CC BY

DOI: 10.22456/2238-152X.126396

La Niña Ancestral: Práticas Coloniais e Dispositivos de Temporalidade

La Niña Ancestral: Colonial Practices and Temporality Devices

La Niña Ancestral: Prácticas Coloniales y Dispositivos de Temporalidad

Arthur Daibert Machado Tavares

Fernando Altair Pocahy

Amana Rocha Mattos

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Resumo

Partindo da história de vida e morte de uma criança do povo Aché, este ensaio analisa articulações entre práticas coloniais e dispositivos de temporalidade na produção e na marcação da diferença. O arquivo desta problematização é constituído de um filme documental — em argumento de reparação política e cultural dos povos ameríndios do sul global — e de publicações médico-antropológicas da passagem do século XIX para o século XX. Produzindo arranjos ético-epistemológicos e metodológicos apoiados na crítica decolonial presente em estudos feministas interseccionais e *queer*, inferimos a indissociabilidade dos marcadores de gênero, idade, raça e sexualidade, tomando como eixo principal as setas de uma temporalidade linear. No avesso disso, as noções de memória e ancestralidade nos aproximam da instauração de uma temporalidade espiralada em cujas dobras pode repousar a recusa aos projetos de modernização e objetificação científica, apontando para processos de resistência em uma relação outra com a vida e a morte.

Palavras-chave: Tempo; Gênero; Infância; Raça (Antropologia); Sexualidade.

Abstract

Starting from the story of a child of the Aché people, this essay analyzes articulations between colonial practices and temporality devices in the production and marking of difference. The archive of this problematization is constituted by a documentary film — in argument of political and cultural reparation of Amerindian peoples of the global south — and medical-anthropological publications of the passage from the nineteenth to the twentieth century. Producing ethical-epistemological and methodological arrangements supported by the decolonial critique present in queer and intersectional feminist studies, we infer the inseparability of the markers of gender, age, raciality, and sexuality, taking the arrows of a

linear temporality as the main axis. On the contrary, the notions of memory and ancestry bring us closer to the establishment of a spiral temporality in whose folds may rest the refusal to modernization projects and scientific objectification, pointing to resistance processes in different relationships with life and death.

Keywords: Time; Gender; Childhood; Race (Antropological); Sexuality.

Resumen

Partiendo de la historia de una niña del pueblo Aché, este ensayo analiza las articulaciones entre las prácticas coloniales y los dispositivos de temporalidad en la producción y marcación de la diferencia. Los archivos de esta problematización son un documental — en argumento de reparación política y cultural de los pueblos amerindios del sur global — y publicaciones médico-antropológicas del paso del siglo XIX al XX. Produciendo arreglos ético-epistemológicos y metodológicos apoyados en la crítica decolonial presente en los estudios feministas interseccionales y *queer*, inferimos la inseparabilidad de los marcadores de género, edad, racialidad y sexualidad, tomando como eje las flechas de una temporalidad lineal. En sentido contrario, las nociones de memoria y ancestralidad nos acercan al establecimiento de una temporalidad en espiral en cuyos pliegues puede descansar el rechazo a los proyectos de modernización y objetivación científica, apuntando a procesos de resistencia en otra relación con la vida y la muerte.

Palabras clave: Tiempo; Género; Infancia; Raza (Antropología); Sexualidad.

Restos mortais

Em setembro de 1896, um colono de Sandoa, no Paraguai, se deparou com o seu cavalo morto. Estava certo de que era obra dos indígenas. Seguindo uma coluna de fumaça, dois dias após o ocorrido, ele e seus filhos surpreenderam na selva uma comunidade de "Guayakis" — como era chamado depreciativamente o povo Aché, pertencente à família tupi-guarani. Chegando em meio à chuva, que impediu que fossem descobertos, os invasores dispararam seus fuzis em vingança pelo animal abatido (Lehmann-Nitsche, 1908). Ao mesmo tempo em que os cavalos eram importantes meios de transporte, para os colonos, os indígenas não podiam nem mesmo ser considerados plenamente humanos. Eram tidos como primitivos, parte da selva, apegados ao tempo das cavernas (Mouján, 2015). Foram mortos pelos atacantes pelo menos três deles, enquanto os outros escaparam.

Em meio ao massacre, os colonos encontraram uma pequena garota, com cerca de três ou quatro anos de idade, que foi poupada do assassinato e levada por eles. Em Sandoa, foi entregue ao

antropólogo holandês Herman ten Kate, que tirou dela uma fotografia em que parece doente e triste (Lehmann-Nitsche, 1908). Os antropólogos da época, interessados em tomar indígenas como objetos de estudo, tinham grande apreço pela produção de imagens como parte fundamental das pesquisas coloniais sobre os tipos raciais, em auge na passagem do século XIX para o século XX. Além disso, a menina teve seu corpo medido e foi então batizada. Os colonos preferiram sequestrá-la a matá-la porque as crianças Aché eram por eles consideradas serventes fiéis e leais, sendo costume dos invasores roubá-las e escravizá-las. Os registros de uma igreja católica próxima, embora não contenham qualquer nota da sua passagem por lá, mostram que o sequestro e o batismo de crianças indígenas, recolhidas em ataques como esse, era uma prática bastante comum. Damiana foi o nome cristão escolhido, em homenagem ao dia de São Cosme e São Damião, comemorado na data anterior à sua captura (Mouján, 2015).[1]

O batismo cristão, entretanto, não lhe conferiria o mesmo reconhecimento que o dos brancos. Dois anos depois, em 1898, Damiana foi levada à Argentina, provavelmente vendida ou trocada, para trabalhar em uma casa em San Vicente, província de Buenos Aires. Tratava-se da residência de María Verena Meyer, mãe de Alejandro Korn, importante psiquiatra, filósofo, político e, na época, diretor do hospício Melchor Romero. Cativa nesse ambiente doméstico, de acordo com os registros do antropólogo e médico alemão Robert Lehmann-Nitsche (1908), que depois a estudaria, Damiana

> fez o serviço de mucama e servente e se desenvolveu normalmente. Quanto a sua vida, não há nada especial a mencionar até que a entrada na puberdade mudou a situação. A *libido* sexual se manifestou de uma maneira tão alarmante que toda educação e toda repreensão por parte da família resultou ineficaz. A índia ausentava-se da casa com frequência, às vezes por até três dias, em companhia de um galã, e chegou a envenenar um cachorro que cuidava da habitação para fazer o homem entrar. Considerava os atos sexuais como a coisa mais natural do mundo e se entregava a satisfazer seus desejos com a espontaneidade instintiva de um ser ingênuo. A família com que vivia já não pôde aguentar semelhantes coisas e enviou a menina ao

> Melchor Romero à disposição do Dr. Korn que, provisoriamente, deixou-a ao cuidado das enfermeiras do estabelecimento sob sua direção, para entregá-la oportunamente a uma casa de correção[2] de Buenos Aires.[3] (pp. 92-93, grifo do autor)

A família branca com que vivia não suportou essa condição indomesticável, considerando Damiana inútil para os serviços caseiros e confinando-a no hospital psiquiátrico em La Plata. Internada ali, a instituição dirigida por Korn poderia finalmente imbuí-la dos valores morais e de uma disciplina correta. Damiana tornou-se assim a única menina no Pavilhão Charcot,[4] que chegou a comportar em torno de até mil mulheres em seus momentos de maior lotação. Era um hospital lúgubre, restritivo, punitivo, destinado a acalmar as exacerbações de ânimo através, por exemplo, da contenção e dos banhos de água fria. Por ser o tipo de lugar que nega a si mesmo, seu percurso recente, num duro questionamento em relação ao passado enquanto constrói a sua própria história, tornou-se difícil encontrar os registros da passagem de Damiana por ali (Mouján, 2015).

