. Ali “ser ‘negão’ é a marca da heteronormativa (sic) que busca tatuar o corpo negro masculino” (2018: 201).

Por fim, em “Meninos de verdade: discursos de masculinidades na educação física infantil”, Erik Giuseppe B. Pereira e Leandro Teofilo de Brito buscam responder à indagação: “como se configuram as percepções e práticas de masculinidade nas aulas de educação física infantil?” (2018: 214). Tomando como locus de análise as aulas de educação física em uma escola municipal de educação infantil pertencente ao cenário carioca, os autores constatam que “os corpos masculinos e femininos recebem uma construção cultural diferenciada” (2018: 221), fazendo com que “as oportunidades de se exercitarem não [sejam] as mesmas” (idem).

Cabe pontuar que os aspectos aqui destacados não inviabilizam outras leituras e análises nem esgotam a riqueza de questões presentes na obra. Como dissemos anteriormente, a qualidade dos dados empíricos, a diversidade teórica e metodológica na análise empreendida pelos/as diferentes autores e autoras e os diferentes pontos de vista sobre fenômenos e/ou problemáticas aproximadas põem em relevo que o campo das masculinidades é um campo em aberto. Dito isso, gostaria de destacar algumas questões que, no meu ponto de vista, destacam-se em *De guri a cabra-macho*.

Em primeiro lugar, a estreita articulação entre masculinidades e colonialidade. Se, para alguns, parece não se constituir como uma relação óbvia, é importante reiterar como o sistema colonial, ao invadir territórios, escravizar grupos, invadir corpos e submeter minorias raciais, étnicas e sexuais, instaura definitivamente a masculinidade cisheteronormativa como um dos empreendimentos intersubjetivos mais emblemáticos da “modernidade”. Nela e por meio dela (da masculinidade), funda-se o terreno apropriado para a triangulação capitalística entre raça, classe e gênero (McCLINTOCK, 1995; LUGONES, 2007).

Em segundo lugar, e talvez como aspecto subsequente do anterior, problematizar o tema das masculinidades na chave dos marcadores sociais de diferença significa uma guinada interpretativa importante no modo de compreensão das masculinidades. Se a “masculinidade” está longe de se constituir como algo homogêneo e universal, pensá-la articulada a classe, raça, gênero, orientação sexual, geração, religião e região/localidade, dentre outros, implica compreendê-la não apenas como uma “rede complexa sobre a qual atuam forças externas e internas” (CAETANO, SILVA JUNIOR, 2018: 11), mas também, e talvez principalmente, como matéria que só ganha contorno num jogo de interações relacionais nunca aprioristicamente dadas (BUTLER, 2019).

Como terceiro aspecto, e não menos importante, se ao longo da década de

1990 parecia prevalecer “uma forte concentração dos estudos sobre homens abordando a sexualidade” (GARCIA, 1998: 35), ao longo dos diferentes capítulos de *De guri a cabra-macho* é possível observar uma grande expansão e ampliação do campo. Assim, seja na dramaturgia, na literatura, no contexto das escolas, das instituições socioeducativas, das micropolíticas do cotidiano, o livro visibiliza uma série de deslocamentos empíricos que fazem com que o tema das masculinidades seja amplamente debatido para além de determinadas arenas disciplinares, o que resulta em um enriquecimento do debate.

Por fim, não podemos concluir nossa análise sem chamar a atenção para a importância que é dada para as “linhas de fuga”. Como nos diz Gilles Deleuze (1998: 49):

Partir, se evadir, é traçar uma linha. [...] A linha de fuga é uma desterritorialização. Os franceses não sabem bem o que é isso. É claro que eles fogem como todo mundo, mas eles pensam que fugir é sair do mundo, místico ou arte, ou então alguma coisa covarde, porque se escapa dos engajamentos e das responsabilidades. Fugir não é renunciar às ações, nada mais ativo que uma fuga. É o contrário do imaginário. É também fazer fugir, não necessariamente os outros, mas fazer alguma coisa fugir, fazer um sistema vazar como se fura um cano. [...] Fugir é traçar uma linha, linhas, toda uma cartografia. Só se descobre mundos através de uma longa fuga quebrada.

