72

ISSN 0104-7183
ISSN 1806-9983 (on-line)



Horizontes Antropológicos

Corpo

2025

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Reitora: Marcia Barbosa

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Diretor: Hélio Ricardo do Couto Alves

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Coordenador: Handerson Joseph

Editor-Chefe
Ruben George Oliven

Editor Executivo
Arlei Sander Damo

Editores
Cristiana Bastos
Glaucia Maricato
Jean Segata

Apoio editorial
Cristiane Miglioranza – Assistente de Comunicação
Leonardo Teixeira Leites – Assistente Editorial
Rosemeri Nunes Feijó – Assistente Executiva

Conselho Editorial
Alejandro Frigerio – Universidad Católica Argentina (Argentina)
Alejandro Grimson – Universidad Nacional de San Martín (Argentina)
Ari Pedro Oro – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)
Carlos Alberto Steil – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)
Christian Bromberger – Université d'Aix-Marseille (França)
Claudia Fonseca – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)
Claudio Lomnitz – Columbia University (Estados Unidos)
Cornelia Eckert – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)
Daniel Miller – University College London (Reino Unido)
Enzo Pace – Università degli Studi di Padova (Itália)
Gustavo Lins Ribeiro – Universidad Autónoma Metropolitana (México)
Joan Pujadas – Universitat Rovira i Virgili (Catalunha, Espanha)
João Biehl – Princeton University (Estados Unidos)
João Leal – Universidade Nova de Lisboa (Portugal)
Lilia Schwarcz – Universidade de São Paulo (Brasil)
Manuela Carneiro da Cunha – University of Chicago (Estados Unidos)
Marc Abélès – École des Hautes Études en Sciences Sociales (França)
Maria Filomena Gregori – Universidade Estadual de Campinas (Brasil)
Mariza Peirano – Universidade de Brasília (Brasil)
Michael Herzfeld – Harvard University (Estados Unidos)
Miriam Pillar Grossi – Universidade Federal de Santa Catarina (Brasil)
Néstor García Canclini – Universidad Autónoma Mexicana (México)
Otávio Velho – Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil)
Paula Montero – Universidade de São Paulo (Brasil)
Pedro Ignácio Schmitz – Instituto Anchietano de Pesquisas (Brasil)
Sergio Visacovsky – Instituto de Desarollo Económico y Social (Argentina)
Setha Low – City University of New York (Estados Unidos)
Sherry Ortner – University of California Los Angeles (Estados Unidos)
Sonnia Romero – Universidad de la República (Uruguai)
Tim Ingold – University of Aberdeen (Escócia, Reino Unido)

Linha Editorial

Horizontes Antropológicos (Qualis A1) é um periódico quadrimestral publicado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Brasil. Seus números são temáticos, abertos à pluralidade de interpretações e de abordagens que possam interessar à antropologia e áreas afins. Além de artigos alinhados à temática principal de cada número, *Horizontes Antropológicos* traz a seção Espaço Aberto, dedicada a entrevistas e artigos de excelência escritos por pesquisadoras/es com reconhecimento internacional entre seus pares e que colaboram com a revista, preferencialmente, a convite dos editores. Todos os artigos submetidos devem ser originais/inéditos, não podendo ter sido enviados simultaneamente a outra publicação ou órgão editorial. Como norma geral, os trabalhos submetidos são apresentados para avaliação prévia dos editores e dos organizadores de cada número temático. Os pré-selecionados são submetidos a pareceristas externos.

HA
ano 31
número 72
maio/agosto 2025

ISSN 0104-7183
ISSN 1806-9983 (on-line)

Horizontes Antropológicos

72 | Corpo

número organizado por

Ceres Víctora
Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil
José Miguel Olivar
Universidade de São Paulo – Brasil
Jean Segata
Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil
Sahra Gibbon
University College London – Reino Unido

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Porto Alegre, ano 31, n. 72, maio/ago. 2025

Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 31, n. 72, maio/ago. 2025

Expediente:

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Av. Bento Gonçalves, 9500, Prédio 43111, Sala 116
91509-900 – Porto Alegre – RS – Brasil
Telefone: (51) 3308-6625
E-mail: horizontes@ufrgs.br
Site: https://www.ufrgs.br/ppgashorizontesantropologicos

Capa:

Projeto gráfico: Carla Luzzatto

Desenvolvimento gráfico: Fabíola de Carvalho

Ilustração: pintura rupestre do sítio arqueológico da Serra da Capivara, Piauí. Foto: Carla Ruas, 2016.

Projeto gráfico do miolo, revisão e editoração eletrônica: Trema Assessoria Editorial

Este número é publicado com o suporte financeiro d o P rograma d e Pós-Graduação e m Antropologia Social / UFRGS

Catalogação: Biblioteca Setorial de Ciências Sociais e Humanidades / UFRGS
Bibliotecário: Maycke Young de Lima – CRB 10/1920

Horizontes Antropológicos / Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. – Vol. 1, n. 1 (1995)-. – Porto Alegre : UFRGS. IFCH, 2009. – Quadrimestral. Continua: Cadernos de Antropologia. – ISSN 0104-7183 (impresso), ISSN 1806-9983 (on-line).

1. Antropologia. 2. Ciências sociais. I. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. *Programa de Pós-graduação em Antropologia Social.*

Horizontes Antropológicos está indexada em:

1FINDR
BASE – Bielefeld Academic Search Engine
DOAJ – Directory of Open Acess Journals
Google Scholar
IBSS – International Bibliography of the Social Sciences
LAPTOC – Latin American Periodical Tables of Content
LatinRev – Red Latinoamericana de Revistas Académicas en Ciencias Sociales y Humanidades da FLACSO
OJS – SEER
OpenEdition
Portal LivRe
ProQuest Social Science Journals via IBSS
Redalyc
Researching Brazil
ROAD
SciELO – Scientific Electronic Library Online
SCIMAGO – Web of Science
SCOPUS
SHERPA ROMEO
Social Compass via IBSS

Signatory of DORA

Sumário | Summary

Ensaio sobre o Tema | Essay on the Theme

e720201 "Poner el cuerpo": incerteza e especulações como teoria e prática corporal em antropologia

"Poner el cuerpo": uncertainty and speculation as theoretical and embodied practices in anthropology

José Miguel Olivar; Ceres Víctora; Jean Segata; Sahra Gibbon

Artigos | Articles

e720401 O corpo e o sexo do antropólogo: reflexões sobre desejo, prazer e limites éticos na pesquisa etnográfica

The body and sexuality of the anthropologist: reflections on desire, pleasure, and ethical limits in ethnographic research

Guilherme Rodrigues Passamani

e720402 A vida sacrificável: corpo, trabalho e capitalismo nos limites do mundo

The sacrificial life: body, work and capitalism in the limits of world

Everton de Oliveira

e720403 "O que foi feito" (*ojapo pyre*): adoecimento e práticas de conhecimento no ventre de uma parteira guarani

"What was done" (*ojapo pyre*): illness and knowledge practices in the womb of a Guarani midwife

Valéria Macedo

e720404 Corpos deslocados como um tropo da recusa à contemporaneidade
Displaced bodies as a trope of the refusal of contemporaneity
André Rocha Rodrigues

e720405 Contracolonizar o corpo: uma antropologia com deficiência
Indiscipline the body: an anthropology with disability
Olivia von der Weid

e720406 Materializações cis/trans do corpo através da remoção de pelos corporais
Cis/trans matterings of the body through body hair removal
Emília Braz

e720407 *Raçudas*: *meninas negras* criando *ontologias musculares*
Raçudas: *Black girls* creating *muscular ontologies*
Antônia Gabriela Pereira de Araújo

e720408 A branquitude dos corpos não humanos e o racismo genderificado nos laboratórios de habilidades médicas contemporâneo
The whiteness of non-human bodies and gendered racism in contemporary medical skills laboratories
Raquel Littério de Bastos; Eduardo Neves Rocha de Brito; Fernando Henrique Ferreira Dantas

e720409 Corporificações instáveis da memória traumática: etnografando práticas de conhecimento nas neurociências
Unstable embodiments of traumatic memory: ethnographing knowledge practices in neurosciences
Marcos Castro Carvalho

e720410 Animales y humanos: de la homología abstracta a la mediación técnica del cuerpo
Animals and humans: from abstract homology to the technical mediation of the body
Gabriela Schiavoni

e720411 Naturezas e vidas multiplicadas – a propósito de como o corpo e a materialidade permitem à antropologia canibalizar a dicotomia natureza e cultura e suas correlatas
Multiplied natures and lives – on how the body and materiality allow anthropology to cannibalize the nature and culture dichotomy and its correlates
Marisol Marini

e720412 Exploring the centrality and constraints of the body: walking ethnography in Comuna 13 of Medellín
Explorando a centralidade e as limitações do corpo: etnografia a pé na Comuna 13 de Medellín
Claudio Riga

Espaço Aberto | Open Space

e720601 O valor diferencial da vida: o *exilado político* e o *refugiado*
The differential value of life: the political exile and the refugee
Cynthia A. Sarti

e720602 Viver o *insuportável* e os riscos de *seguir a vida*: narrativas de pessoas LGBTQIAP+ *acolhidas* pela Casa 1
Living the unbearable and the risks of getting on with life: narratives of LGBTQIAP+ individuals sheltered by Casa 1
Jesser Rodolfo de Oliveira Ramos

Horizontes em Debate | Horizons in Debate

e720701 Censo de 2022 e religião no Brasil

e720702 2022 Census and religion in Brazil

Rodrigo Toniol

https://doi.org/10.1590/1806-9983e720201

“Poner el cuerpo”: incerteza e especulações como teoria e prática corporal em antropologia

“Poner el cuerpo”: uncertainty and speculation as theoretical and embodied practices in anthropology

José Miguel Olivar[I]
https://orcid.org/0000-0002-7648-7009
jose-miguel@usp.br

Ceres Víctora[II]
https://orcid.org/0000-0001-9363-3883
ceresvictora@gmail.com

Jean Segata[II]
https://orcid.org/0000-0002-2544-0745
jeansegata@gmail.com

Sahra Gibbon[III]
https://orcid.org/0000-0002-5185-9750
s.gibbon@ucl.ac.uk

[I] Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil

[II] Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil

[III] University College London – Londres, Reino Unido

Resumo

Neste número de *Horizontes Antropológicos* propomos colocar o corpo no centro da cena complexa do que é, ou pode ser, fazer antropologia hoje. Quais as formas teóricas e metodológicas com que o corpo tem sido reelaborado uma e outra vez na antropologia brasileira? Como chegar no corpo a partir de teorias contra-hegemônicas, negras, indígenas, puta/transfeministas e, inclusive, contrateóricas, ou através de ontologias exógenas à moderna? Será que é possível defender uma antropologia do corpo diante dos (des)caminhos tanto da "antropologia" quanto do "corpo"? Essas são algumas das perguntas que guiam este número e que, esperamos, possam contribuir com o tempo de incerteza que vivemos neste primeiro quarto do século XXI; no qual corpos, antropologias e horizontes experimentamos condições escatológicas e larvárias.

Palavras-chave: corpo; antropologia; teorias contra-hegemônicas; incerteza.

Abstract

In this issue of *Horizontes Antropológicos*, we propose placing the body at the center of the complex scene of what it is – or could be – to do anthropology today. What are the theoretical and methodological forms through which the body has been repeatedly re-elaborated in Brazilian anthropology? How can we approach the body through counter-hegemonic, Black, Indigenous, putafeminists/ transfeminists, and even counter-hegemonic theoretical perspectives, or through ontologies exogenous to modernity? Is it possible to defend an anthropology of the body in the face of the derailments of both "anthropology" and the "body"? These are some of the questions that guide this issue and that, we hope, can contribute to navigate the uncertain times we are experiencing in this first quarter of the 21st century – times in which bodies, anthropologies, and horizons are undergoing eschatological and larval conditions.

Keywords: body; anthropology; counter-hegemonic theories; uncertainty.