O que se sabe é que, numa fria manhã de 1907, foi Korn quem autorizou que Damiana posasse nua para uma sessão de fotografias feita por Lehmann-Nitsche — que depois veio a escrever um documento em que consta essa informação. A sequência fotográfica, realizada do lado de fora de um prédio do hospital, revela que Damiana foi gradualmente despida diante da máquina, obrigada primeiro a mostrar os seios antes de tirar o uniforme por completo. Em seu *Relevamiento antropológico de una india guayakí*, o antropólogo registrou que a menina apresentava uma atitude "reservada, esquiva e desconfiada" (Lehmann-Nitsche, 1908, p. 93). Lehmann-Nitsche agradeceu pela oportunidade única como uma galanteria do diretor do hospício — "para o antropólogo, essa cativa indígena de apenas 14 anos é um novo objeto de estudo, e seguirá sendo quando, dois meses depois, morre de tuberculose" (Mouján, 2015). Médicos e homens da ciência, na ocasião das fotos ao ar livre, nem Korn nem Lehmann-Nitsche notaram que Damiana encontrava-se gravemente doente, com uma tuberculose em plena evolução que acabou por matá-la.

Mas a violência colonial não se contentou apenas com a exploração do seu corpo vivo. Uma vez morta pela negligência e pelas condições do lugar em

que se encontrava, o corpo de Damiana foi preparado para a investigação científica. Sua cabeça foi separada e conservada em formol, ainda com o rosto, para ser enviada por Lehmann-Nitsche a um colega médico na Alemanha. Quando recebida por Hans Virchow, a cabeça foi apresentada à Sociedade Antropológica de Berlim — obtida como uma peça de muito valor para a apuração do conhecimento sobre os caracteres raciais e as tribos indígenas da América do Sul. O restante dos ossos ficou na Argentina, no acervo do *Museo de La Plata*, que era onde trabalhava Lehmann-Nitsche (Mouján, 2015).

Partindo dessa narrativa, contada no documentário *Damiana Kryygi*, do diretor argentino Alejandro Fernandez Mouján (2015), e no *Relevamiento antropológico de una india guayakí*, publicação de Robert Lehmann-Nitsche (1908) sobre Damiana, neste ensaio, buscamos primeiro articular a produção de fronteiras entre animal e humano, selvagem e doméstico, primitivo e civilizado, instintivo e racional, espontâneo e calculado, ingênuo e científico, delito e legalidade, patologia e normalidade, tomando como eixo principal a temporalidade instalada através da cronologização da vida individual e coletiva que teve um de seus momentos de grande expressividade na virada do século XIX para o século XX, principalmente através da medicina e da antropologia. Como a figura de Damiana é constituída, atravessada, reinventada, cortada, destituída por essas fronteiras, ao mesmo tempo em que as cruza e excede (Preciado, 2020b)? Em seguida, pela narrativa da restituição do corpo e de uma cerimônia tradicional do povo Aché, apresentamos as reviravoltas do tempo através das noções de memória e ancestralidade, que podem simultaneamente ocultar e revelar uma outra relação com o corpo, a escrita e a morte.

Entre as Setas da Temporalidade Linear: Intersecções de Gênero, Idade, Racialidade e Sexualidade

Em seu *Relevamiento antropológico de una india guayakí*, Lehmann-Nitsche (1908) se refere mais de uma vez a Damiana como “indiazinha”. No rastro discursivo desse termo colonial, que condensa noções de gênero, idade e raça, consideramos a urgência de uma abordagem interseccional e crítica do processo narrado. Nesse estudo sobre Damiana, o antropólogo faz diversas referências a características de gênero,

idade, raça e sexualidade de maneira híbrida e inseparável, tomando-as como dados naturais apreensíveis através da mensuração e da observação do corpo — características somáticas que foram anotadas detalhadamente por ele tendo em mente uma contribuição original no campo das taxonomias coloniais, seguindo as tradições ocidentais de escrita científica e arquivamento visual. A interseccionalidade, elaborada pelo feminismo negro, nos permite lances analíticos que ultrapassam uma simples soma de opressões: esse conceito opera aqui na produção de uma cartografia das imbricações complexas entre práticas de diferenciação que formam redes de relações hierárquicas que não podem ser reduzidas a uma ou outra categoria isoladamente (Kilomba, 2019).

Antes de entrar mais detidamente na análise de Lehmann-Nitsche (1908), vale contextualizar o papel histórico e político da psiquiatria na organização social e espacial da Argentina desse período, o que nos ajuda a articular os motivos da internação de Damiana com o trabalho teórico e prático de Alejandro Korn, já que foi nessas condições que se formou em medicina. Embora não possa ter sua biografia reduzida à perspectiva positivista,[5] observamos que Korn dialogou em grande medida com esse pensamento (chamado de "discurso da modernidade") em suas duas únicas publicações conhecidas no campo da psiquiatria: a tese sobre *Locura y crimen*, de 1883, e os *Informes médico-forenses*, já de 1902 (Gabriele, 2013) — aproximando-se, assim, do ano da internação de Damiana, em 1907.

No final do século XIX, a América Latina passava por mudanças drásticas em várias dimensões da sua vida social, política e científica. Em alguns países da região, como é o caso da Argentina (Gabriele, 2013), mas também do Brasil (Costa, 2006), essa foi uma época marcada por uma explosão demográfica ocasionada pela migração dos contextos rurais aos centros urbanos e pela incorporação em massa de imigrantes vindos da Europa, convocados em grande parte para trazer elementos "civilizatórios" — ou seja, embranquecedores — e incorporar mão de obra e força produtiva para a modernização, o desenvolvimento e o progresso nacionais. A multiplicidade cultural e a grande circulação no espaço das cidades fez crescer uma sensação de ameaça da estabilidade política nas classes dirigentes, propiciando que o pensamento positivista europeu — através, por exemplo, dos saberes médicos e

criminológicos — adentrasse fortemente as práticas científicas e securitárias destinadas à manutenção da ordem hegemônica.

Se o percurso de Damiana já nos mostra como Korn situava sua atividade sexual entre a patologia e o delito, levando em consideração que o hospício onde ela morreu era apenas uma parada rumo a uma casa de correção (Lehmann-Nitsche, 1908), a leitura dos textos iniciais do psiquiatra indica sua filiação, ainda que de maneira mais ou menos crítica, às teorias da degeneração de Bénédict Morel, da loucura moral de James Prichard, às obras de Henry Maudsley e, mais adiante, a figuras como Cesare Lombroso, autor da teoria da criminalidade nata. Tais referências forneciam a Korn subsídios para considerar a loucura e o crime como produtos de heranças biológicas, mesmo que ainda levasse em conta a atuação de fatores contextuais. Como profissional da saúde de destaque e, portanto, incumbido da tarefa de organização do espaço social, sua posição de diretor do hospital Melchor Romero lhe conferia considerável poder de decisão sobre a exclusão de todo elemento patógeno, degenerado ou de atraso que não se adequasse ao projeto nacional de modernização e civilização (Gabriele, 2013) — projeto de instauração de uma temporalidade histórica linear e progressiva, em que se inserem as prisões, as casas de correção e os hospitais psiquiátricos.