O livro é uma preciosa contribuição para todos/as aqueles/as preocupados/as com as instabilidades, as dissidências, os pontos cegos, as zonas de ruptura presentes nos regimes de verdade que atravessam e constituem as masculinidades. Nesse enquadre, “ser” “cabra-macho” é materializar-se e materializar-se precariamente (BUTLER, 2019).

Recebido em 29 de agosto de 2020.  
Aprovado em 13 de dezembro de 2020.

## Referências

- ARILHA, Margareth; UNBEHAUM, Sandra G.; MEDRADO, Benedito. *Homens e masculinidades: outras palavras*. São Paulo: ECOS/Ed. 34, 1998.
- BUTLER, Judith. *Corpos que importam*. São Paulo: n-1 Edições/Crocodilo Edições, 2019.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Editora Escuta, 1998.

GARCIA, Sandra Mara. “Conhecer os homens a partir do gênero e para além do gênero”. In: ARILHA, Margareth; UNBEHAUM, Sandra G.; MEDRADO, Benedito (orgs.). *Homens e masculinidades: outras palavras*. São Paulo: ECOS/Ed. 34, 1998. pp. 31-50.

LUGONES, María. Heterosexuality and the colonial/modern gender system. *Hypatia*, 22 (1): 186-209, 2007.

MCCLINTOCK, Anne. *Imperial leather: race, gender, and sexuality in the colonial contest*. London: Routledge, 1995.

THÜRLER, Djalma; MEDRADO, Benedito (orgs.). Dossiê masculinidades contemporâneas em disputa. *Periódicus*, 1 (13), 2020.

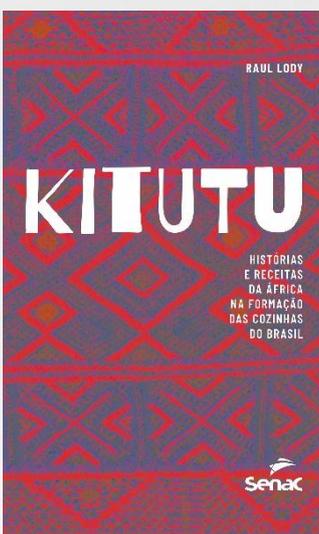
SCHPUN, Mônica Raisal (org.). *Masculinidades*. São Paulo: Boitempo; Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004.

**ACENO**  
REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

*A Aceno recebe em*  
**FLUXO CONTÍNUO,**  
artigos livres,  
resenhas,  
ensaios fotográficos,  
dossiês (propostas).  
*Interessados em atuar como*  
**pareceristas**  
*podem realizar seus cadastros no site*

**RESENHA**  
**Kitutu:**  
**histórias e receitas da África na**  
**formação das cozinhas do Brasil**

**Rodolfo Teixeira Alves<sup>1</sup>**  
 Universidade Federal do Rio de Janeiro



LODY, Raul. *Kitutu: histórias e receitas da África na formação das cozinhas do Brasil*. São Paulo: Editora Senac, 2019.

TEIXEIRA ALVES, Rodolfo. **Kitutu: histórias e receitas da África na formação das cozinhas do Brasil (Resenha)**. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 8 (16): 367-372, janeiro a abril de 2021. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Doutorando em antropologia pelo PPGSA/UFRJ.