Não tenho saudades
do que vivi
porque tudo
está aqui

encorpado
dentro de mim
como um fígado
um pâncreas
um rim

não tenho saudades
do que vivi
(vi ouvi sonhei senti)
pois já se tornou
o que sou

não tenho saudades
do que vivi
tenho saudades do que viveram
aqueles com quem convivi

não do que vi, do que viram
não do que ouvi, do que ouviram
do que sonharam, do que sentiram
as pessoas que perdi

Poema "Saudades" (Arnaldo Antunes)

A lista de autores e autoras que desde a antropologia, ou em estreito diálogo com ela, têm destinado boa parte dos seus trabalhos ao *corpo* (aqui como conceito englobante, quase palavra-chave), *com* ele ou *através* dele, é extensa, dispersa e, como sabemos, marcada pela configuração geopolítica e interseccionalmente desigual das ciências, do mercado editorial e da antropologia. Existem verdadeiros troncos e genealogias, divergências produtivas, críticas profundas, abandonos e recuperações, bem como entrecruzamentos importantes: com parentesco, por exemplo, com gênero, sexualidade, ciência, saúde, violências, tecnologia, religião, entre outros. *O corpo* da e na antropologia, a antropologia e seus corpos, a antropologia como *prática corporal* e como *corpus*, mobilizam

sentidos, experiências, teorias e questões metodológicas diversas, constituindo um verdadeiro território de disputas ontológicas não apenas entre Caipora e os agrônomos (Almeida, 2021), mas entre grupos de trabalho em eventos antropológicos, entre estudantes e docentes, entre a nostalgia oitocentista e o melancólico frenesi do fim. Essas disputas revelam densidades etnográficas sobre a natureza daquilo que temos certeza ou duvidamos de chamar de *corpo*.

Diante disso – sem querer cair em um ceticismo extremo até porque, no limite, o ceticismo filosófico pode colocar em dúvida a sua própria existência e validade – acreditamos que a fecundidade do debate antropológico se encontra mais nas dúvidas e perguntas que o corpo tem originado do que no corpo em si. A máxima de suspender o julgamento e distanciar-se das "doutrinas morais" pregada pelos filósofos céticos acabou por encontrar um espaço numa antropologia que ensina a importância do distanciamento moral na construção de problemas de pesquisa.

Pois foi algo nessa linha de suspeita e distanciamento, escrita e vontade de jogar, que orientou os questionamentos levantados por Nancy Scheper-Hughes e Margareth Lock (1987) no emblemático artigo "The mindful body: a prolegomenon for Medical Antrhopology". Reverberando o movimento de problematização das concepções biomédicas do corpo que começava a ganhar espaço desde o início da década de 1980 na antropologia (Turner, 2006), as autoras defendiam "uma suspensão da nossa crença habitual e nosso compromisso cultural com as oposições e suposições sobre mente/corpo, visível/invisível, natural/supernatural, mágico/racional, racional/irracional e real/irreal que caracterizaram grande parte da antropologia etnomédica até hoje" (Scheper-Hughes; Lock, 1987, p. 7, tradução nossa).

Naquele artigo publicado no final da década de 1980, alinhado ao que se chamava de "antropologia médica crítica" norte-americana, as autoras destacam a necessidade de desconstruir os conceitos ocidentais sobre o corpo considerando-se as limitações que eles impuseram e impõem à disciplina antropológica, às perspectivas teóricas e aos paradigmas de pesquisa. Elas examinaram as três perspectivas principais que norteavam, naquele momento, os estudos sobre o corpo: a fenomenologia que tematiza a experiência do "corpo individual"; a sociologia simbólica, que percebe o "corpo como símbolo" para pensar natureza, sociedade e cultura; e a perspectiva do "corpo político", que estuda os poderes e as regulações exercidos sobre o corpo na sociedade. A contribuição daquele

artigo para a questão central do presente ensaio está em nos permitir ter uma visão de quais as perguntas que eram possíveis de serem levantadas, desde os Estados Unidos e em diálogo crítico com o campo médico, a partir daquelas três perspectivas teóricas que giravam basicamente em torno (1) dos significados sociais e representações do corpo; (2) da experiência do corpo; e (3) dos controles e disciplinas do corpo.

Sem dúvida, a posição daquelas duas autoras bebeu também da efervescência intelectual e política do feminismo norte-americano dos anos 1980, que, com muita inspiração nas contribuições das mulheres negras e chicanas e das sexualidades dissidentes, abriu fissuras importantes para repensar a teoria social recolocando *outros* corpos no centro. É daqueles cantos que vem o corpo-ponte-ferida-fronteira-escrita de Gloria Anzaldua (1987) e suas companheiras (Moraga; Anzaldua, 2002); são elas que palpitam na poderosa formulação do mito político do ciborgue que, lendo o corpo a partir das lesões, das próteses e da sua natureza relacional, Donna Haraway (1985) nos deu para sempre... É desse fim-de-mundo intenso e maravilhoso dos anos 1980 que vem os *corpos que importam* na sua existência entre e através da norma do gênero (Butler, 1993) e nas formas oblíquas das sexualidades (Rubin, 1984). Ainda nesse transformador encontro, vemos chegar da Melanésia-na-Inglaterra aquela desnorteante (*sic*) e estimulante pessoa dividual pelas mãos de Marylin Strathern (1988), feita de relações de relações em montagens *same-sex* e *cross-sex* que até hoje é tão difícil de apreender e que permitiu o desenho de novas relações parciais e fractais no próprio fazer antropológico (Strathern, 1991). E eis que, nessa genealogia afetiva, aparecem aqueles vovôs nas suas cadeiras francesas de balanço: Michel Foucault (1975) e seus corpos dóceis, Gilles Deleuze e Félix Guattari (1972, 1980) e seus corpos, inclusive aqueles sem órgãos, que olhavam na intensidade febril da loucura contracapitalista munidos com alianças demoníacas e outras mutações que antropólogos como Pierre Clastres (1974), entre outros, aprenderam de vovôs ameríndios e africanos de cócoras junto ao fogo.

Desde lá, várias outras perspectivas se consolidaram e permitiram que outras perguntas fossem feitas. Há que começar o corpo por algum lugar. Aleatório. Um lugar mais lobo ou mais onça? Na antropologia brasileira, por exemplo, *o corpo* ganha um lugar próprio e especial a partir dos anos de 1970, com o trabalho clássico de Anthony Seeger, Roberto DaMatta e Eduardo Viveiros de Castro (1979). Esse corpo xinguano fabricado, que levaria a pensar a sociologia como

uma verdadeira fisiologia, suspendendo a textualização obsessiva, a semiótica e a subordinação da cultura à natureza, abrirá espaço para o corpo do perspectivismo e do multinaturalismo. Teorias antropológicas brasileiras de importante repercussão no país e no mundo que mobilizam uma ideia específica de *corpo-em-relação* ao mesmo tempo que colocaram em movimento as possibilidades de pensamento sobre as fronteiras entre natureza e cultura, entre planos de materialidade e consistência e, portanto, sobre as próprias formas de atenção e interpretação da disciplina.

No Brasil as buscas foram intensas, diversas e estiveram sempre atentas a, confiando na potência da teoria etnográfica, articular arranjos teóricos criativos com as forças produtivas da vida social. Muitos outros corpos brotaram. Os nossos corpos nervosos que, na persistência de tentar a diferença radical, não padeciam de adoecimentos psíquicos mas de *perturbações físico-morais* (Duarte, 1986); as corpas travestis brasileiras, entre a Lapa e o Pelô (Kulick, 1998; Silva, 1993), *todas feitas* e refeitas (Benedetti, 2005); as imagens dos corpos reprodutivos que desde comunidades populares reconfiguravam os saberes biomédicos e seus limites (Víctora, 1991, 1996); entre outros *corpos que incomodam* (Coelho; Víctora, 2017; Olivar, 2013; Siqueira; Víctora, 2017).

Transitadas as últimas décadas do século XX e as primeiras do XXI, e lavrados muitos esforços de ampliação e consolidação das antropologias brasileiras, diversos outros *corpos(us)* antropológicos ganharam força e lugar. Seguindo apenas as nossas afeções na condução deste ensaio, vemos com destaque esse *corpo* que na antropologia ganhou lugar através dos estudos feministas, do gênero e das sexualidades, em perspectivas interseccionais e, tardiamente nas curvas principais da disciplina, dos estudos raciais. Nesse campo amplo e contingente, o *corpo* também possibilitou à antropologia brasileira ganhar vozes e elaborações de destaque no plano internacional, favorecendo contribuições sofisticadas na hora de pensar o mundo desde as práticas e materialidades dos desejos, das trans-formações, do racismo, das cicatrizes dos dispositivos de poder, entre outras. Curiosamente, nos últimos (10? 15?) anos e depois de tempos de mútuas desconfianças e negações, *corpos* perspectivistas e multinaturalistas e *corpos* de gênero, sexualidade e racialidade vêm se encontrando entre carnalidades, manifestações políticas, presenças acadêmicas e cansaços ontológicos com as multiplicadas formas de colonialismo/colonialidade.

Como formulou Marcel Mauss (2003) há quase 100 anos atentar aos corpos ajuda a dar concretude e organização a essa perigosa categoria perceptiva chamada "diversidade". Então a multiplicidade de *corpos* antropológicos ajuda a fazer, a perceber e a organizar de algum jeito a própria *diversidade* e *multiplicidade* da nossa antropologia contemporânea em relação com o *desmadre* que vivemos. Ainda mais no já avançado século XXI, no qual todas as gramáticas científicas e universitárias, toda a antropologia e todos os corpos parecem ter entrado em uma fase colapsal-larvária dos seus múltiplos e difusos cursos vitais. O *corpo* da antropologia já não é apenas o corpo dos humanos como foram conhecidos na modernidade, nem o *antropos* parece servir mais da mesma forma... Aprendemos a ver as relações sociais através de agenciamentos com não humanos (Latour, 2005), com mais-que-humanos (Tsing, 2015), em redes multiespécie complexas e políticas (Haraway, 2016).

É impossível não considerar que nossos corpos, *o corpo*, nossas práticas científicas e a antropologia não são mais as mesmas a partir da transformação da universidade pública brasileira, a partir dos feminismos e suas intensas e multiplicantes replicações; a partir do fortalecimento histórico dos antirracismos e anticolonialismos; a partir da presença transformadora de indígenas, de mais pessoas negras, de mais pessoas trans e não bináries, de prostitutas, de pessoas com importantes diversidades físico-mentais, de migrantes pobres, entre outros.

Uma das obras de antropologia brasileira mais importante dos últimos anos é, sem dúvida, *A queda do céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015). E nela, o corpo começa pelas costas (do céu) e continua como uma rede de naturezas múltiplas violentadas pelo Metal e a Fumaça, até os sonhos xamânicos e as premonições da vingança daqueles espíritos protetores chamados xapiris. Autoras indígenas com Francy Baniwa (2023) tomam a cena artística e antropológica; obras de moralidades incomodatícias *ponen el cuerpo* entre o desejo, a política e a antropologia (Lopes, 2016; Passamani, 2025); autores e autoras negras enchem de *luz negra* a cena do pensamento social e dos dispositivos éticos das ciências (Díaz-Benítez, 2021); etnógrafas *deficas* que criativamente *aleijam* nossos pensamentos e sentidos (Mello; Aydos; Schuch, 2022). Felizmente, o mundo da antropologia não é mais o mesmo, e *o corpo* e os recursos que temos para fazer-com ele, estão aí, como 100 anos atrás, para ajudar a dizê-lo.

Além disso, é inevitável, então, levar em consideração o *tempo das catástrofes*. *O corpo* e as antropologias nele e através dele devem lidar hoje com essa

gramática planetária escatológica que se intensifica e expande e que tem sido performada em todo um *corpus* teórico sobre as novas eras geológicas, sobre *a intrusão de Gaia*, sobre *o fim do mundo*, suas ruinas, seus estragos e tudo aquilo que fazemos e devemos fazer para sobreviver, para nos proteger, resistir, criar e gozar. A evidência cotidiana e multiplamente manifesta da distribuição agudizada da precariedade e da desigualdade faz nossos corpos cotidianos e refaz o *corpus* da nossa antropologia (da comunidade possível de usuários da antropologia) (Olivar, 2023).

Por outro lado, *corpus infinitos* emergem enquanto o *Mundo Ordenado* chega (e deve chegar) no seu fim, como nos mostra Denise Ferreira da Silva (2014) desde seu pensamento negro radical. O *Corpo sem juízo* da Jup do Bairro (2020), a travestigeneridade da Indianarae Siqueira (2024) de pau e peito tanque de guerra rosa-choque, a contundência radical das mulheres indígenas que puseram seu corpo na Esplanada em 2018 contra o genocídio indígena, fazem o antigo e o inédito do mundo ao redor se encontrarem numa antropologia em processo de reinvenção.