O hospício é uma dessas instituições disciplinares que nasceu na modernidade ocidental, juntamente à psiquiatria e à noção de doença mental, com o objetivo de assimilar o inassimilável pela ordem hegemônica, visando à individualização de problemáticas políticas e coletivas para o ajuste ao regime industrial de produção e reprodução que se intensificava no século XIX (Foucault, 2006). É nessas condições que

> a psiquiatria pode efetivamente, a partir dessa noção de degeneração, a partir dessas análises da hereditariedade, conectar-se, ou antes, dar lugar a um racismo (...). O racismo que nasce na psiquiatria dessa época é o racismo contra o anormal, é o racismo contra os indivíduos, que (...) podem transmitir a seus herdeiros, da maneira mais aleatória, as consequências imprevisíveis do mal que trazem em si, ou antes, do não-normal que trazem em si. (...) [As] novas formas de racismo, que se firmam na Europa no fim do

> século XIX e início do século XX, devem ser historicamente referidas à psiquiatria. (Foucault, 2001, pp. 403-404)[6]

A teoria da degeneração, pautada como está na hereditariedade, no racismo e nos mecanismos da reprodução (sexual/social), tem como um dos seus interesses a noção de instinto, citada no texto de Lehmann-Nitsche (1908) quando narra a justificativa de Korn para a internação de Damiana. O tema da reprodução em psiquiatria integrou consigo "todas as aberrações do instinto sexual que faziam emanar desse instinto um funcionamento não reprodutivo" (Foucault, 2001, p. 401) — ou mesmo, no caso de Damiana, trabalhando como mucama e servente na casa de uma família branca, fazendo emanar um funcionamento, além de não reprodutivo, pois que ela apenas "se entregava a satisfazer seus desejos", também improdutivo, de uma "*libido* sexual" (Lehmann-Nitsche, 1908, p. 92, grifo do autor) que atropelava seus serviços domésticos de escravizada e fazia irromper — no seio familiar da ordem colonial e suas divisões sexuais e raciais do espaço e do trabalho — essa desobediência considerada inaceitável e insuportável, isso que não se deixa educar ou repreender. É justamente "a análise da infância e das suas anomalias [que] mostra manifestamente que o instinto sexual não é ligado por natureza à função da reprodução", de modo que "a hereditariedade vai possibilitar referir aos mecanismos anteriores da reprodução, nos antecedentes, a responsabilidade das aberrações que se podem constatar nos descendentes" (Foucault, 2001, p. 400) — dando lugar à raça como uma formulação importante, não só na teorização da origem da patologia ou da conduta conflitiva em questão, mas também na condução prática de políticas estatais de branqueamento da população (Costa, 2006).

A "indiazinha" — rompendo com a representação colonial das crianças Aché como serventes fiéis e leais, que simultaneamente a poupou do assassinato e a capturou e escravizou — manifestava de maneira tão alarmante sua libido sexual que "toda educação e toda repreensão por parte da família resultou ineficaz" (Lehmann-Nitsche, 1908, p. 92). Daí a sua internação e o seu subsequente e nunca realizado confinamento numa casa de correção. Nesse encadeamento de ambientes de sequestro, o que o espaço doméstico, ao mesmo tempo moradia, cativeiro e local de trabalho, foi ineficaz em educar, repreender e mesmo em

"aguentar", cabia ao hospício e à casa de correção o processo de assimilação e ajuste.

Retomando a sequência fotográfica de Damiana no hospício, a manhã em que foi obrigada a posar para os cientistas despindo-se gradualmente, podemos notar uma relação entre a produção das diferenças raciais e sexuais, os regimes de visibilidade e as técnicas de representação fotográfica, que passa pela dinâmica da economia da sexualidade nas sociedades e instituições disciplinares:

> para compreender a estreita relação entre a pornografia e a representação colonial, convém lembrar que as primeiras fotografias coloridas de seios nus apareceram publicadas na *National Geographic*, uma revista que podia se permitir a reprodução de nus femininos (e apenas extraordinariamente masculinos) de "tribos primitivas" sem correr o perigo de ser acusada de exploração sexual ou obscenidade. Nesse caso, a oposição entre vestido e nu permite articular a diferença entre civilizado e primitivo, humano e animal, que faz da privacidade e da roupa um privilégio das sociedades ocidentais desenvolvidas. (Preciado, 2020a, p. 141)

O apontamento de um desejo ineducável e irrepreensível, portanto, faz também parte da produção de uma demarcação histórica e geográfica da racialidade e da humanidade nesse contexto, de forma que o lugar em que a sexualidade alarmante desponta é essa alteridade espontânea, instintiva e ingênua que é o ser primitivo do sul global. Como no caso das práticas espetaculares em torno de Saartje Baartman — a "Vênus Hotentote", levada do sul da África ao norte da Europa para ser exibida, tocada e estudada —, os vínculos entre voyeurismo e racismo nos ajudam a pensar de que modo

> a etnologia, a ciência, a busca de evidências anatômicas funcionam aqui como o "disfarce", a rejeição, que permite a operação do desejo ilícito. Aquilo que é afirmado como diferente, horrível, "primitivo" e deformado está sendo, ao mesmo tempo, obsessivamente desfrutado e apreciado de forma detida *porque* é estranho, exótico e "díspar". Os cientistas podem olhar, analisar e observar Saartje Baartman nua e em público, classificar e dissecar todos os detalhes de sua anatomia

> com um álibi perfeitamente aceitável, isto é, tudo está sendo feito em nome da Ciência, do conhecimento objetivo, das provas etnológicas na busca da Verdade. (Hall, 2016, p. 209, grifo do autor)

Mesmo que nunca possamos ouvir a voz de Damiana, mesmo morrendo no hospício, mesmo através da violência do arquivo colonial, enquanto Lehmann-Nitsche (1908) ocultou a maior parte da sua vida sob o pretexto de que "não há nada de especial a mencionar até que a entrada na puberdade mudou a situação", não pôde deixar de revelar como Damiana recusava insistentemente tornar-se aquilo que pretendiam que fosse — até mesmo no interior do hospital, apresentava-se "reservada, esquiva e desconfiada" (pp. 92-93) diante dos olhos e das máquinas dos cientistas, os homens adultos brancos que a confinaram, despiram e estudaram. É desse gesto de recusa que gostaríamos de partir — ou ainda, é em torno dessa fresta que se emaranham as setas da temporalidade linear, os dispositivos cronológicos sobre os quais gostaríamos de elaborar para, ao fim do texto, podermos fazê-los girar até a tontura e a vertigem de um outro tempo e de um novo nome. A temporalidade ocidental que organiza o gênero, a idade, a raça e a sexualidade forma o corpo da "indiazinha" indomesticável, que é seu ponto de aplicação e, ao mesmo tempo, o fracasso do projeto colonial moderno.[7] Basta que vejamos o olhar de Damiana nas fotografias que lhe foram tiradas — Lehmann-Nitsche (1908) chega a se referir a ela como "a malograda índia Guayaki" (p. 93).