Raul Lody é um autor incontornável no campo da antropologia da alimentação, em especial àquela dedicada às influências africanas em nossa culinária, onde seus livros e artigos têm grande influência. Sua atuação intelectual estende-se por instituições e projetos culturais, como representante da *International Commission on the Anthropology of Food and Nutrition*, como curador do Museu da Gastronomia Baiana, da Fundação Gilberto Freyre, da Fundação Pierre Verger, entre outras instituições propagadoras da cultura brasileira. Sua extensa produção bibliográfica faz de Raul Lody uma referência para as pesquisas sobre as implicações culturais de selecionar ingredientes, cozinhar e levar a comida à boca.

*Kitutu: histórias e receitas da África na formação das cozinhas do Brasil*, publicado pela editora Senac em 2019, apresenta, mais uma vez, essa dimensão da africanização de nossa culinária. Esse argumento já está presente no ensaio clássico *A arte culinária da Bahia* (1928) de Manuel Querino, e retorna, posteriormente, em *Casa Grande & Senzala* (1933), de Gilberto Freyre. Esses dois autores, aliás, são referências importantes para de Raul Lody em seus trabalhos.

Mas em *Kitutu* é Gilberto Freyre quem ganha destaque, de quem Lody retira elementos para qualificar a ideia da “biafricanidade” da colonização brasileira. O livro se debruça sobre as relações históricas, culturais, sociais e econômicas que conectam o continente africano ao Brasil, com foco na cultura alimentar que se formou por aqui, como traço das diásporas africanas. Lody retoma o argumento de Freyre da colonização africana das civilizações ibéricas, que por sete séculos (entre os séculos VIII ao XV) marcou a presença de africanos do norte, da região conhecida como Magrebe, em Portugal e Espanha. Esses precedentes históricos na formação social e cultural desses países já trazia, em seu bojo, o mítico “elemento africano” na música, na comida e na arquitetura. Essa ideia, que reduz todo um continente a um sujeito totalizado (a saber, o africano), foi fundamental para Gilberto Freyre (1933) e é retomada por Lody para argumentar a respeito da pré-africanização dos portugueses antes de colonizar o Brasil. O segundo momento dessa africanização se deu entre os séculos XVI e XIX, segundo o autor, “em solo brasileiro pelos 5 milhões de africanos que aqui chegaram na condição escrava” (LODY, 2019: 9).

Das muitas maneiras de abordar essa africanização pulsante na formação dos ibéricos e depois aqui, no Brasil, o livro *Kitutu* (expressão da língua quimbundo, de onde deriva a palavra quitute pela qual designamos iguarias), desdobra-se pelos sistemas alimentares, processos culinários, ingredientes e formas de servir e consumir a comida. Por esse caminho, Lody costura um argumento que atesta “uma múltipla e complexa relação de culturas e de civilizações africanas que estão integradas aos hábitos alimentares dos brasileiros” (idem:10).

É pelo difusionismo e assimilacionismo já clássico nos estudos de culturas alimentares que o argumento ganha força, mostrando como uma série de ingredientes foram incorporados a outros e que, dessa forma, nossa culinária “abrasileirou-se”. Nesse processo, que envolve complexas relações que se prolongam por séculos de colonização, Lody, assim como Freyre (1933), dá destaque ao “homem

português”, caracterizado como “um grande distribuidor de alimentos entre o ocidente e o oriente” (idem: 15) através das navegações, entre o século XV e XVIII.

Assim, dando foco às origens de ingredientes, o autor trata de dinâmicas de adaptação, de ressignificação e de criação culinária que, no Brasil, ofereceu novas experiências ao paladar. Ingredientes denominados pelos sufixos “da costa” (africana), “do reino” (Portugal) e “da terra” (americana) sugerem origens que, de acordo com Lody, têm ressalvas. Sobretudo dos produtos “do reino”, que embora designados como de Portugal, dizem mais respeito a uma série de relações comerciais que este país mantinha com outros, através das navegações. Cruzados pelas relações forjadas pela colonização do Brasil, esses ingredientes, sejam eles “da terra”, “da costa” ou “do reino”, formam as “nossas memórias e referências de paladar” (idem: 17).