Neste número 72 de *Horizontes Antropológicos*, intitulado "Corpo", propomos colocar *o corpo* no centro dessa cena complexa do que é, ou pode ser, fazer antropologia nesse *nowhere* (como dizia Carlos Fuentes) ainda fabulante e ainda barroco. Quais as formas teóricas e metodológicas com que *o corpo* tem habitado a antropologia brasileira? Quais as formas com que tem sido reelaborado e desfeito uma e outra vez? Como pensar *o corpo* a partir de poderosas teorias contra-hegemônicas, negras, indígenas, puta/transfeministas e, inclusive, contrateóricas que hoje atravessam o porvir da antropologia brasileira? Como têm sido incorporados na criatividade antropológica corpes que não acabam na pele, como dizia Haraway, que não os do binarismo de gênero, os da divisão natureza/cultura, natureza/técnica, e os do excepcionalismo humano? Como as ontologias da precariedade e dos gerúndios (Butler, 2015), da multiplicidade e da fractalidade, das *alianças demoníacas* e da codependência mais-que-humana são reelaboradas nas nossas possibilidades de especulação antropológica? O que acontece com *o corpo* antropológico e *o corpo* des antropólogues quando a vida vira metadado, revisão sistemática, preprint, epigenética, vírus, bite, pix, overdose permanente, protocolo de automutilacão, e quando antropologia deixa de ser o que foi ou nos tornamos colaboradorus de agentes AI? O que, como e com que limites o corpo continua a dizer algo na, para e desde a antropologia?

Ou ainda, será que é possível defender uma antropologia do corpo diante dos (des)caminhos tanto da "antropologia" quanto do "corpo"?

Essas são nossas perguntas de partida que, esperamos, possam contribuir com o tempo de incerteza que vivemos neste primeiro quarto do século XXI. Mesmo porque a incerteza e o ceticismo são velhas companhias das humanidades. E nunca é demais destacar que o ceticismo é absolutamente necessário para qualquer campo do conhecimento, mesmo quando não se objetiva propor uma resposta. Acompanhamos Veena Das (2020, p. 34-35, tradução nossa) na sua inspiração em Stanley Cavel, para quem "[...] a resposta para as dúvidas do cético não está em procurar mais informação, ou mais evidência, mas no reconhecimento do caráter de carne e osso do outro que está à minha frente".

Essa ideia de "carne e osso" oferece, quem sabe, um caminho para se refletir sobre a vitalidade do corpo na antropologia. Uma vitalidade que se manifesta não só nas pesquisas e na produção bibliográfica múltipla e diversa, como nos arranjos disciplinares que ganham outras configurações. As tradicionais antropologias "do corpo e da saúde", por exemplo, se desdobram em "corpos e Antropoceno", "corpes e fins de mundo", "corpo, raça e racismo", entre outras disciplinas com foco em interseccionalidades. Esses desdobramentos, por sua vez, animam as já inquietas ciências humanas a repensarem o lugar do corpo. Nessa direção, vale recuperar o tema da mais recente edição do congresso da Latin American Studies Association (LASA), que ocorre nos Estados Unidos no momento em que estamos publicando este ensaio: "Poner el cuerpo en Latinx América". Se a maior associação profissional do mundo composta de indivíduos e instituições dedicadas ao estudo da América Latina coloca o corpo em destaque na edição do congresso deste ano, isso não se dá, certamente, pela carência de pesquisas sobre o corpo na e a partir da América Latina. E sim pela importância de reconhecer a capacidade des corpes na cena política contemporânea, o que fica explícito na proposta do evento de reconhecer "as potências de todos os nossos corpos para desafiar o inamovível, para produzir novas arquiteturas e epistemologias de rebelião e emancipação" (Latin American Studies Association, 2025, tradução nossa)

"Poner el cuerpo" não é, portanto, uma chamada para procurarmos "mais informação" a fim de saciar as dúvidas de (nós) céticos. É uma convocação ao reconhecimento do poder des corpes inescapavelmente ciborgues encarnados nas vidas que nos habitam, nas vidas dos que nos antecederam e nas vidas dos

que ainda virão depois que nós partirmos. Nesse sentido o poema de Arnaldo Antunes reproduzido na epígrafe deste ensaio parece particularmente revelador quando assevera: não tenho saudades do que vivi porque isso já está encarnado e se tornou o que sou. Mas lastimo por não ter visto, ouvido, sentido, sonhado o que viram, ouviram sentiram e sonharam aqueles que perdi. Perdi, que na nossa interpretação não significa necessariamente ter sua companhia subtraída pela inevitabilidade da morte. Trata-se, isso sim, daqueles que perdemos pelos caminhos da vida. Perdemos, talvez, porque nossas perguntas brancas e europeias, ancoradas em epistemologias parciais ou equivocadas, impediram que suas vidas fossem visibilizadas.

"Poner el cuerpo" neste ensaio sobre o tema "Corpo" é um convite para abrirmos caminho para novas epistemologias que nos permitam fazer outras perguntas através do reconhecimento "do caráter de carne e osso do outro que está à minha frente".

Referências

ALMEIDA, M. *Caipora e outros conflitos ontológicos*. São Paulo: Ubu, 2021.

ANZALDUA, G. *Bordserland/La frontera*: the new mestiza. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

BAIRRO, J. do. *Corpo sem juízo*. São Paulo: [*s. n.*], 2020. 1 EP.

BANIWA, F. Umbigo do mundo: mitologia, ritual e memória baniwa. São Paulo: Dantes, 2023.

BENEDETTI, M. *Toda feita*: o corpo e o gênero das travestis. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

BUTLER, J. *Bodies that matter*: on the discursive limits of sex. New York: Routledge, 1993.

BUTLER, J. *Quadros de guerra*: quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CLASTRES, P. *La société contre l'État*. Paris: Les Editions de Minuit, 1974.

COELHO, M. C.; VÍCTORA, C. O corpo que incomoda: movimentos sociais, corpo e autoridade. *Sexualidad, Salud y Sociedad*: revista latinoamericana, Rio de Janeiro, n. 25, p. 156-165, abr. 2017.

DAS, V. *Textures of the ordinary*. New York: Fordham University Press, 2020.

DELEUZE, G., GUATTARI, F. *L'anti-Œdipe*: capitalisme et schizophrénie. Paris: Les Editions de Minuit, 1972.

DELEUZE, G., GUATTARI, F. *Mille plateaux*: capitalisme et schizophrénie. Paris: Les Editions de Minuit, 1980.

DÍAZ-BENÍTEZ, M. E. Vidas negras: pensamento radical e pretitude. *In*: BARZAGHI, C.; PATERNIANI, S. Z.; ARIAS, A. (org.). *Pensamento negro radical*: antologia de ensaios. São Paulo: Crocodilo: n-1 edições, 2021. p. 7-26.

DUARTE, L. F. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

FOUCAULT, M. Les corps dociles. *In*: FOUCAULT, M. *Surveiller et punir*: naissance de la prison. Paris: Gallimard, 1975. p. 137-171.

HARAWAY, D. A manifesto for cyborgs: science, technology, and socialist feminism for the 1980s. *Socialist Review*, [*s. l.*], v. 15, n. 2, p. 65-107, 1985.

HARAWAY, D. Staying with the trouble. Durham: Duke University Press, 2016.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu*: palavras de um xamã Yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KULICK, D. *Travesti*: sex, gender and culture among Brazilian transgendered prostitutes. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

LATIN AMERICAN STUDIES ASSOCIATION. LASA2025: Poner el cuerpo em Latinx America. *LASA*, [*s. l.*], 2025. Disponível em: https://lasaweb.org/en/lasa2025/. Acesso em: 28 jun. 2025.

LATOUR, B. *Reassembling the social*: an introduction to actor-network-theory. New York: Oxford University Press, 2005.

LOPES, N. *Experimento em etnografia ou sobre o que nos diz Giovana*: um estudo sobre a prostituição "de luxo" feminina no Rio de Janeiro. 2016. Tese (Doutorado em Ciências Sociais/Antropologia) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

MAUSS, M. As técnicas do corpo. *In*: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 399-422.

MELLO, A.; AYDOS, V.; SCHUCH, P. Aleijar as antropologias a partir das mediações da deficiência. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 28, n. 64, p. 7-29, set./dez. 2022.

MORAGA, C.; ANZALDUA, G. (ed.). *This bridge called my back*: writings by radical women of color. Berkely: Third Women Press, 2002.

OLIVAR, J. M. *Devir puta*: políticas de prostituição de rua na experiência de quatro mulheres militantes. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

OLIVAR, J. M. À beira da antropologia: trabalhar com mulheres indígenas (e outras) hoje. *In*: TONIOL, R.; FLEISCHER, S. *E quando a limonada antropológica azeda?* Porto Alegre: Zouk, 2023. p. 165-192.

PASSAMANI, G. O corpo e o sexo do antropólogo: reflexões sobre desejo, prazer e limites éticos na pesquisa etnográfica. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 31, n. 72, e720401, maio/ago. 2025.

RUBIN, G. Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. *In*: VANCE, C. (ed.). *Pleasure and danger*. London: Routledge & Kegan Paul, 1984. p. 267-319.

SCHEPER-HUGHES, N.; LOCK, M. The mindful body: a prolegomenon for Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*, [*s. l.*], v. 1, n. 1, p. 6-41, March 1987.

SEEGER, A.; DAMATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 2-19, 1979.

SILVA, D. Toward a Black feminist poethics: the quest(ion) of blackness toward the end of the world. *The Black Scholar*, [*s. l.*], v. 44, n. 2, p. 81-97, 2014.

SILVA, H. *Travesti, a invenção do feminino*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

SIQUEIRA, I. *Uma vida em DesTransição*. Rio de Janeiro: Metanoia Editora, 2024.

SIQUEIRA, M.; VÍCTORA, C. O corpo no espaço público: emoções e processos reivindicatórios no contexto da "Tragédia de Santa Maria". *Sexualidad, Salud y Sociedad*: revista latinoamericana, Rio de Janeiro, n. 25, p. 166-190, abr. 2017.

STRATHERN, M. *The gender of the gift*: problems with women and problems with society in Melanesia. Berkeley: University of California Press, 1988.

STRATHERN, M. *Partial connections*. Savage: Rowman and Littlefield, 1991.

TSING, A. *The mushroom at the end of the world*: on the possibility of life in capitalist ruins. Princeton: Princeton University Press, 2015.

TURNER, B. Body. *In*: TURNER, B. (ed.). *The Cambridge Dictionary of Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 42-44.

VÍCTORA, C. *Mulher, sexualidade e reprodução*: representações de corpo em uma vila de classes populares em Porto Alegre. 1991. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1991.

VÍCTORA, C. Os limites do corpo sexual: um estudo sobre experiências corporais de mulheres inglesas. *Corpus*: cadernos do NUPACS. Porto Alegre, v. 2, p. 1-20, 1996.

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

https://doi.org/10.1590/1806-9983e720401

O corpo e o sexo do antropólogo: reflexões sobre desejo, prazer e limites éticos na pesquisa etnográfica

The body and sexuality of the anthropologist: reflections on desire, pleasure, and ethical limits in ethnographic research

Guilherme Rodrigues Passamani[I]
https://orcid.org/0000-0001-5019-0832
grpassamani@gmail.com

[I] Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – Campo Grande, MS, Brasil

Resumo

Esse artigo é parte de uma pesquisa maior com homens brasileiros que fazem trabalho sexual na Europa. Na presente análise, articulo uma reflexão em torno da antropologia, da etnografia e do trabalho de campo. Relaciono esses pontos com questões que atravessam o corpo e o sexo do antropólogo, seus desejos e prazeres que precisaram ser administrados durante a realização da investigação. As reflexões sobre desejo, prazer e sexo em campo já existem há algumas décadas, mas ainda não parecem consolidadas no âmbito da disciplina. Problematizo esse tema a partir de algumas experiências vividas por mim com dois interlocutores durante a realização de minha pesquisa etnográfica e que penso serem potentes para uma discussão sobre ética na investigação antropológica.

Palavras-chave: corpo; sexo; ética em pesquisa; etnografia.