Ao mesmo tempo em que, a partir do século XVIII, com a consolidação do dispositivo de sexualidade,[8] o chamado instinto sexual passa a ser penetrável por processos patológicos, convocando assim intervenções normalizadoras e terapêuticas, nasce uma dupla afirmação em torno do sexo das crianças: que são suscetíveis a se dedicar à atividade sexual e que tal atividade é indevida, sendo portanto "ao mesmo tempo 'natural' e 'contra a natureza'", trazendo perigos físicos e morais que instituições como a família e a medicina devem prevenir: "as crianças são definidas como seres sexuais 'liminares', ao mesmo tempo aquém e já no sexo, sobre uma perigosa linha de demarcação" (Foucault, 2015, p. 113). Infância e sexualidade são assim, historicamente, dispositivos que nascem um com o outro (Moruzzi, 2017). Seguindo da pedagogização do sexo da criança à psiquiatrização do prazer

perverso, se a princípio Lehmann-Nitsche (1908) afirma que Damiana "se desenvolveu normalmente", quando sua "*libido* sexual" se manifesta de maneira "alarmante" (p. 92, grifo do autor), instala-se o processo de uma sexualidade anormal que, diante da ineficácia da família (seus senhores) em educá-la e repreendê-la, torna-se uma sexualidade patológica, conflitiva e delituosa que cabe então às instituições disciplinares recolonizar e redomesticar.

Como "indiazinha", Damiana é incessantemente privada da "possibilidade de usar seu corpo livre e coletivamente, usar seus órgãos e fluidos sexuais", sendo reduzida a um corpo "ao qual não se reconhece o direito de governar" (Preciado, 2013, pp. 96-97). Como homens adultos brancos e cientistas, Korn e Lehmann-Nitsche "têm a possibilidade não apenas de representar a si mesmos, mas também de representar os outros" (Louro, 2010, p. 9). Partindo de uma cronologização do processo vital, a idade é um dos princípios temporais que organizam essa diferenciação, isto é, produz diferenças geracionais que são imediatamente remetidas a uma hierarquia de saberes e poderes estrategicamente distribuídos. Assim como a especulação em torno da idade de Damiana, a noção de desenvolvimento, citada por Lehmann-Nitsche (1908) e amplamente utilizada pelas práticas e pelos saberes psicológicos, instaura um sentido linear e sequencial em que a infância é produzida como uma etapa anterior à vida adulta (Castro, 2013) — ela nasce, nesse fim do século XIX e no bojo do imperialismo europeu, associada à antropologia, à medicina e à teoria da evolução, tendo como uma de suas bases a formulação de que "a ontogênese recapitula a filogênese":

> O estudo das crianças na metade do século XIX, assim como o dos "primitivos" e a história natural, foi motivado pela busca das origens e especificidades (...) da mente adulta e humana. (...) A criança daquele tempo era equivalente ao "selvagem" ou ao "não desenvolvido", uma vez que ambos eram vistos como imaturos intelectualmente, "primitivos", e as crianças eram estudadas para iluminar os estágios necessários do desenvolvimento subsequente. (...) A comparação entre criança, homem pré-histórico e "selvagens" pressupõe as concepções de desenvolvimento, de indivíduo e de progresso evolutivo como unilineares, como passos

> direcionados rumo a uma hierarquia ordenada. Isso confirmou a superioridade intelectual do homem [macho] ocidental. Nesse sentido, o projeto do desenvolvimento individual (da criança) se vincula a um modelo mais amplo de desenvolvimento social e econômico. Esse modelo, por sua vez, reinscreveu o privilégio de gênero e racializado da masculinidade cultural ocidental como o modelo normalizado do Estado Nação. "Progresso" é o termo-chave que conecta os desenvolvimentos individual, social e nacional (...). Isso também refletia a posição inferior concedida às mulheres (...) como mais próximas das crianças e dos "primitivos". (Burman, 2008, pp. 16-18)

As relações entre gênero, idade, raça e desenvolvimento que localizam, além das crianças, as mulheres e os povos racializados como inferiores, imaturos, selvagens e pré-históricos[9] toma como ponto de chegada ideal do progresso humano a masculinidade branca europeia, que teria na sua adultez atingido do ápice da evolução tanto biológica quanto civilizatória. Nesse sentido, analisando a foto de Damiana, o antropólogo nota que "as bordas internas dos pés estão completamente paralelas quando a menina para de uma maneira natural e descuidada", lembrando que "retratos dos índios Guayakis" realizados anteriormente já mostravam como "os eixos longitudinais dos pés ficaram quase paralelos", o que é para ele inegavelmente um "caráter somático bastante primitivo" (Lehmann-Nitsche, 1908, p. 95).

Podemos ler a partir dessa chave a sua descrição da conduta sexual de Damiana, provavelmente informada por Korn, de que ela "considerava os atos sexuais como a coisa mais natural do mundo e se entregava a satisfazer seus desejos com a espontaneidade instintiva de um ser ingênuo" (Lehmann-Nitsche, 1908, p. 93) — as palavras "espontaneidade", "instintiva" e "ingênuo" remetem a um estado mais "natural" ou selvagem e, portanto, menos humano ou mais próximo à animalidade do que estaria ele próprio. É significativo que no relato seja narrada a comoção vingativa dos colonos de Sandoa pelo cavalo morto, assim como o alarme da família de Korn pelo cão de guarda envenenado, ao mesmo tempo em que, ao narrar a morte da "desafortunada índia", Lehmann-Nitsche (1908, p. 93) apenas ressalta que fez bem ao se apressar em

fotografá-la e examiná-la, uma vez que ela veio a morrer apenas dois meses e meio depois. As vidas de Damiana e seu povo parecem frequentemente medidas — além do seu valor como objeto científico — em relação a essa animalidade, quando não valorada como inferior à dos bichos. No documentário de Mouján (2015), chega a se levantar a hipótese de que Damiana possa ter sido trocada por algum animal quando foi entregue à família branca. No caso dos três Aché que morreram durante o massacre, suas vidas valiam, para os colonos, tanto quanto ou ainda menos que a vida de um cavalo. Se consultamos rapidamente a Wikipédia, chama atenção que Aché significa "as pessoas", nome reivindicado por esse povo, enquanto Guayaki, nome pejorativo de preferência de Lehmann-Nitsche, vindo de povos indígenas rivais aos Aché, além de significar "tribo inimiga" ou um termo relacionado à maldade, quer dizer também "ratos do monte" ou "ratos ferozes".[10]

A questão, vale dizer, não é a animalização como um processo que seria degradante por si só, mas a própria posição coisificada em que a animalidade é colocada na construção do pensamento moderno, na medida em que a medicina e a antropologia estão definindo, nesse momento, em suas práticas coloniais de tratamento e pesquisa, o que é o sujeito humano através de um exercício persistente de objetificação e governo do que é tomado como selvagem, natural, instintivo e animal, com base numa temporalidade cronológica, evolutiva, desenvolvimentista e ascendente que significa como superior a civilização ocidental e como inferior o que é tratado como primitivo. Ressaltamos que a caça escravista a indígenas na América do Sul acontecia desde as primeiras invasões coloniais, não se reduzindo apenas à captura, mas traçando ainda as linhas de demarcação entre os seres humanos e aqueles que sequer a condição de humanos poderiam alcançar, sendo relegados à posição de objetos para uso daqueles que se pretendiam seus senhores. A prática da caça a indígenas se tornou não só uma atividade econômica importante, em que cidades inteiras se especializaram, mas também uma forma de vida, um esporte, um lazer para que os colonos passassem o tempo (Chamayou, 2010), como até hoje se faz com os animais.