O livro é dividido em tópicos que abordam uma história da culinária brasileira, mostra os traços da africanização nas formas de preparo, nos ingredientes, nas comidas, nos significados atribuídos a elas. Em especial em como as comidas votivas, ritualizadas em religiões e festividades, ganham espaço no cotidiano, em nossas mesas. Nesse sentido religioso, a comida aparece como mediação entre humanos e divindades, expressando seu caráter comunicativo e de restituição de energia vital, como o axé no candomblé.

Outra característica discutida em relação à comida é a sociabilidade. Considera-se, por exemplo, como em algumas situações, ritualizadas nos encontros, a comida promove interações e compartilhamentos. Reuniões que podem ocupar o espaço da rua ou doméstico servem, de acordo com Lody, para manter laços sentimentais de grupos. Nesse sentido, comida tem forte apelo simbólico na medida em que constrói e reitera identidades; se associa e define funções a partir do gênero; organiza tabus e restrições de acordo com crenças religiosas; quando leva memórias à boca.

No livro, as histórias e processos culturais pelos quais o autor fala dos ingredientes, dos pratos, doces e salgados, das bebidas, se misturam com receitas e apetitosas fotografias. Me chamou a atenção os pratos Calulu de Carne Seca e Muzongué, de origem angolana, e o Harira, que é um prato marroquino. O livro apresenta muitas outras iguarias, mostrando, a partir de comidas preparadas e ingredientes usados, algumas similaridades entre regiões do Brasil, dando destaque a Bahia, com alguns países africanos. Esses atributos fazem da obra não só um manual de consulta bibliográfica, mas também um inventário da culinária africana e afrobrasileira, que nos convida a uma aventura na cozinha.

*Kitutu* não apresenta questões novas ao público especialista, para pesquisadores que se dedicam à história e formação sociocultural da culinária brasileira. Sua proposta é outra. A construção gráfica do livro, abundante em cores, fotografias e receitas, busca atrair um público mais amplo, que podemos chamar, grosso modo, de não-especialistas. A propósito, essa tem sido uma tendência na antropologia, com obras que recorrem a uma linguagem mais ensaística e literária. A linguagem simples, com pequenos tópicos e texto enxuto, poucas notas e citações, não significa, entretanto, falta de rigor teórico-metodológico dos argumentos. Ao contrário. A chancela vem de uma autoridade no assunto, como um autor que se dedica há décadas ao tema proposto e que, cumpre repetir, é uma das principais referências para antropologia que se dedica à alimentação.

Alguns pontos, porém, merecem destaque. Sua associação declarada a Gilberto Freyre o leva a contar as histórias da africanização da culinária brasileira pela perspectiva do colonizador, dando destaque aos feitos do “homem portu-

guês” e às grandes navegações portuguesas como processo de ampliação de territórios, mercados e circulação de mercadorias. A isso se soma o fato do autor recorrer à ideia da “biafricanização”, que acaba reforçando a tese da plasticidade portuguesa de Freyre, da adaptabilidade, que apaga o conflito da violência colonial em detrimento de uma narrativa construída em torno da confraternização entre “senhores” e “escravos”.

Creio que se Manuel Querino estivesse mais presente no texto, menos como epígrafe e mais como referência teórica, *Kitutu* ganharia um salto qualitativo em seu argumento. Pensar a “biafricanidade” a partir do ensaio O colono preto como fator da civilização brasileira (QUERINO, 1918), por exemplo, daria mais ênfase à criatividade dos africanos e seus descendentes, suas “habilidades”, como escreveu Querino. Por esse viés, quem sabe, *Kitutu* levaria a pensar a comida também como traço da brasilidade conforme esse termo vem sendo discutida atualmente, como um fruto de resistência criativa às forças coloniais (SIMAS, RUFINO e HADDOCK-LOBO, 2020).