Abstract

This article is part of a larger research project with Brazilian men who work in the sex industry in Europe. In this analysis, I articulate a reflection on anthropology, ethnography, and fieldwork. I relate these points to issues that traverse the body and sex of the anthropologist, their desires and pleasures that had to be managed during the investigation. Reflections on desire, pleasure, and sex in the field have existed for several decades but do not yet seem consolidated within the discipline. I problematize this theme based on some experiences I lived with two interlocutors during the ethnographic research and which I think are potent for a discussion on ethics in anthropological research.

Keywords: body; sex; research ethics; ethnography.

Introdução

O presente artigo discute práticas sexuais envolvendo antropólogo e interlocutores, destacando o lugar do corpo e dos prazeres na construção de intimidade, elemento crucial em pesquisas qualitativas prolongadas. Argumenta-se que alguns possíveis silêncios ainda percebidos a esse respeito podem estar relacionados à legitimidade atribuída, mesmo que de maneira implícita, a determinados modos de produção de autoridade antropológica. Além disso, defende-se que o sexo e o erotismo, para além de estratégias deliberadas, podem emergir como vetores ocasionais na formação de vínculos. Assim, busco no artigo refletir não apenas sobre o fazer antropológico mediado pelo sexo, mas também sobre as formas específicas pelas quais as relações são construídas a partir dele.

As discussões que apresento nesse artigo são parte de uma pesquisa etnográfica com homens brasileiros que fazem trabalho sexual em Portugal e circulam por outros países europeus. Na referida pesquisa, procurei entender como se apresentavam as particularidades e como operavam as estratégias do trabalho sexual de homens brasileiros em Lisboa e/ou em seus trânsitos por Portugal e/ou por outros países europeus.

Para realizar a pesquisa, utilizei sites de anúncios como meio para me conectar aos *escorts* (garotos de programa no contexto da pesquisa) brasileiros que trabalhavam em Lisboa e outras cidades de Portugal. Desde setembro de 2020, ocupei-me de mapear os sites portugueses e estrangeiros de anúncios de trabalho sexual de homens. Cheguei a um número aproximado de 300 perfis de homens brasileiros que se anunciavam nas diferentes plataformas. Tentei contato com todos esses perfis. Desses contatos, resultaram as primeiras aproximações com o campo.

As redes de interlocutores, embora não fossem exatamente redes no sentido *stricto* do termo, se formaram – basicamente – a partir de cinco frentes: os sites de anúncios, um interlocutor-base chamado André, uma ONG portuguesa, a circulação pela "noite gay de Lisboa" e a minha rede de relações pessoais. Entre *escorts*, clientes e pessoas que conhecem e frequentam a noite de Lisboa constituí um conjunto formado por 38 homens. Desses, 30 são *escorts* brasileiros, 4 são frequentadores/conhecedores da "noite gay" de Lisboa e 4 são clientes de *escorts* brasileiros.

Para dar conta desse contato mais próximo com essas pessoas, fiz observações de diferentes situações em Lisboa e outras cidades por onde elas transitam – tanto em Portugal quanto em outros países da Europa. Realizei conversas

informais (on e offline). Foram realizadas, em diferentes momentos do trabalho de campo, entrevistas semiestruturadas gravadas. A pandemia de Covid-19 cobriu todo o período do trabalho de campo. Experimentei em campo os seus diferentes momentos. Desde os efeitos mais devastadores e as restrições mais pesadas, em vista do enorme número de casos e das mortes em quase descontrole, como os períodos de confinamento geral, até o levantamento de muitas medidas, a descoberta da vacina e o processo de vacinação.

Esse foi o percurso para chegar à reflexão ora proposta. Tal exercício inspira-se em Paul Stoller (2022), que reveste de protagonismo um lugar aproximado, envolvido, implicado do antropólogo com sua investigação, inclusive no que diz respeito aos sentidos do próprio corpo. Algo que dialoga com a percepção de Néstor Perlongher (1987) sobre nossa área como uma ciência do sutil, analiticamente sensível.

Na esteira de Loïc Wacquant (2002), o antropólogo-boxeador, interessam-me aqui encontros sensíveis e sensoriais entre corpos que potencialmente se desejam, se acariciam, se beijam e se cuidam. Mas além, interessa o que isso pode nos ensinar sobre fazer pesquisa, sobre antropologia, sobre processos migratórios, etc. Ser capturado pelo campo é um primeiro passo para começar a sentir o encontro etnográfico, que entra pelos poros e faz com que o antropólogo olhe com outros olhos.

Com olhos que escutam, que sentem, que desejam, que aguçam e que refinam outros elementos de percepção, quero contar uma história do meu trabalho de campo na expectativa de que tudo não fique frio, hermético, ou que perca a substância da vida-no-mundo, como dissera certa vez Maurice Merleau-Ponty (2013). Em vista disso, entendo como fundamental tecer essa narrativa a partir de uma etnografia que habite as coisas, uma ciência gostosa (com gosto) e sensível (com sentido). Logo, este artigo fala da antropologia, do trabalho de campo, da etnografia, de desejo, de prazer, de sexo, de ética em pesquisa, enfim, de como tudo isso atravessou o meu corpo durante os anos de pesquisa com os homens brasileiros que fazem trabalho sexual em Portugal.

> André chegou ao "cativeiro".[1] Ele foi o último a chegar. Já bebíamos e petiscávamos. Conversávamos sobre o Brasil. Sobre os infectados por Covid-19 que conhecíamos, sobre o governo Bolsonaro, sobre se haveria as eleições do próximo ano.

1 Apelido de um pequeno T0 (kitchenette) habitado por um casal de brasileiros e frequentado por um grupo de amigos brasileiros em Lisboa.

Eram "bons papos". Alto e moreno escuro (como ele se identificava), corpo magro, com músculos aparentes, cabelo cortado e um bigode fino, sem barba, André era um tipo muito interessante. Ele estava especialmente bonito naquela noite fria. Ele usava uma capa de gabardine. Por baixo dela, estava todo de preto, com um cachecol cinza, que combinava com a touca. André começara a "*ciclar*", ou seja, estava em um período de uso de esteroides anabolizantes. Por isso o achara maior. Ainda brinquei: tá ficando monstrão, meu. "*Ficar monstrão*", "*grandão*", é como costumam dizer, em tom de incentivo, os personal trainers no Brasil, quando seus alunos estão nesse processo que André está. As pessoas foram conversando paralelamente. E a noite no "cativeiro" foi seguindo o fluxo esperado: bebidas, drogas, "*pegação*".[2] Os casais foram encontrando seus espaços naquele hiper-micro-mundo. André e eu nos jogamos nas almofadas, que ficavam na parte de baixo da armação que tinha a cama do casal. Fomos nos mostrar fotos. Eu mostrava fotos de minha viagem a Madrid, quando encontrei com um brasileiro que era *escort* e ele havia me colocado em contato. Ele me mostrava fotos de suas viagens ao Brasil e à Espanha. Eu não demorei muito tempo a perguntar: *oh, meu, tu não tá bebendo por conta dos anabolizantes. Mas e drogas, parou?* Ele me disse: *parei nada, só estou controlado. É que hoje eu quero lembrar de tudo.* O contexto pedia mais que mostrar fotos. Havia gente transando em cima de nós. Havia gente transando ao nosso lado. O que não víamos, ouvíamos. Foi assim que nos encaramos fixamente. Lembrei do garoto que chegou à mesa do bar no Porto Geral de Corumbá em 2013, lá no Pantanal.[3] Ele estava diferente. Ainda tinha a cara do mesmo menino, embora já fosse homem. Disse a ele: depois de uma década, bora? Ele segurou minha cintura com um braço e com o outro, o meu pescoço: *bora, gaúcho!* Eu esperei muito por aquele momento, mas já pensava que ele não iria mais ocorrer, porque realmente nos tornamos muito próximos desde 2017 e tudo parecia bem resolvido daquela forma. Ficamos juntos o resto da noite. Viemos aqui para casa. Dormimos juntos. Na tarde do dia seguinte, André me perguntou, quando ficamos deitados sob um sol tímido nos jardins da Fundação Gulbenkian: *Gaúcho, tu tava*

2 O termo *pegação* é usado para referir-se, segundo Verlan Valle Gaspar Neto (2008), a encontros eróticos e sexuais furtivos, rápidos, anônimos. Primeiramente esse termo difundiu-se entre pessoas LGBTI+ e tinha um tom mais pejorativo. Hoje tem seu uso mais generalizado.

3 Essa é uma rememoração do momento que conheci André, quando realizei o trabalho de campo (2012-2015) nas cidades de Corumbá e Ladário na região do Pantanal, no estado de Mato Grosso do Sul, no Brasil, região que fica na fronteira do Brasil com a Bolívia.

fazendo trabalho de campo comigo? Isso vai pra tese? Fiquei desconcertado. E logo disse que não, sem segurança. Nós já tínhamos uma relação longa. Relação de afeto, de carinho, de companheirismo, de admiração e etnográfica. Sim, também tinha desejo e tesão. Não consigo medir, algumas horas depois, se o trabalho de campo foi comprometido por termos, finalmente, depois de 10 anos, nos beijado e transado. Quero acreditar que não atrapalhará nem a minha pesquisa, nem a nossa relação de amizade (caderno de campo, fevereiro de 2021, Lisboa).

Na tarde de reabertura do *Dark*,[4] Xande (28 anos) me mandou uma mensagem no WhatsApp e me disse que ele e dois amigos iriam ao bar (de *cruising*), que fica muito próximo da área central da cidade em um espaço amplo, com vários ambientes. O dresscode exigia estar nu ou apenas de cueca/sunga. Marcamos o nosso encontro no bar às 17h de ontem, domingo. Duas horas depois da hora marcada, eu decidi ir embora. Quando estava vestindo a roupa na área reservada aos armários, eis que chega meu interlocutor e seus acompanhantes. De imediato, meus olhos e os olhos de um dos acompanhantes de meu interlocutor se encontraram e nos encaramos d-e-m-o-r-a-d-a-m-e-n-t-e. O rapaz que olhei e que me olhou, antes mesmo que meu interlocutor me cumprimentasse, dirigiu-se a mim dizendo qualquer coisa próxima a isso: *você, com esse cabelo e com esse bigode deve ser o Belchior.*[5] *É isso? Muito prazer, eu sou Cazuza!*[6] Fiquei meio sem reação, mas entrei no clima: *Olá, Cazuza! É um prazer te conhecer. De verdade.* Cumprimentei Xande e seu acompanhante, um *ficante*,[7] que eu já conhecia. Meu interlocutor me perguntou se eu já estava indo embora. Quando ia começar a responder que sim, *Cazuza* disse: *ele estava indo, mas agora vamos fazer um show juntos e ele vai ter que ficar. Não é todo dia que esses encontros ocorrem, não é mesmo, Belchior?* Sorri e voltei a tirar a roupa. Era a minha resposta a ele. Cazuza se chamava Dagoberto (34 anos), seu apelido

4 Nome fictício.

5 Belchior, cantor brasileiro já falecido. Quando eu estou com o cabelo um pouco grande e sem barba, apenas com bigode, as pessoas costumam me achar parecido com ele. Xande e seus amigos apelidaram-me assim e Dagoberto encarregou-se de me popularizar com esse apelido em campo. Até hoje, entre eles, sou o Belchior.