A pesquisa de Lehmann-Nitsche (1908) sobre Damiana consiste em registrar "dados antropométricos" e "dados antroposcópicos" justamente para a realização de "estudos comparativos" dos "caracteres físicos principais da malograda

índia Guayaki" com "a cifra correspondente de meninas europeias da mesma idade, que já conhecemos de diferentes regiões e de diferentes camadas sociais e intelectuais pelas amplas investigações da antropologia escolar" (p. 93), tomando as diferenciações raciais e territoriais, então, como principais eixos de significação dos contrastes, sem deixar de passar por traços estéticos da produção científica da diferença sexual e de tomar a idade como um fator determinante. Vale lembrar que o gênero pode ser considerado uma imposição colonial, já que o regime da diferença sexual, embora considerado universal, é uma epistemologia do ser vivo "historicamente situada que se forja junto à taxonomia racial no momento de expansão mercantil e colonial da Europa e que se cristaliza durante a segunda metade do século XIX" (Preciado, 2020b, p. 59). A própria fundamentação de Lehmann-Nitsche nesse regime — baseada em fatores biológicos, uma vez que "a naturalização das diferenças sexuais é outro produto do uso moderno da ciência" (Lugones, 2020, p. 64) — faz parte do sistema moderno/colonial de gênero em seus atravessamentos racializados.

Assim como gênero, raça e sexualidade, compreendemos a idade como uma categoria política, histórica e contingente, pensando o marcador etário e geracional necessariamente em intersecção com outros dos quais interdepende, de maneira complexa, em suas ramificações. Como uma das tramas do projeto moderno, a idade organiza o processo vital ao conferir ou não o status de humanidade no mesmo instante em que gênero, raça e sexualidade tornam-se visíveis, fixando possibilidades específicas para cada momento da vida (Pocahy, 2011). Com efeito, amalgamando tais marcações, Lehmann-Nitsche (1908) afirma que, no que diz respeito a Damiana, sua "glândula láctea (...) não alcançou seu máximo de desenvolvimento ainda que se mostre murcha e flácida, o que não deve nos surpreender se recordamos a vida sexual da índia" (p. 93). Ele chega mesmo a utilizar um "quadro das proporções ideais da raça branca" (p. 95) para afirmar que as extremidades do corpo de Damiana não alcançaram a largura exigida, mas que esse dado seria insignificante na medida em que "as proporções do corpo da mulher se assemelham ao tipo infantil", deixando a ver que as proporções ideais, além de brancas, são adultas e masculinas.

A certa altura do texto, Lehmann-Nitsche (1908) passa a comparar os dados de Damiana aos três ou quatro anos de idade, produzidos por Herman ten Kate na

ocasião do seu sequestro, com os dados recentes fabricados por ele próprio. Empunhando a régua da antropologia colonial, até mesmo a distância entre os cantos dos olhos é observada pelo antropólogo, que cita quadros cromáticos de outros cientistas para descrever as cores da pele e da íris de Damiana antes de chegar aos cálculos dos índices cefálicos — com as medidas da cabeça, cuja região frontal seria para ele o "lugar da inteligência", tendo se desenvolvido, de acordo com seu relato, de maneira "muito lisonjeira na indiazianha" (p. 98) — e dos índices faciais.

Em seu livro sobre o pensamento moderno e a poética negra feminista, a professora e pesquisadora Denise Ferreira da Silva (2019) nos ajuda a elaborar e complexificar as relações entre racialidade e prática antropométrica. Ela lembra que — depois da divulgação da teoria da seleção natural pelo naturalista britânico Charles Darwin, "em que a diferenciação irrompe como resultado do princípio racional, uma causa eficiente, que opera no tempo através da força (...) como resultado da luta pela sobrevivência" (p. 40) — as ciências da vida no século XIX se voltaram para esse novo programa investigativo, que é justamente a antropologia, como uma forma de conhecer o ser humano. A história natural já vinha mapeando e classificando a natureza através de traços externos, mas a antropologia começa então a desenvolver ferramentas matemáticas formais de mensuração dos corpos humanos — como o índice facial, que "se tornaria a base da descrição e da classificação dos atributos mentais dos homens, tanto morais quanto intelectuais, em uma escala que supostamente registraria o grau de desenvolvimento cultural" (p. 41). É também por isso que, quando Lehmann-Nitsche enviou a cabeça de Damiana para os estudos antropológicos raciais na Alemanha, era importante que deixasse o seu rosto intacto. A mensuração da fisionomia e seus traços para o cálculo e a extração de um índice facial formou parte importante na produção científica da raça que emerge no século XIX, quando a antropologia física e racial se tornou uma moda internacional, elaborando tipologias fisionômicas, mas também cranianas e, como podemos ver, de todo o restante do corpo.

É nesse movimento que as mesmas ferramentas antropométricas do dispositivo de racialidade se fizeram presentes na medicina, sendo os antropólogos, inclusive Lehmann-Nitsche, muitas vezes médicos naquele momento. A frenologia (ou

doutrina do crânio), por exemplo, foi criada pelo médico vienense Franz Joseph Gall. Ela supunha no cérebro o órgão da mente (composto por faculdades que nascem com o indivíduo), de modo que os relevos do crânio, que deveriam seu formato ao cérebro, revelariam as tendências psicológicas, as qualidades e faculdades mentais do corpo mensurado. Essa teoria seria mais tarde desbancada, mas artigos frenológicos foram publicados no meio científico até o começo do século XX (Vidal & Ortega, 2019). Tanto a frenologia quanto a fisionomia, historicamente, vieram fornecer uma "ligação entre a psiquiatria, a antropologia e as artes visuais. Na pintura e na caricatura, tipos primitivos ou com face animalesca tornaram-se sinais convencionais da ameaça social e de traços bestiais" (Borges, 2005, p. 47).

Quando a tecnologia racial é historicamente mobilizada, a noção de humanidade já fazia com que seu papel se transformasse na produção determinista de "uma explicação sobre a diversidade humana capaz de negar a possibilidade de que traços mentais (morais e intelectuais), 'observados' com o uso do índice facial, mudarem com o tempo" (Silva, 2019, p. 167). Em uma publicação sobre *Antropología y craneología*, de fato, em que explica o que são a antropologia física e a raça (definida como dado natural a partir de signos corporais, a princípio, imutáveis, além de aspectos geográficos e linguísticos), Lehmann-Nitsche (1899a) defende a posição de que os "povos naturais" precisam ser incluídos nos estudos antropológicos, considerando a existência de uma espécie humana única que se divide em raças; algumas mais civilizadas, outras mais "bárbaras", "grosseiras", "primitivas" e de "um grau de cultura muito inferior" (p. 140).