Em *Kitutu*, é claro, Lody não deixa de sugerir essa dimensão da criatividade africana, das “interpretações” feitas dos produtos “da terra”; fala de uma culinária/cozinha brasileira como adaptativa e criativa, marcada pela presença e herança africana. O problema é narrar isso com ausência de conflito, que dá brechas para interpretações de confraternização.

Construir uma narrativa baseada no conflito exige reconhecer a colonização como um processo violento e duradouro, que se prolonga na realidade traumática do racismo (KILOMBA, 2018). Nesse quadro, a criatividade surge como elemento preponderante de resistência, como produtora de cultura e dinamização da vida marcada pela violência da colonização e escravidão. Aqui a cultura, como lembra Lélia Gonzalez, foi forjada “como a melhor forma de resistência” (GONZALEZ, 2020: 133). *Kitutu*, conforme privilegia o elemento português, deixa de lado esse ingrediente importante, e oferece uma narrativa de incorporação tão característica em Freyre – que já está datada.

Na atual conjuntura política, onde forças políticas conservadoras vêm disputando o imaginário a respeito do Brasil, convém reforçar os argumentos que ressaltam as resistências criativas que formam o que designamos como cultura brasileira. A brasilidade, nesse sentido, ganha relevância política quando deixamos de pensar pelo viés freyriano da confraternização entre “senhores” e “escravos”, superando, de uma vez por todas, o imaginário do senhor benevolente (NASCIMENTO, 2016). Havia conflito, como ainda há. Quando falamos da cultura brasileira formada pelas muitas diásporas e seus cruzamentos, devemos estar sempre atentos em ressaltar que essa experiência está assentada em violências diversas, para não correr o risco de romantizar esses processos que são traumáticos, embora também produtores de cultura.

*Kitutu* é um livro importante pelo inventário que traz receitas africanas e afro-brasileiras, pela discussão que apresenta em relação aos significados de alguns ingredientes e comidas, quando fala da dimensão ritual de cozinhar e se alimentar, que está além da pretensão nutricional. Pode ser um importante manual de consulta para os restaurantes que oferecem comida africana e afro-brasileira como uma experiência de reconexão ancestral, que parece ser uma tendência hoje em algumas cidades, como venho trabalhando na minha pesquisa de doutorado.

Os “produtos étnicos” vêm ganhando mercado, construindo identidades e estilos de vida (ALMEIDA, 2013). Hoje, proliferam produtos com uma estética africanizada. Nas livrarias, nos deparamos com gôndolas inteiras dedicadas às ques-

tões raciais. A capa de *Kitutu* traz isso, composta de desenhos de um tecido artesanal berbere oriundo do Marrocos, região da África Magrebe, como informam os metadados da obra. Embora tenha se alinhado aos nossos tempos na estética do livro, Raul Lody deixa de atualizar seu conteúdo quando recorre a uma narrativa já demasiadamente batida.

*Recebido em 1 de março de 2021.*

*Aprovado em 10 de abril de 2021.*

## Referências

ALMEIRA, A. S. M. “Consumo e Identidade: a produção para o consumo a partir dos *insights* dos empresários negros”. In: NOGUEIRA, J. C. (org.). *Desenvolvimento e empreendedorismo afro-brasileiros: desafios históricos e perspectivas para o século 21*. Florianópolis: Editora Atilênde, 2013. pp. 241-273.

GONZALEZ, L. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.

QUERINO, Manuel. *O colono preto como fator da civilização brasileira*. Salvador: Imprensa Oficial do Estado Bahia, 1918.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz; HADDOCK-LOBO, Rafael. *Arruaças: uma filosofia popular brasileira*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

# ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

*A Aceno recebe em*  
**FLUXO CONTÍNUO,**  
artigos livres,  
resenhas,  
ensaios fotográficos,  
dossiês (propostas).  
*Interessados em atuar como*  
**pareceristas**  
*podem realizar seus cadastros no site*