6 Cazuza, cantor brasileiro já falecido.

7 Trata-se de uma companhia eventual, não tão esporádica, mas também não exatamente séria.

era Dago. Xande, o meu interlocutor, não estava trabalhando, estava *fazendo vício*,[8] algo bem comum aos domingos dos *escorts*. Não perguntei se Dago era *escort*. Talvez devesse. Talvez não quisesse que ele respondesse que sim. Aliás, não falamos sobre trabalho sexual. Para mim estava tudo certo, pois eu estava interessado em etnografar o meu interlocutor *fazendo vício* no *cruising bar*. A noite foi muito movimentada, Dago e eu, nos papéis de Belchior e Cazuza protagonizamos um encontro jamais visto nos palcos brasileiros. Engatamos. Quando decidimos ir embora, fui convidado a tomar um vinho com Dago em sua casa. Naquele exato momento, lembrei de uma conversa que tive com um português, que conheci ali mesmo no bar do *Dark*, em outra oportunidade. Ele me disse qualquer coisa como: *se um gajo te convida para uns copos, ele quer conhecer-te. Se te convida para um vinho, ele quer foder-te.* Fui ao vinho. Afinal, a confirmar-se a sabedoria popular portuguesa, já tínhamos vencido a etapa do vinho, antes do vinho. Passava da meia-noite. Dago é um brasileiro das Minas Gerais, tem 34 anos, com ensino superior completo na área de Desenho Industrial e se considera branco e gay. Ele dizia ter um corpo *magro/definido*. A barba estava "*por fazer*" e os cabelos avolumavam-se encaracolados. Ele usava roupas largas (calças e um casaco moleton), além de um boné de aba reta enterrado na cabeça. Ele se vestia muito diferente dos *escorts* que eram meus interlocutores. Isso me causou uma indisfarçável atração. Ele não precisou me dizer que era *escort*. Ao chegar ao seu quarto percebi isso claramente. Antes de conhecer o quarto de Dago, eu já tinha conhecido outros quartos de *escorts*. Ele parecia muito tranquilo, já estava mudando de roupa e colocando uma música. Estrategicamente escolheu Belchior – achei bem bom. No entanto, não consegui me conter e perguntei: *você é escort? Não, eu não sou*, respondeu imediatamente. *Mas eu faço escort sim. Você não sabia? O Xande não tinha te contado?* Mais um *escort* na minha conta, pensei. Fiquei muito interessado no "*não sou escort*", mas "*faço escort*". Isso era potente demais. Ele contou que Xande havia comentado que ele ia

8 Segundo Larissa Pelúcio (2009), a categoria *vício* é representativa de um tipo de relação entre travestis e um *homem de verdade*. O *vício*, para a autora, é um elemento das bordas, perigoso, poluidor. O homem que incorpora o lugar do *vício*, ele não é marido e também não é cliente. Ele habita uma zona cinzenta entre a casa e a rua. Em alguns casos, o *vício* pode transformar-se em marido. Muitas vezes, o *vício* já foi cliente. De maneira geral, *fazer vício* é estabelecer um tipo de relação com uma pessoa estranha que deveria ser restrito a pessoas conhecidas. Pelúcio ainda conta que a *travesti viciosa* é aquela que não separa trabalho de afeto, porque se relaciona de forma gratuita com potenciais clientes. Entre os meus interlocutores, quando se *faz vício*, os encontros não envolvem relações comerciais. *Fazer vício* é o oposto de *atender*, que é trabalhar. A esse respeito, ver também Vi Grunvald (2016).

gostar de mim por termos *muita coisa em comum: papo-cabeça, ser meio maculelê*[9] e *gostar das mesmas músicas*. Dago também achou que eu soubesse que ele fazia *escort* porque Xande tinha comentado sobre a minha pesquisa. Ele me disse que *achou muito da hora*. Tivemos momentos muito agradáveis. Foi uma noite/madrugada interessante. Quando já era madrugada pensei em vir para casa. Estava amanhecendo. Verbalizei alguns pensamentos estúpidos sobre o nosso encontro. Lembro quase exatamente das palavras dele me respondendo, não esqueço o tom áspero, fotografei na memória o semblante fechado, que só mudou no final da fala, virando piada e sorrisos: *você é um antropólogo. Não seja tosco.* Isso ele disse literalmente. *Se você tivesse que pagar, aí era cliente e não rola convite para cliente.* Aqui foi parecido a isso. *Deixa eu dizer, cliente, aqui, só pagando. Agora aqui é casa, não é trabalho*, arrematou. O final também lembro literalmente: *domingo é dia de vício. Aproveita que hoje é domingo. Domingo é grátis, Belchior.* Acordamos quase 12 horas. Fomos almoçar. Foi então que expliquei as minhas pesquisas anteriores, a minha pesquisa atual, o cuidado/receio com o sexo com interlocutores durante o trabalho de campo. Ele achou tudo muito *da hora*. Ele usa fartamente essa expressão. Ele me disse: *eu quero ser interlocutor. A gente não precisa se afastar. A gente não vai casar. A gente só ficou.* Dagoberto se prontificou em ajudar, afinal conhecia muita gente e, segundo ele, *adoro circular e você pode circular comigo*. Concluiu dizendo que *as coisas vão fluindo*. A sugestão final foi maravilhosa, pois comparava a nossa relação com a dele e os clientes que o interessavam para além do trabalho. Ele disse algo, mais ou menos, assim: *se a gente for ficar mais vezes, a gente separa tudo direitinho. Tipo como eu faço com os clientes e os vícios. Hoje fulano é cliente. Amanhã é o dia do vício. Se a gente acertar antes, isso funciona.* E agora, Belchior? (caderno de campo, abril de 2021, Lisboa).

9 Segundo Maria Mutti (1978), maculelê é uma dança do folclore da Bahia, cujas origens remontam às ancestralidades africana e indígena. Trata-se de uma simulação de luta com bastões. Supõe-se que sua origem remonte à época colonial do Brasil, nas fazendas de cana-de-açúcar. Já um "boy maculelê" é geralmente um homem jovem, mais "largado", compondo uma "estética hippie", quase sempre com cabelos compridos ou bagunçados, trajando calças largas, definitivamente ele não é parte do perfil "padrão" dos homens. Sua masculinidade não se expressa em termos hegemônicos. Diz-se que ele teria gingado, molejo. Agradeço às professoras Bruna Irineu e Débora Mosqueira por me ajudarem a definir o "boy maculelê".

Sexo, moralidade e reflexão na antropologia

Os relatos acima contam, ainda que panoramicamente, as primeiras vezes que me envolvi afetiva, erótica e sexualmente com dois interlocutores durante a realização do trabalho de campo. Neles respondo a pergunta que mais me foi feita ao longo da pesquisa: *você transa/transava/transou com seus interlocutores?*

Tenho percebido que o ponto não é fazer sexo. Como Victor Hugo Barreto (2016), penso que uma das questões a ser enfrentada pode se relacionar com um componente moral. Vou aqui refletir um pouco sobre ele, ainda que tenha claro que muitos outros temas possam atravessar esse debate. Não se trata, no entanto, de tornar a moralizar o sexo em campo. O que parece frutífero é levar a sério as ambivalências, as potencialidades e os danos dos *dates etnográficos*, explorando "outras camadas" dessa produção de intimidade.

O que está em questão, e espero conseguir aclarar a seguir, é o fato de um pesquisador que investiga sexo, sexualidade, práticas sexuais, trabalho sexual, contar que fez sexo durante o trabalho de campo, em campo, com alguns interlocutores. E, mais que isso, transformar essa ação em uma questão a ser problematizada metodológica, teórica e cientificamente. Estou ciente, no entanto, que se trata de alterações e equilíbrios complexos no âmbito das relações de poder que são inevitavelmente tecidas.

É preciso, desde já, deixar claro que reflito a partir das especificidades do meu campo, que mostra uma proximidade marcante em termos de classe, gênero, sexualidade, nacionalidade, escolarização entre o antropólogo e os seus interlocutores e que, portanto, não generalizo a todos os diferentes e complexos contextos que envolvem as tantas nuances do trabalho sexual.

A antropologia nutre interesse pelo sexo desde os seus primórdios. Esse interesse tem sido, quase sempre, pelo sexo dos "outros", dos "nativos", dos "selvagens". Pouco ou nada se sabia, até algumas décadas atrás, sobre a intimidade erótica e os desejos sexuais de antropólogas e antropólogos durante a realização de suas pesquisas de campo. Segundo Moises Lino e Silva (2014), é possível que isso tenha sido estratégico para que a área fosse "levada mais a sério" e para que a disciplina conseguisse consolidar a sua institucionalização.

Don Kulick (1995) dizia que havia uma espécie de "silêncio disciplinar". Em grande medida, segundo ele, essa marca da disciplina pode ter passado pela forma como ela se constituíra como ciência, isto é, registrando e analisando de

forma objetiva os hábitos, os costumes, as relações, enfim, a vida dos outros. A biografia e a posição do antropólogo no contexto analisado aparentemente nada interessava, pois pensava-se nele como uma figura "neutra". Além disso, como lembra Mary Louise Pratt (1986), era manifesto certo desdém disciplinar com narrativas pessoais.

Talvez por isso, John Wengle (1988), a partir de uma pesquisa com viés psicanalítico, com antropólogos que realizaram trabalho de campo, conta que muitos deles permaneciam celibatários em campo. Entre outras razões, por questões éticas. A seu turno, nessa mesma toada, Peter Wade (1993) dizia que a comunidade antropológica compreendia o sexo com os "nativos" como impróprio e antiético, embora não formalizasse essa impressão. No entanto, ela fora absorvida atemporal e generalizadamente. Como lembra Luiz Fernando Rojo (2005), a ordem "não faça" era "velha conhecida". Quando começou os seus contatos com a antropologia, ainda nos anos de 1960, Esther Newton (1993) concluíra que o sexo com os "nativos" não existia ou era impróprio.

Entre nós, Roque de Barros Laraia (1998) sentenciava que não se envolver sexualmente com "informantes", respeitá-los, defender os interesses deles, bem como atuar como mediador de seus interesses, além de estar comprometido com a verdade científica, eram regras (não escritas) que compunham um suposto código de ética da antropologia. O contexto, naquela altura, era completamente diferente, sobretudo em se tratando de etnologia indígena no começo da segunda metade do século XX. O olhar para a alteridade era outro e a forma de lidar com essas intrincadas relações, também.

Para Andrew Lyons e Harriete Lyons (2004), há muitas pistas do "passado sexual mais explícito" da antropologia. Não é um acaso que Bronislaw Malinowski, um de nossos totens disciplinares, tenha publicado em 1929, logo depois de sua obra mais consagrada, um livro intitulado *A vida sexual dos selvagens* (Malinowski, 1987). Na mesma linha, não parece outro acaso que, um ano antes, a festejada antropóloga estadunidense, Margaret Mead, tenha dado o *start* de sua carreira analisando questões que envolviam experiências sexuais de meninas em Samoa, que foram publicadas em 1928 em *Coming of age in Samoa: a psychological study of primitive youth for Western civilization* (Mead, 1949).

O evento paradigmático que começou a permitir aos etnógrafos que se sentissem autorizados a falar sobre sua subjetividade erótica, paixões e práticas sexuais em campo, durante a realização de suas pesquisas, foi a publicação

póstuma de *A diary in the strict sense of the term*, de Malinowski (1967). Caso cedesse a seus sentidos e desejos, Malinowski, como adverte Kate Altork (1995), percebia que podia afetar sua máscara de "cientista neutro".

Já no Brasil dos anos de 1930, Ruth Landes (2002), antropóloga estadunidense, em *A casa das mulheres*, analisa a organização social e as dinâmicas de gênero no candomblé da Bahia, destacando a liderança das mulheres, o que desafiava os padrões patriarcais da época. Sua pesquisa foi influenciada por uma relação afetiva que ele manteve com Edison Carneiro, um intelectual afro-brasileiro que facilitou seu acesso a redes religiosas do candomblé. No entanto, essa proximidade gerou críticas sobre a objetividade de Landes, com sugestões que sua análise foi excessivamente matriarcal. Algumas críticas refletiam preconceitos de gênero, de nacionalidade e raciais, o que levantou debates sobre os limites entre o pessoal e o profissional na antropologia.

A emergência de uma antropologia reflexiva nos anos de 1970 e a virada hermenêutica dos anos de 1980 foram movimentos que começaram a permitir uma reflexão sobre colocar o antropólogo em cena, pensar sobre ele e sobre a dimensão colaborativa da pesquisa antropológica. Paul Rabinow (1977), em *Reflections on fieldwork in Morocco*, foi pioneiro ao trazer a subjetividade do antropólogo para o centro da reflexão etnográfica. Ele argumentou que o trabalho de campo é um processo intersubjetivo, marcado por relações entre o pesquisador e seus interlocutores, que moldam tanto os dados quanto o pesquisador. Rabinow desafiou a ideia de neutralidade, destacando o impacto das dinâmicas de poder, diferenças culturais e expectativas mútuas. Ele enfatizou a importância de reconhecer e refletir sobre como as posições e pressupostos do antropólogo influenciam a pesquisa.