Silva (2019) aponta que, na própria construção do pensamento moderno, os pós-iluministas — como, entre outros, o filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel — imaginaram as configurações sociais de seu tempo como o momento em que a Europa atingia o máximo grau possível de desenvolvimento das capacidades mentais. Assim, a determinação da diferença racial circunscrevia as fronteiras do desenvolvimento a corpos e espaços específicos, produzindo "o corpo racial como significante das limitações mentais (morais e intelectuais) — que determinam a incapacidade de evoluir e desenvolver dos 'outros da Europa' e da unicidade dos brancos/europeus" (p. 167). A noção de sequencialidade, portanto, como proposta

por Hegel, faz da razão enquanto liberdade um movimento no tempo, que se autodesenvolve na trajetória da história.

Quando Hegel introduz essa temporalidade da diferença cultural, possibilita que as categorias opostas ao branco europeu se transformem na antítese do progresso, fazendo da sociedade racional branca europeia e seu indivíduo autodeterminado o ápice do processo universal de desenvolvimento moral e intelectual. Aos brancos europeus, pela lógica racial, caberia a missão de modernizar o resto do mundo, de modo que a modernização e a racialização funcionam também como tecnologias de governo, como formas de estabelecer regimes de verdade e de conduzir condutas (Foucault, 2004). É o que o psiquiatra martinicano Frantz Fanon (2008) chama de um esquema histórico-racial e epidérmico racial — para ele, "a inferiorização é o correlato nativo da superiorização européia. Precisamos ter a coragem de dizer: *é o racista que cria o inferiorizado*" (p. 90, grifo do autor).

Entre as Dobras da Temporalidade Espiralada: Memória, Ancestralidade e Práticas Rituais

Entretempos — concluímos este ensaio crítico falando de outro tempo e de um novo nome. Passado mais de um século desde a morte de Damiana, Emiliano e Ismael pegam nas mãos, em 2010, com respeito e cuidado, objetos que pertenceram aos seus antepassados, assassinados naquele massacre. Um dos objetos, para ser usado na cabeça, é feito de couro de cavalo. Estão emocionados. No documentário *Damiana Kryygi*, de Alejandro Fernandez Mouján (2015), assistimos a Emiliano, impressionado, repetir a Ismael que aqueles objetos têm cem anos de existência. Eles são os Aché enviados pelo seu povo ao *Museo de La Plata*, na Argentina, para exigir a devolução dos objetos que foram parar ali como produto da morte dos seus. Emiliano afirma que é triste estar nesse lugar. Além dos objetos, o corpo de Damiana — a quem os anciãos do seu povo deram o nome de Kryygi — será restituído também à sua terra natal, junto aos Aché.

Já no Paraguai, uma cerimônia acontece no *Museo de las Memorias* da cidade de Asunción. Diante de algumas pessoas e *flashes* de muitas câmeras, um Aché fala ao lado das caixas com os objetos e o corpo de Kryygi, a voz embargada ao microfone:

> Repassando a história do nosso povo, a dor sempre está em nossos corações. Ninguém vai repará-la. Ninguém vai reparar essa dor que está em nossos corações. Pela matança, pelo assassinato, pela ditadura que abusou do nosso povo (...). Tudo isso está em nossos corações e nossas mentes. Hoje recordamos Kryygi Damiana, uma jovem do povo Aché que morreu há 114 anos e por fim voltou a seu país, a seu povo, a sua comunidade, e vamos levá-la aonde pertence com uma respeitosa cerimônia tradicional do povo Aché. (Mouján, 2015)

A cerimônia final acontece em Ypetimi. No caminho se passa por 300km de campos dedicados à agricultura mecanizada, onde antes havia bosques. Chegando lá, um ancião — com o corpo e o rosto cobertos por uma tintura preta e por plumas brancas — começa uma fala cantada. Dessa vez são os próprios Aché que se encontram em volta da caixa contendo o corpo de Kryygi. Tocam a caixa. Muitos deles choram, principalmente os mais velhos. As crianças olham curiosas. Seus ossos são mostrados a todos. Alguns erguem mãos para tocá-los. Acariciam a primeira fotografia de Damiana — tirada quando a capturaram — que está em cima da caixa. No dia seguinte, será enterrada no Parque Nacional Caazapá, território Aché, num lugar que é mantido em segredo pelos anciãos — pois que "fora do cativeiro da compreensão, mais além do cercado do inteligível, à sombra dos regimes de representação (...), em opacidade, a diferença não pode ser consumida" (Mombaça, 2020, p. 11).

Em *Performances da oralitura: corpo, lugar da memória*, a poeta e ensaísta Leda Maria Martins (2003) fala de como a textualidade de povos africanos e indígenas foi deixada à margem de nossas letras escritas. Na literatura ocidental, os arquivos centrados na visão e na percepção ótica, no texto impresso em papel, foram considerados o campo quase exclusivo do conhecimento e da memória, de modo que "tudo que escapa (...) à apreensão do olhar, princípio privilegiado da cognição, ou que nele não se circunscreve, nos é ex-ótico, ou seja, fora de nosso campo de percepção, distante de nossa ótica de compreensão" (p. 64). A autora propõe, então, que o domínio da performance ritual, em sua relação com a oralidade, a coletividade e o espaço, coloca o corpo no processo de uma outra poética da transmissão, em que a voz se transforma em portal de inscrição e

recriação de saberes. A memória é desvencilhada da petrificação dos museus e arquivos para dar lugar a uma escrita do e no corpo adornado, em movimento, baseada nos "princípios da ancestralidade, ou seja, de celebração dos antepassados e (...) de uma concepção alterna e alternativa do tempo", em que "a realidade cotidiana, por mais opressiva que seja, é substituída e alterada" (pp. 70-71).

Essa primazia do movimento ancestral instala um tempo curvilíneo, espiralado, que vai e volta — atraindo passado e futuro — e oblitera a sucessividade linear e consecutiva do tempo para ir "do ancestral ao performer e deste ao ancestre e ao infans" (Martins, 2003, p. 76). Kryygi se torna assim a menina ancestral. Nas dobras do ritual Aché, em sua cerimônia final, o corpo se faz portal, máquina do tempo (Mombaça, 2020), dando espaço à transformação e ao devir, ao caos e à complexidade (Burman, 2008): "o sentido sequencial da história é obliterado pela memória, que recorre à tradição para mostrar as repetições do tempo, o seu retorno, e suas fixações" (Castro, 2013, p. 29). A narrativa colonial nesse instante fracassa. A recusa de Damiana Kryygi, como um excesso que não pode ser educado ou repreendido, não pode tampouco ser relegada em um ponto qualquer no passado. O tempo está retorcido. Irredutível a um objeto de estudo, ela retorna e exige um enterro entre os seus. A memória se torna coletiva. A morte aqui não é fim, mas passagem para outro modo de existência. Seu olhar está vivo nos olhos Aché, hoje. Escutam o seu chamado.

Em uma entrevista para o documentário de Mouján (2015), um dos Aché diz que a história de Kryygi é muito importante para eles: o mesmo poderia ter ocorrido com ele. Percebemos que não lhes interessa negar sua história e seus rastros, como fizeram no hospício — o passado está sendo vivido no presente, e não como algo a ser apagado ou deixado a empoeirar. Ele também foi tomado pelos brancos, entre cinco e seis anos de idade. Sua mãe foi morta pelos brancos. Foi entregue e cresceu com uma rica família branca, que vive nos Estados Unidos e lhe ofereceu um lugar como filho — o que ele recusou, já mais velho, aos 27 anos, para voltar ao seu povo. Voltou porque sentia o amor de seu povo — queria o amor de seu pai e sua mãe, mas isso lhe foi impossível. Não tem muitas coisas agora, mas é feliz. Ele fala que o retorno de Kryygi ao território Aché, para descansar em sua terra, é uma coisa que nunca esquecerão. Emociona-se quando diz que sentem muito

por ela, sentem muito a dor: “até hoje estamos chorando por ela. Não conhecemos ela, mas é uma das nossas irmãs” (Mouján, 2015). Depois de cem anos dedicada ao trabalho científico, durante cem anos resistindo a ele, Kryygi pode também, enfim, retornar.

Em outra entrevista, uma mulher Aché diz que sua mãe só reencontrou o seu povo após 56 anos. Foi levada aos cinco meses de idade e trocada por um par de vacas, crescendo com outra família. Diz que ela mesma sempre foi discriminada na escola, diziam que era Guayaki — o que lhe dava muita raiva, sem que soubesse o porquê. Apenas em 2008, mãe e filha descobriram onde vivia seu povo, sua família, mas a mãe já estava então muito doente. Se emociona quando começa a dizer que, um dia, a mãe lhe disse que estava indo embora, mas que ela devia continuar ali, que sabia fazer muitas coisas e a comunidade precisava dela. A mãe sempre dizia — era sua grande dor — que quando se fosse, queria que a filha ficasse. Quando a mãe se foi, lembrou-se de suas palavras e decidiu nunca mais ir embora.

Rastros vitais

Coração e mente aparecem juntos nos discursos do povo Aché, em que a elaboração do pensamento crítico está indissociada da emoção causada pela dor. A própria cisão entre corpo e mente, correspondente à separação entre natureza e civilização, é um produto do pensamento cartesiano, moderno e colonial, do qual as práticas e os saberes psicológicos são herdeiros. É significativo que a cabeça de Damiana, como domínio da inteligência, tenha sido enviada à Europa, enquanto o restante do corpo, como terra desgovernada pelo instinto, tenha permanecido na Argentina, dando a ver a materialidade de uma divisão somática e espacial pautada na temporalidade linear progressiva (inferior/superior, corpo/cabeça, sul/norte).

A racialidade não é uma simples constatação de um tom de pele. Ela produz, em prática, a significação material de um desenvolvimento interrompido na sequência do tempo linear, um coletivo humano separado da humanidade racional branca e europeia, composto de indivíduos cuja inferioridade é determinável por uma correlação visível, por exemplo, entre as capacidades mentais e o formato do rosto e do crânio (Silva, 2019). A produção dessa temporalidade, atravessada ainda em termos de gênero, idade e sexualidade, encontra-se materializada em instituições como os hospícios, construídos sobre a

retórica da modernização e do progresso, mas também os museus, que reproduzem essa linha evolutiva em suas exposições e estudos. Em seus diferentes modos de atuação, a psicologia corre igualmente o risco de invocar hierarquias de gênero, idade, raça e sexualidade quando opera com base em concepções lineares do tempo. Há muito o que aprender com os movimentos espiralados para interromper a reprodução dessa violência, o que consideramos como uma possibilidade de reversão das marcas normativas e prescritivas da disciplina (Pocahy, 2016). Nas palavras do povo Aché, notamos de que modo o trauma colonial, como uma dor irreparável (Mouján, 2015), uma dívida impagável (Silva, 2019), faz parte dessa memória coletiva que evoca um sentimento de atemporalidade, arremessando o corpo a outro lugar na história que ainda persiste em se repetir no presente: "nossa história nos assombra porque foi enterrada indevidamente" (Kilomba, 2019, p. 223). Há aqui outra convivência com o tempo e com os mortos, uma relação absolutamente diferente daquela que desencanta e despedaça um corpo em nome do progresso da nação e dos avanços da ciência.

A política de extermínio parece ter como marco fantasmagórico a coisificação: os restos mortais são celebrados nos museus como objetos de exposição e estudo. Essa lógica reverbera ainda na contemporaneidade da violência contra os povos indígenas, que inclui assassinatos e desaparecimentos no Brasil, da colonização à ditadura militar e até hoje, mas também formas mais sutis às quais a psicologia precisa se atentar. Ainda hoje, milhares de restos indígenas permanecem nas coleções do *Museo de La Plata* como "material científico", muitos deles disponíveis em suas vitrines ao olhar do público até recentemente. Entre eles está o de uma mulher Aché assassinada naquele mesmo dia, naquele mesmo lugar, que poderia ser da mãe de Kryygi. Somente em 2012, o crânio e os cabelos de Damiana, que se encontravam com as peças anatômicas de um hospital na Alemanha, foram restituídos aos seus. Anos depois de enterrada, seguindo seus rastros vitais, há um encontro em homenagem a Kryygi no Parque Caazapá, território Aché, em que Kuevegi, um ancião, convida a todos a limparem e acariciarem a terra onde ela descansa. E então improvisa um canto:

> Damiana nos fez chorar e lembrar de vários jovens que perderam a

> vida como ela. Estamos tocando o lugar onde está enterrada Damiana, chorando-a e recordando-a ao mesmo tempo. Há muitas mães que poderiam estar aqui, chorando e recordando suas filhas. (Mouján, 2015)

Referências

Borges, D. (2005). "Inchado, feio, preguiçoso e inerte": A degeneração no pensamento social brasileiro, 1880-1940. *Teoria & Pesquisa*, 1(47), 43-70. Recuperado de https://www.teoriaepesquisa.ufscar.br/index.php/tp/article/view/44/37

Burman, E. (2008). *Deconstructing developmental psychology*. Abingdon: Routledge.

Castro, L. R. (2013). *O futuro da infância e outros escritos*. Rio de Janeiro: 7Letras.

Chamayou, G. (2010). *Les chasses à l'homme*. Paris: La Fabrique Éditions.

Costa, J. F. (2006). *História da psiquiatria no Brasil: Um corte ideológico*. Rio de Janeiro: Garamond.

Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA.

Foucault, M. (2001). *Os anormais: Curso no Collège de France (1974-1975)*. São Paulo: Martins Fontes.

Foucault, M. (2004). A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In M. B. da Motta (Org.), *Ditos & escritos V: Ética, sexualidade, política* (pp. 264-287). São Paulo: Forense Universitária.

Foucault, M. (2006). *O poder psiquiátrico: Curso dado no Collège de France (1973-1974)*. São Paulo: Martins Fontes.

Foucault, M. (2015). *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. São Paulo: Paz e Terra.

Gabriele, A. (2013). Los *Informes médico-forenses* de Alejandro Korn. Entre crímenes y locuras. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 30, 139-196. Recuperado de https://bdigital.uncu.edu.ar/6546

Hall, S. (2016). *Cultura e representação*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio/Apicuri.

Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó.

Lehmann-Nitsche, R. (1899a). Antropología y craneología. *Revista del Museo de la Plata*, 9, 123-140. Recuperado de https://publicaciones.fcnym.unlp.edu.ar/rmlp/article/view/1175/1265

Lehmann-Nitsche, R. (1899b). Quelques observations nouvelles sur les indiens guayaquis du Paraguay. *Revista del Museo de la Plata*, 9, 399-408. Recuperado de https://publicaciones.fcnym.unlp.edu.ar/rmlp/article/view/1187/1277

Lehmann-Nitsche, R. (1908). Relevamiento antropológico de una india guayakí. *Revista del Museo de la Plata*, 15, 91-100. Recuperado de https://publicaciones.fcnym.unlp.edu.ar/rmlp/article/view/1252/1357

Louro, G. L. (2010). *O corpo educado: Pedagogias da sexualidade.* Belo Horizonte: Autêntica.