Ele explorou a ambiguidade do antropólogo como *insider* e *outsider* e discutiu como amizades, confiança e autoridade foram negociadas no campo. Rabinow avançou na ideia de que a subjetividade, em vez de ser eliminada, deveria ser tratada com transparência e rigor metodológico. Ele ressaltou as assimetrias inevitáveis nas relações de campo, que poderiam incluir desconfiança ou manipulação, mas que seriam constitutivas do processo etnográfico.

A primeira antropóloga a fazer esse tipo de reflexão foi Manda Cesara (1982), pseudônimo de Karla O. Poewe, em *Reflections of a woman anthropologist: no hiding place*. Ela narrou suas experiências durante o trabalho de campo na África, entre os Lenda. Ela abordou a questão do sexo e da sexualidade em

campo como parte central de sua reflexão sobre gênero, poder e subjetividade no trabalho antropológico. Sua análise mostrou como as relações interpessoais, incluindo as dinâmicas de gênero e sexualidade, moldaram a experiência e os resultados da pesquisa.

Para mulheres antropólogas, dizia Cesara, o trabalho de campo frequentemente trazia desafios únicos relacionados à percepção de seu corpo e comportamento por parte de seus interlocutores. Isso incluiria situações em que elas eram sexualizadas, romantizadas ou vistas de maneira distinta por conta de normas culturais e de gênero locais. O trabalho de campo não permitiria esconder ou escapar dessas situações. Em vez disso, seria necessário enfrentá-las com honestidade e refletir sobre o impacto dessas experiências tanto no pesquisador quanto na pesquisa. Em vez de tentar "separar" as experiências pessoais das profissionais, Cesara as incluiu como parte da análise etnográfica. Ela refletiu, por exemplo, sobre como sua condição de mulher influenciou o acesso a determinados espaços e o tipo de informações confiados.

Há de se destacar as coletâneas *Self, sex and gender in cross-cultural fieldwork*, organizada por Tony Larry Whitehead e Mary Ellen Conaway (1986), *Gendered fields: women, men and ethnography*, organizada por Pat Caplan (1993) e *Taboo: sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*, organizada por Don Kulick e Margaret Willson (1995). Em todas elas, questões afetivas, eróticas e sexuais são problematizadas a partir das experiências de etnógrafos e etnógrafas em diferentes loci de pesquisa. Amor, sexo, violência sexual,[10] maternidade, medo, prazer, todas essas dimensões são analisadas em contextos culturais mais próximos ou muito distantes dos etnógrafos.[11]

10 Há, ali, o relato de Eva Moreno (2017), profundamente pessoal e reflexivo, sobre as adversidades enfrentadas por mulheres antropólogas durante o trabalho de campo, particularmente as marcadas por violência sexual. A autora utiliza sua própria experiência de campo na Etiópia nos anos de 1970 para discutir as implicações do trauma no processo etnográfico e na identidade profissional da antropóloga. O texto, na altura, foi escrito sob um pseudônimo.

11 Essas coletâneas já têm entre três e quatro décadas. As reflexões sobre sexo, afeto e desejo no trabalho de campo na antropologia se intensificaram, questionando a natureza da relação entre antropólogos e seus interlocutores e desafiando a ideia de imparcialidade e neutralidade na pesquisa. A antropologia passou a considerar como as dinâmicas de poder, gênero e sexualidade moldam tanto as experiências de campo quanto os resultados da pesquisa e notam-se reflexões a esse respeito.

Dates etnográficos: corpo e desejo no trabalho de campo antropológico

Nunca me vi impelido, por pesquisar o tema que pesquisei, a fazer sexo com *escorts*. Não se trata aqui de realizar minhas fantasias eróticas e sexuais a partir de qualquer subterfúgio. Durante o trabalho de campo nunca realizei um programa, por exemplo. Além disso, ter sexo ou pagar por sexo em pesquisas sobre o tema não me parece que consiga garantir o acesso privilegiado a informações. Isso é garantido com a intimidade que se constrói com o campo a partir de uma miríade de fatores. Acredito que o sexo possa ser mais um entre esses fatores.

Em vista disso, os *dates etnográficos* ajudam – na esteira dessas quase quatro décadas de reflexões sobre o lugar do desejo do antropólogo no campo – a problematizar o que Roseli Buffon (2018, p. 66) chamara de "mito do antropólogo assexuado", que se constituiria quando "o antropólogo, ao vestir a máscara de pesquisador, se transforma em uma nova entidade, adquirindo o poder de afastar, na interação com seus informantes, o nocivo elemento da sexualidade".

Altork (1995), quando realizou pesquisa de campo com bombeiros brigadistas no interior dos Estados Unidos, conta sobre sua atração pelos bombeiros e as relações advindas, bem como a preocupação em como transcrever isso etnograficamente. Isso lhe causava insegurança em vista do medo das críticas, de não ser levada a sério e ter sua pesquisa comprometida, bem como sua carreira maculada. Quase três décadas depois, me deparei com algumas questões que surgiram à jovem antropóloga: qual o grande receio em relação ao sexo em campo? Contaminação? Transformar-se em "nativo"? Perder a capacidade de pensar antropologicamente? Ser percebido como um explorador? Extrativismo intelectual?

Tão logo pensei isso, refleti que todos nós que estamos em trabalho de campo estamos sujeitos a essas questões a partir dos diferentes eventos em que nos permitimos participar. Não se trata somente de questionar a autoridade antropológica, mas também de refletir como as experiências sexuais e o erotismo podem ser descritos de maneira a reforçar ou desconstruir essa autoridade. Porque, afinal, emoções, incluindo o desejo, fazem parte da experiência etnográfica e podem influenciar tanto a produção de dados quanto a interpretação deles. No entanto, essas experiências precisam ser analisadas de forma crítica para evitar que relações de poder sejam naturalizadas.

É preciso atentar que práticas sexuais também podem reproduzir desigualdades estruturais, mesmo quando envolvem consensualidade ou afetividade. O que parece estar em questão, diante de uma miríade de fatores, também pode ser a moralidade sobre regimes de exposição pública e de mistura de domínios.

Aliás, isso aparece nas reflexões de Natânia Lopes (2022) em contexto de trabalho sexual, talvez inspirada por Bruno Latour (1994) e Marilyn Strathern (1988). Latour, por exemplo, critica a oposição moderna entre diferentes domínios. Natureza e cultura é um deles. O autor propõe uma conformação híbrida para as relações sociais. Strathern, a seu turno, questiona a ideia ocidental de individualidade e mostra como as relações constroem os sujeitos ao longo dos processos. Isso implica que os domínios não seriam categorias separadas, mas coconstituídas nas práticas sociais.

Assim, o sexo passou a ser compreendido por mim, entre outras, como mais uma estratégia de construção de uma fração do campo. Ainda que não arquitetada anteriormente, ela foi importante para produção de muitos dados. Percebi na minha relação com André e Dagoberto, na prática, a mistura de domínios conhecida na teoria. Vi que ela pode intersectar ou sobrepor diferentes campos ou esferas de relações sociais, culturais, políticas, etc. Os limites entre os domínios são negociados, dissolvidos, reforçados a partir de especificidades contextuais. Há neles o reflexo das complexas dimensões da vida contemporânea. O público e o privado, o pessoal e o profissional, que eu tentava tão hermeticamente separar ao longo dos tempos, interagem e transformam-se mutuamente.

Viu-se isso com mais clareza a partir da consolidação da antropologia reflexiva, no florescimento da antropologia feminista e da antropologia pós-colonial. Essa mudança vem na esteira da ampliação das reflexões sobre posicionamento ético, intersubjetividade e assimetrias de poder que permeiam o encontro entre antropólogos e interlocutores, tão bem analisado por Lila Abu-Lughod (1993).

É nesse sentido que os relatos trazidos, mas sobretudo a reflexão sobre eles, tem a intenção de mostrar como eles podem reforçar a proximidade e a confiança construídas em campo. Por outro lado, as assimetrias de poder, frequentemente presentes em relações entre antropólogos e interlocutores, tornam necessário problematizar o uso dessas experiências na construção e/ou questionamento da autoridade antropológica. Essas assimetrias podem levar a desconfianças e

desconfortos, como evidenciado em diferentes pesquisas (Behar, 1996; Drotbohm, 2010; Kulick, 1998), que, se não discutidos, reforçam uma visão hierárquica do campo. Assim, trazer tais situações ao texto é uma maneira de expor vulnerabilidades e questionar as dinâmicas de dominação, produzindo uma antropologia mais ética e reflexiva.

A antropologia estuda todas as dimensões da vida social. Nós passamos longos períodos compartilhando o cotidiano com as pessoas. Isso envolve comer junto, dormir, passear, viajar, dividir alegrias e tristezas. Dividir angústia de violências sofridas. Comemorar pequenas vitórias. Participa-se de rituais os mais variados. Em alguns casos tratam-nos como "da família". Em outros, somos alçados à categoria de "amigos íntimos", "de confiança". Há inúmeros casos em que acaba a pesquisa de campo e alguns interlocutores continuam a relação fraterna desenvolvida com o antropólogo durante esse trabalho (Dubish, 1995; Rojo, 2005).

Não trato essa reflexão como mero "desabafo biográfico", narcísico e enfadonho. A questão não é de fofocar sobre quem faz e quem não faz sexo em campo. Portanto, está para além de saber se quem fez sexo em campo e o fato de falar que fez o torna mais fiel ao campo. Ou se quem não transa, ou transa e não comenta, é mais fiel à antropologia. Não se trata de uma disputa por confissões, que até poderia ser cara à "antropologia da fofoca", mas tem pouco efeito prático. Digo isso a partir de uma observação de Clifford Geertz (2001, p. 45):

> A característica mais marcante do trabalho de campo antropológico como forma de conduta é que ele não permite qualquer separação significativa das esferas ocupacional e extra-ocupacional da vida. Ao contrário, ele obriga a essa fusão. Devemos encontrar amigos entre os informantes e informantes entre os amigos.

Geertz dá pistas que podem ser aplicadas aqui. Ainda que haja um componente moral, parece que é tão ou mais relevante o cálculo e o cuidado de com quem ter sexo e quando, e com quem não ter, além de como e por que não ter. Isso parece exigir maior atenção no trabalho de campo, pois a imaginação da moralidade moderna dos domínios separados tem encontrado cada vez menos eco no nosso tempo.

Ao longo do meu trabalho de campo, houve diversos momentos de sedução em relação aos interlocutores. Flertes dos mais variados. Esses diferentes

olhares e tensionamentos lembram o debate sobre *lugar de corpo* (Duque, 2020).[12] Afinal, como pontua Esmael Alves de Oliveira (2023, p. 224), "o lugar de corpo nos coloca numa posição de alteridade radical incontornável. Antes mesmo da corporeidade da linguagem fazer-se presente, nosso corpo é o que escapa e antecipa." Segundo o autor, o corpo escaparia porque pode ser lido de diversas formas em campo e anteciparia porque é produtivo no sentido de diferentes estímulos. Minha sexualidade, meu *lugar de corpo*, meu afeto, eu por inteiro, sempre esteve/estive na "mesa de negociações".

Esses sentimentos e essas percepções eram dados sendo produzidos (Camargo, 2016), pois, como pondera Lino e Silva (2014, p. 19, tradução minha), "esses corpos não são sexualmente inertes durante a pesquisa". Assim, nunca fui assexuado em campo. Não passei incólume. Algumas vezes fui objeto de curiosidade, outras de desconfiança, quem sabe de repulsa, e, em outras ainda, de desejo.[13] Inclusive, porque há também uma especificidade gay que deveria ser destacada. Ainda que atravessados por muitas diferenças, há partilhas de códigos e sensibilidades comuns ou próximas entre um antropólogo gay e interlocutores majoritariamente gays. Penso que tais particularidades podem colocar as questões de poder, desigualdade, hierarquia das relações empreendidas entre nós em um outro plano. Éramos, também, brasileiros na experiência de estar fora do país de origem.

Além disso, há algo central, a anterioridade do sexo. É preciso dizer que, em diferentes nichos da chamada "cultura gay" – olho com lupa o meu campo –, o sexo se mostra como anterior à amizade. Ele se impôs como anterior ao trabalho de campo, anterior a qualquer relação. Isso faz dele central. Nesses casos, boa parte de tudo o que acontece passa ou é atravessado pelo sexo. É pelo e no sexo, nesses contextos, que as pessoas se conhecem, se encontram, conversam, se afetam. No caso específico da reflexão aqui proposta, o sexo é anterior à etnografia e não posterior.

---

12 Segundo Tiago Duque (2020, p. 73), a noção de lugar de corpo diria respeito a quanto "o corpo está dado até quando a fala não está autorizada [...] o corpo está lá, em processo, dizendo algo, ainda que não seja aquilo que diríamos se tivéssemos todo o controle das representações em jogo".

13 Sasho A. Lambevski (1999), em sua "etnografia experiencial" em uma "cena gay" na capital da Macedônia, onde ocorriam encontros entre macedônios e albaneses, questiona o suposto "desencarne sexual" do antropólogo ao entrar em campo, sobretudo em campos que dizem respeito a práticas sexuais. Para ele, não parece que o envolvimento sexual seja uma "obrigação" etnográfica, mas, em determinados contextos, pode apresentar-se como um instrumento rentável em vista da circunstância do campo.

Reflexões éticas nas fronteiras do sexo e da intimidade erótica em campo

A antropologia, como disciplina em constante transformação, reflete mudanças não apenas em seu foco de análise, mas também em suas percepções éticas e práticas metodológicas.

Um bom exemplo disso, na antropologia brasileira, é o trabalho de Silvana Nascimento (2019). A antropóloga enfatiza a centralidade do corpo da pesquisadora na antropologia, destacando como sua presença física e material no campo molda as dinâmicas de interação e produção de conhecimento. O corpo é visto por ela como um mediador essencial entre a subjetividade da pesquisadora e os contextos sociais estudados, atravessado por marcadores como gênero, raça, classe e sexualidade. Essas intersecções situam a pesquisadora em posições híbridas que facilitam perspectivas únicas, mas também geram tensões éticas e metodológicas.

Nascimento explora o conceito de "experiência próxima", sublinhando a necessidade de envolvimento direto e sensorial, em contraste com abordagens distanciadas. A autora argumenta que a escrita etnográfica deve refletir a corporeidade e os afetos vividos no campo, integrando a dimensão emocional e relacional como parte legítima do conhecimento produzido. A ética, para ela, é assim repensada, enfatizando os desafios de lidar com expectativas e experiências dos interlocutores enquanto se reconhece a complexidade da alteridade da pesquisadora.

Em trabalho de campo etnográfico no Alto Solimões, Thiago Oliveira (2022), investigando as relações entre urbanização e sexualidades, destaca as tensões desejantes que emergem entre o antropólogo e seus interlocutores, particularmente no contexto das narrativas de pessoas LGBTI+ sobre cidadania e resistência em uma região de fronteira. As tensões desejantes são exploradas como reflexo das interações entre o antropólogo e os sujeitos da pesquisa, marcadas por reciprocidade, empatia e desafios éticos. Oliveira explora como sua posição como homem gay cisgênero, percebido como heterossexual e vindo de São Paulo (ainda que nordestino), influenciou a pesquisa. Esses atravessamentos foram responsáveis por complexificar as interações e sua inserção no campo.

Ainda nesta seara, Eros Sester Guimarães (2023) analisa como a biografia do pesquisador afeta a construção do campo etnográfico, argumentando que a

transparência em relação aos vínculos pessoais entre pesquisador e interlocutores é essencial para compreender as dinâmicas de produção de conhecimento. Guimarães mantinha relações prévias com alguns interlocutores, o que influenciou a produção de dados, destacando como a subjetividade molda as interações e os resultados da pesquisa.

A posicionalidade do autor – sua história pessoal, atributos físicos e estilísticos – foi fundamental para o desenvolvimento da investigação. Isso sintoniza-se com a antropologia contemporânea, que vê o pesquisador como parte da teia de relações intersubjetivas no campo. A autoridade do antropólogo é negociada continuamente, o que reflete uma prática ética e epistemológica que reconhece o conhecimento como situado e responsável.

O lugar híbrido de Guimarães como pesquisador e "nativo" – "pesquisador que já trabalhou como garoto de programa" – facilitou o acesso e a construção de confiança, mas também gerou desafios éticos e metodológicos. Por um lado, reduziu barreiras interpessoais, mas também levantou questões sobre objetividade e exposição. Penso que a posição de "nativo", embora complexa, desafia discursos cristalizados e enriquece análises sensíveis e contextualizadas.

No caso da minha pesquisa, André já era meu interlocutor quando nos envolvemos e Dagoberto tornou-se depois de nosso primeiro encontro. É inegável que André abriu muitas portas para mim depois de nossa aproximação íntima. Ele já tinha feito isso antes. O trabalho de campo começara pelas mãos de André. Então o que mudou com o sexo? Nossa intimidade se tornou maior, nós ficamos mais próximos ainda, nossa comunicação passou a ser mais frequente e comecei a sistematicamente receber convites para estar com ele em eventos variados. Antes de nossos *dates etnográficos*, costumava ser minha a iniciativa de contatar André e sugerir encontros para as diferentes atividades. Além disso, ele passou a me falar mais sobre seus clientes e, inclusive, intermediou o contato com um deles para que eu pudesse conhecê-lo, conversar e, quase no final do trabalho de campo, fazer uma entrevista gravada.

Com Dagoberto a questão foi diferente, mas as portas de um outro grupo de interlocutores também foram abertas. Tal como com André, Dagoberto e eu nunca estivemos em uma situação de *escort* e cliente, ou algo que o valha. Para ele, parecia claro que éramos amigos e que algumas vezes fazíamos sexo. Aliás, logo depois da nossa primeira noite juntos, foi assim que ele rapidamente elaborou o que teria acontecido conosco. A intimidade com Dagoberto não foi

premeditada para que ele se transformasse em um elemento mediador de uma rede de interlocutores.

Agora, a partir desse envolvimento, uma nova frente de pesquisa foi estabelecida. Dagoberto me ajudou de muitas formas na minha circulação pela noite, nos *after party*, nas *chemsex*. Ele cuidou para que eu não estivesse em "risco" em alguns eventos *mais hard*, como alguns com a presença de práticas como o *slamming* ou com uso frequente de algumas drogas chamadas por ele de *mais pesadas*. Dagoberto costumava recomendar, nesses momentos, que eu tentasse *ficar de cara* e *nunca* o perdesse *de vista*. *Chegamos juntos, ficamos juntos, vamos embora juntos. Sempre alerta, Belchior*. Eu costumava consentir. Ele foi um interlocutor importante a me conduzir a alguns territórios que são muito dos *brothers*. Isso se estende a André. Sem a condução deles, eu dificilmente chegaria a esses lugares. Nenhum um outro interlocutor facilitou minha entrada às *chemsex*, por exemplo. Ainda que eu tenha encontrado diferentes interlocutores nessas cenas.

Outros interlocutores me levaram a outros territórios, igualmente fundamentais para minha pesquisa, como a praia, as rodas de samba, mas com eles não tive envolvimentos românticos ou sexuais. Tivemos, porém, outros envolvimentos que teriam me tornado alguém confiável ou com quem se valeria a pena ter alguma proximidade a partir de outras frentes. A ajuda com a regularização de documentos, ou com a burocracia em torno da medicação do Tratamento Antirretroviral (TARV) ou com a Profilaxia Pré-Exposição ao HIV (PrEP) são alguns exemplos.

Ainda que não tenhamos colocado o sexo como elemento para barganhar realização da pesquisa, nos casos de André e Dagoberto ele foi rentável, porque as relações com os dois interlocutores ganharam em intimidade e o campo foi acontecendo de forma produtiva. Questiono-me, no entanto, sobre as possíveis facilidades que pesquisadores poderiam conseguir somente mediante práticas sexuais em campo com interlocutores. Porque a intimidade e a confiança são construídas de muitas formas. Inclusive por meio do sexo e dos encontros amorosos, mas não são restritas a eles, como mostrei acima.

André e Dagoberto me apresentaram a muitos *escorts* e falavam com entusiasmo sobre a minha pesquisa. Frequentei a casa deles em Lisboa, e em outras cidades por onde eles circularam. No Brasil, voltei a Corumbá (MS) para encontrar André. Com André e Dagoberto, tive sexo frequente, tive algum sexo e não

tive qualquer sexo. Como ocorrera com Dubish (1995) e Bolton (1995), o fim dos relacionamentos eróticos e sexuais não colocou fim às relações afetivas e fraternais desenvolvidas. Não consigo reduzir toda essa maquinaria ao simples fato de que eles queriam transar comigo e que eu queria bisbilhotar a vida deles. Afinal, eu também queria transar com eles. Em determinado momento, ninguém mais queria transar e seguimos nos relacionando, pois havia outras camadas que me parecem que foram a seiva da etnografia.

A experiência etnográfica é um processo de experimentação de si mesmo com os outros, percebendo que somos diferentes, construindo pontes de contato, aproximando. Ou como sugere Donna Haraway (1988), a partir de nossa experiência subjetiva vamos encontrando um terreno comum. Se o meu campo tivesse sido viabilizado apenas mediante as negociações de ordem sexual, com o apagamento dessa dimensão com André e Dagoberto, eu teria visto o desvanecimento de minha investigação e a interdição de meu trabalho de campo. O sexo não foi o elemento determinante para ocorrer o campo. Mas as situações em que o sexo esteve presente desdobraram-se em ganho de confiança, intimidade, avanços no campo e tornaram-me conhecido nas redes por onde eles circulavam.

Os homens brasileiros que fazem trabalho sexual, que se tornaram meus interlocutores a partir do contato que estabeleci com André e Dagoberto, pensaram muitas coisas a nosso respeito e compartilharam algumas delas comigo. Para muitos deles, nós tínhamos um *caso*, para outros éramos namorados. Alguns deles pensaram que eu fora um cliente que virou *vício*. Situações a que eu estaria suscetível dentro ou fora do campo. Isso inclusive me dava condições de refletir também sobre as outras situações de flerte e sedução que eu não levei adiante e que não prosperaram, ora por meu desinteresse, ora pelo desinteresse de outros sujeitos.

A questão está menos centrada no trabalho de campo e na *persona pública* de antropólogo e *escort* e mais nas duas figuras gays que se interessam mutuamente ou não se interessam. Essas figuras performam uma como antropólogo, outra como *escort* e, em dado momento, se encontram. Esse encontro, que não estava no script da pesquisa, a atravessa e pode passar a ser relevante para a sua realização ao levantar questões éticas, por exemplo. Eu me relacionei com os dois *escorts* porque eles eram homens que me interessavam e eram gays como eu. Os nossos *dates etnográficos* são assim nomeados porque ocorreram no contexto da pesquisa e eram indissociáveis da minha vida particular naquele momento.

E da vida particular de André e Dagoberto também. Ainda que nossos encontros não tenham ocorrido durante situações de campo, eles desdobraram e influenciaram as situações de campo, onde outra vez voltávamos a ocupar os lugares de antropólogo e *escort*.

Antropólogo e *escort* atuam no campo, ambos permeados pela fluidez dos contextos, ainda que operando a partir de lugares desiguais no âmbito das relações de poder. Elas, inclusive, sujeitas a essa fluidez. Ambas as práticas, com suas invenções de si mesmos e do mundo, a partir de sensibilidades distintas, podem se esclarecer mutuamente. O interlocutor, por exemplo, também poderia *ter virado vício* do antropólogo, que, assim, teria ressignificado a relação entre eles em determinado momento. *Virar vício* não seria, assim, um movimento restrito ao mundo de possibilidades dos *escorts*.

Para pensar sobre esse ponto, quero retomar o tema da anterioridade do sexo, que tratei rapidamente no final da seção anterior. Andrew Holleran (1988) diz que entre homens gays, o sexo operaria como um meio para a conquista da intimidade e não o seu contrário, como parece mais ordinário na vida social. Eu tendo a concordar com essa afirmação, mas tomaria algum cuidado com a generalização que pode advir da afirmação do autor. Talvez essa não devesse ser encarada como uma máxima para a generalidade dos homens gays. Afinal existem diversas categorias de articulação que interseccionam as experiências de homens gays e os constituem como sujeitos diferentes entre si. Feita essa ponderação, penso que no campo que eu transitei e na minha rede de relações, ela poderia sim se aplicar.