Lugones, M. (2020). Colonialidade e gênero. In H. B. de Holanda (Org.), *Pensamento feminista hoje: Perspectivas decoloniais.* Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.

Mombaça, J. (2020). *A plantação cognitiva*. MASP Afterall. Recuperado de https://assets.masp.org.br/uploads/temp/temp-QYyC0FPJZWoJ7Xs8Dgp6.pdf

Moruzzi, A. B. (2017). Infância como dispositivo: Uma abordagem foucaultiana. *Conjectura: Filosofia e Educação*, 22(2), 279-299. doi: https://doi.org/10.18226/21784612.v22.n2.04

Mouján, A. F. (Produtor, Diretor). (2015). *Damiana Kryygi* [Arquivo de vídeo]. Recuperado de https://mubi.com/films/damiana-kryygi

Pocahy, F. (2011). A idade um dispositivo. A geração como performativo. Provocações discursivo-desconstucionistas sobre corpo-gênero-sexualidade. *Revista Polis e Psique*, *1*(3), 195-211. doi: https://doi.org/10.22456/2238-152X.31539

Pocahy, F. A. (2016). (Micro)políticas queer: dissidências em pesquisa. *Textura - ULBRA*, *18*(38), 8-25. Recuperado de http://www.periodicos.ulbra.br/index.php/txra/article/view/2200/1936

Preciado, P. B. (2013). Quem defende a criança queer? *Jangada — crítica, literatura, artes*, (1), 96-99. Recuperado de https://www.revistajangada.ufv.br/Jangada/article/view/17/2

Preciado, P. B. (2020a). *Pornotopia: PLAYBOY e a invenção da sexualidade multimídia*. São Paulo: n-1 Edições.

Preciado, P. B. (2020b). *Yo soy el monstruo que os habla: Informe para una academia de psicoanalistas*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Silva, D. F. (2019). *A dívida impagável*. São Paulo: Oficina de Imaginação Política & Living Commons. Recuperado de https://casadopovo.org.br/wp-content/uploads/2020/01/a-divida-impagavel.pdf

Vidal, F. & Ortega, F. (2019). *Somos nosso cérebro: Neurociências, subjetividade e cultura*. São Paulo: n-1 Edições.

Arthur Daibert Machado Tavares. Doutorando em Psicologia Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGPS/UERJ). Membro do Geni - Estudos de Gênero e Sexualidade/UERJ. Membro do Laboratório afeTAR/UERJ. Bolsista CAPES.
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6897-5187

Email: arthurdaibert@gmail.com

Fernando Pocahy. Professor associado da Faculdade de Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social (PPGPS/UERJ) e do Programa de Pós-Graduação em Educação (ProPEd/UERJ). Coordenador do geni - estudos de gênero e sexualidade - UERJ/CNPq. Bolsista de Produtividade em Pesquisa Pq2 do CNPq, Procientista (UERJ/FAPERJ) e Jovem Cientista do Nosso Estado - JCNE/FAPERJ.
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7884-4647
Email: fernando.pocahy@gmail.com

Amana Rocha Mattos. Professora associada do Instituto de Psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), e professora permanente do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social (PPGPS/Uerj). Coordenadora do DEGENERA - Núcleo de Pesquisa e Desconstrução de Gêneros/UERJ. É pesquisadora Procientista da Uerj e Jovem Cientista do Nosso Estado (FAPERJ).
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2890-5421
Email: amanamattos@gmail.com

Submetido em: 03/08/2022
1ª Rodada: 13/10/2023
Aceito em: 27/03/2024

Contribuição dos autores:

Conceitualização: A.D.M.T.; F.P.; A.R.M.
Redação do manuscrito: A.D.M.T.; F.P.
Análise dos dados: A.D.M.T.
Revisão e edição: A.D.M.T.; F.P.; A.R.M.

Financiamento

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior — Brasil (CAPES) — Código de Financiamento 001.

[1] Os santos católicos, irmãos gêmeos conhecidos por seu trabalho médico e de caridade, são considerados protetores das crianças e das pessoas fragilizadas; por uma cruel ironia, o nome Damiana — variante de Damião — significa "vencedora", "domadora" ou "aquela que subjuga".

[2] "Estabelecimento dedicado à reforma e a correção de menores de idade, quando cometeram delitos ou são de conduta conflitiva", de acordo com o Diccionario panhispánico del español jurídico: https://dpej.rae.es/lema/casa-de-correcci%C3%B3n

[3] As traduções para o português de todas as citações em línguas estrangeiras foram feitas por nós.

[4] Jean-Martin Charcot foi um dos primeiros teóricos europeus a objetivar medicamente a histeria como transtorno (de origem hereditária, neurológica e psicológica), com base em seus experimentos em La Salpêtrière, na França, que se tornou então um hospital psiquiátrico de público majoritariamente feminino. Para ele, "a histeria permaneceu simbolicamente, se não medicamente, uma doença feminina" (Showalter, 1987 citada por Hall, 2016) — mesmo que reconhecesse a possibilidade da ocorrência de sintomas histéricos em homens, sua interpretação do gestual histérico continuava relacionada à sexualidade feminina.

[5] Em 1916, Alejandro Korn "deixa definitivamente sua prática psiquiátrica ao jubilar-se como Diretor do Hospital de Alienados, orientando sua produção intelectual à reflexão filosófica, principalmente centrada na crítica à filosofia positivista, por considerá-la uma corrente filosófica incapaz de justificar uma ética" (Gabriele, 2013, p. 152).

[6] O conceito de racismo elaborado por Michel Foucault tem suas limitações quando se trata de discutir as relações entre a raça e o empreendimento colonial, sendo importante ressaltar que o que está em jogo aqui é uma política anti-indígena que é indissociável do colonialismo. Ainda assim, considerando as filiações teóricas de

Korn, a internação psiquiátrica de Damiana e o uso da noção de instinto por Lehmann-Nitsche, nos parece interessante a maneira como o autor aponta as conexões entre a degeneração, a psiquiatria e o racismo.

[7] Ao nos referirmos ao fracasso desse projeto, dizemos de algo que o excede, que dele se esquiva e que a ele é irredutível, isto é, da impossibilidade de sua plena realização, tanto pelo que diz respeito à própria imprevisibilidade da vida quanto pela indocilidade e pela recusa de Damiana.

[8] O "dispositivo de sexualidade" diz respeito às relações de força estratégicas de saber e poder em torno do sexo, como uma rede heterogênea de práticas discursivas produtivas mais do que apenas descritivas ou repressivas: "funciona de acordo com técnicas móveis, polimorfas e conjunturais de poder" e liga-se "à economia através de articulações numerosas e sutis, sendo o corpo a principal — corpo que produz e consome" (Foucault, 2015, p. 116).

[9] Em outro texto, publicado alguns anos antes, Lehmann-Nitsche (1899b, p. 399) se refere aos "Guayakis" como "essa tribo primitiva da idade da pedra".

[10] Link para a página: https://pt.wikipedia.org/wiki/Ach%C3%A9_(grupo_ind%C3%ADgena)