Nesse sentido, encarando o sexo como como vetor de intimidade, surgem algumas indagações. Afinal, a quem interessa o afeto, o erotismo e o sexo nesse lugar sacralizado, distanciado, intocável, impenetrável? Um lugar tão protegido. A nós antropólogos? Por quê? Em que isso nos ajuda? Segundo Bolton (1995), o segredo sobre o sexo corrobora a manutenção de uma percepção dele como "sujo", "degradante" e "imoral". Em contrapartida, para Bolton, falar sobre o sexo "sujo", "deplorável" e "perigoso" é uma estratégia potente para desmistificar o fenômeno.

E se passássemos a compreender o sexo e a intimidade erótica em um outro lugar? Menos sagrado. Menos intocável. Menos inviolável. Mais humano. Mais terreno. Mais entre nós. Não sei se isso tem a ver com práticas homossexuais, com erotismo e afeto entre dois homens, ou sobre o sexo ser mais uma prática em circulação no contexto em que estive. Talvez seja tudo isso junto. Mas

parece evidente que o sexo é um domínio, se não o mais proeminente, um dos de forte significado simbólico na suposta "cultura gay" que observei em campo e que compartilhei com eles.

Muitas amizades entre homens gays começam pela cama. Muitos amigos gays, no mais das vezes, antes de amigos foram parceiros sexuais. Depois disso é que acabam por se tornar pessoas do círculo afetivo para além da dimensão sexual. Exatamente como aconteceu comigo, André e Dagoberto. Ao conversar com homens gays de diferentes gerações (faço isso há mais de 20 anos por conta de minha vida particular e por conta de meu trabalho), percebo que essa é uma recorrência.

Na impossibilidade de poder existir com tranquilidade e em segurança na vida pública, sobretudo por falta de referência, pela ignorância e pela violência, as gerações de homens gays que antecederam a minha (e a minha inclusive) tiveram o seu círculo de relações pessoais marcado pelo envolvimento sexual entre amigos. Era ali que havia, também, o cuidado e o aprendizado mútuo. Éramos amigos, amantes, "professores" e "alunos" uns dos outros. Porque nada disso (ou pouco disso) havia fora dos nossos pequenos mundos. Pouco ou nada havia na família. Pouco ou nada havia na escola. Pouco ou nada havia na rua. Pouco ou nada para além de violências das mais diversas ordens.[14]

Talvez isso seja incompreensível a muitas pessoas heterossexuais que porventura lerão esse artigo, afinal a heterossexualidade constitui-se como norma social e as referências à heterossexualidade começam desde tenra idade. Os empreendimentos para a sociabilidade heterossexual e para o aprendizado da heterossexualidade como norma estão em toda parte. É possível, no entanto, que algumas pessoas heterossexuais não percebam que a sociedade, ou o que o valha, é organizada a partir de empreendimentos heterossexualizados e estímulos heterossexualizantes.

14 Entendo a crítica que Camilo Braz (2010) e Victor Hugo Barreto (2017) fazem a Ralph Bolton no aspecto de o autor pensar o sexo como elemento determinante da socialização entre homens gays. No entanto, não estou completamente de acordo com eles. Não sei dizer se o sexo é determinante, mas tem alguma centralidade nesse processo e, sobretudo, na constituição de intimidade entre essa população. Isso aparece com muita força nas pesquisas que conduzi. Por outro lado, em desacordo com Bolton e concordando com os dois antropólogos, não entendo o "sexo com nativos" como uma necessidade metodológica para produzir dados mais "fundamentais", ou para um conhecimento genuíno das questões de campo. Ainda que ele se mostre rentável em determinados contextos de pesquisa.

A sociabilidade de algumas parcelas de homens gays, pelo menos até a minha geração, foi estabelecida substancialmente a partir do sexo, seja nas ruas escuras, nos becos e vielas, nos parques, nos terrenos baldios, nos banheiros públicos, nos *dark rooms* dos *inferninhos*, nas saunas e clubes de sexo, nos chats telefônicos, nos chats de internet. Enfim, nos mais diversos locais de "pegação". A socialização como homens gays (a minha inclusive) se deu nesses lugares (extra)ordinários. A nossa percepção da vida em comunidade foi construída (também) muito fortemente pelo sexo. O sexo passou a ser algo do cotidiano. Ele estava ali, literalmente, ao alcance das nossas mãos. Humanizado, devasso, perverso, pedagógico, didático, corriqueiro, cotidiano, elementar.

Não entendo que a ética na minha pesquisa tenha sido falseada a partir das relações sexuais que tive com dois interlocutores. O envolvimento sexual que tive com André e Dagoberto sempre foi consensual, sem haver qualquer tipo de coação de parte a parte. Nossos encontros foram baseados em atração erótica mútua. Havia reciprocidade nos contatos. Isso se estende a todas as outras relações que desenvolvi em campo. Com ou sem sexo.

O fato de meus envolvimentos serem com dois *escorts* foi uma surpresa do trabalho de campo, na contingência da realização da pesquisa etnográfica. Naquele presente etnográfico, os envolvimentos fizeram desses dois interlocutores pessoas importantes porque com eles acabei convivendo muito mais próxima, íntima e frequentemente. Essa especificidade, que está presente nas relações afetivas e eróticas – sobretudo em suas fases iniciais – fez com que tivéssemos conexões pessoais que acabei não desenvolvendo com pessoas das quais também fui próximo e íntimo, mas com quem não convivia com tanta frequência e não tinha trocas afetivas e eróticas. Isso rapidamente extrapolou do contexto pessoal/particular e influenciou a dimensão profissional/etnográfica. Camargo (2016) chamaria esses encontros de "casos afetivos acidentais".

Quando estive em contexto sexual, para além dos *dates etnográficos* com André e Dagoberto, a minha presença, como a das outras pessoas, supunha que cumprisse certos protocolos. Lembro aqui a pesquisa de Natânia Lopes (2022) em que a autora analisou experiência e posição na prostituição de luxo com mulheres. Naquele contexto, para inserir-se em campo, exigia-se que se estivesse disponível para participar de algumas trocas de forma orgânica e esse foi um dos diferentes engajamentos do trabalho de campo da autora. Ela poderia nem

fazer sexo com ninguém, como em meu caso, mas ela/eu deveria estar à disposição caso isso fosse explicitamente demandado.

A partir de meus *dates etnográficos*, tentei operar um deslocamento a partir de uma ética pautada por um imperativo do "não faça" para abordagens mais complexas que levem em conta os processos de consentimento e os cuidados éticos nas relações construídas no campo. Essas relações, de modo mais amplo, que frequentemente ultrapassam os limites da pesquisa, podem envolver dinâmicas de trabalho, subsistência, sociabilidade, moradia, parentesco, afetividade e sexo. Minha ideia ao tornar público o que aconteceu comigo foi mostrar que praticar a ética na pesquisa significa não apenas impor limites, mas cultivar uma sensibilidade que permita lidar com as múltiplas camadas de interação e responsabilidade que emergem no campo. Isso implica escuta, negociação e transparência, promovendo relações de confiança e respeito mútuo.

Considerações finais

Ao tornar pública minha intimidade em campo, ato contínuo, reconheço minha participação nos contextos estudados e problematizo o meu lugar no trabalho antropológico, contribuindo para um debate ético e epistemológico sobre o fazer antropológico. Essas experiências não apenas impactaram a produção de meus dados, mas também as formas como as relações íntimas foram por mim negociadas no contexto do trabalho sexual. Assim, ofereci uma perspectiva situada sobre desejo, agência e ética em pesquisa.

Ao discutir abertamente minhas experiências, me somo a outras contribuições para a construção de uma ética antropológica que reconhece as complexidades do campo, particularmente em contextos de pesquisa sobre sexualidade e intimidade. Por isso, inserir minha experiência nas análises de campo permitiu explorar a intersubjetividade como parte da produção de conhecimento antropológico, questionando quem tem o direito de contar e de que forma contar histórias como essas.

O movimento de refletir sobre como as experiências pessoais impactaram minhas interpretações me faz reafirmar a importância de situar o pesquisador no campo, não mais como uma figura neutra, assexuada, asséptica, algo presente nos primórdios da disciplina. Já sabemos, há algumas décadas, que o

antropólogo é alguém situado na construção do conhecimento que está produzindo. Reconheço que minha decisão de relatar interações íntimas com interlocutores pode gerar questionamentos (válidos) sobre sua relevância para a análise.

Ao tornar pública essa experiência, não pretendi narrar fatos para *causar*, mas para evidenciar as tensões éticas e epistemológicas no fazer antropológico. Esse vivido, longe de anedótico, influenciou diretamente minha compreensão dos contextos de trabalho sexual e das dinâmicas de poder, intimidade e desejo que os permearam.

Mais do que atender à curiosidade da "antropologia da fofoca", essa experiência permitiu problematizar questões éticas e as dimensões, muitas vezes justapostas, da vida pública e privada do antropólogo em trabalho de campo. Embora essas interações representem uma exceção – sendo apenas dois entre 38 interlocutores – elas suscitaram reflexões relevantes sobre como as relações de intimidade podem influenciar o processo de pesquisa e os tipos de conhecimento que emergem dessas interações.

Assim, é possível que alguns leitores pensem os meus *dates etnográficos* como desvios ou falhas. Relações antiéticas. Talvez eu mesmo tenha vindo a questionar isso. No entanto, ao tornar esses momentos visíveis e submetidos à análise crítica, não apenas legitimo tais experiências, como espero contribuir para um debate mais amplo sobre como as interações entre antropólogo e interlocutores podem ser incorporadas como parte genuína do fazer antropológico.

Entendo que esse tem sido um deslocamento pedagógico e epistemológico importante para a antropologia. Pode ser rentável continuar retirando dos diários de campo ou das memórias impublicáveis questões afetivas, eróticas e sexuais e as problematizando didática e metodologicamente. Isso não significa transformar experiências pessoais em prescrição universal, como bem apontara Rojo (2005), mas reconhecer que o corpo, o desejo e o afeto acompanham qualquer antropólogo ao campo, independentemente do tema a ser pesquisado. Não soa como exagero concluir que se trata de uma miopia disciplinar imaginar que essas dimensões não estejam presentes em qualquer contexto etnográfico. Portanto, mais que ter ou não ter esses envolvimentos, o ponto central é a pertinência de torná-los ou não visíveis à luz de problematizações analíticas quando eles tenham ocorrido.

Dessa forma, como já advertia Gearing (1995), numa reflexão tão atual, ainda que já passadas três décadas, o caminho para uma antropologia relevante exige

a escrita de etnografias e a realização de pesquisas com lentes mais generosas e capazes de entender claramente que etnógrafos e campo são instituições posicionadas na antropologia (Willson, 1995). Isso tem nos levado a saudar (e não a lamentar) a natureza artificial, inventiva e criativa da etnografia (Malighetti, 2004).

A discussão sobre sexo em campo com interlocutores não é apenas uma questão pessoal minha ou de outras e outros colegas, mas uma problematização metodológica e epistemológica necessária. Reconhecer que o pesquisador possui uma sexualidade – e que essa sexualidade interage com o campo (Zago, 2015) – é essencial para seguir renovando nossos métodos e seguir ampliando as possibilidades analíticas da antropologia, matizando suas sutilezas e suas sensibilidades. Não sei se é um fato que estamos todos nus em campo, só sei que algumas roupas que temos usado para nos vestir de antropólogos,[15] ao longo da história da disciplina, estão "apertadas" e (felizmente) "não nos cabem mais".

Referências

ABU-LUGHOD, L. *Writing women's worlds*: Bedouin stories. Berkeley: University of California Press, 1993.

ALTORK, K. Walking the fire line: the erotic dimension of the fieldwork experience. *In*: KULICK, D.; WILLSON, M. (ed.). *Taboo*: sex, identity, and erotic subjectivity in anthropological fieldwork. London: Routledge, 1995. p. 107-139.

BARRETO, V. H. S. *Festas de orgia para homens*: territórios de intensidade e socialidade masculina. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.

BARRETO, V. H. S. *Vamos fazer uma sacanagem gostosa*?: uma etnografia da prostituição masculina carioca. Niterói: EDUFF, 2017.

BEHAR, R. *The vulnerable observer*: anthropology that breaks your heart. Boston: Beacon Press, 1996.

15 Expressão utilizada pelo antropólogo Camilo Braz (2010), que realizou pesquisa em clubes de sexo entre homens na cidade de São Paulo na primeira década dos anos de 2000. Segundo ele, o fato de estar despido de roupas nos referidos ambientes, mas não nu a ponto de um envolvimento sexual *stricto* ali, garantia-lhe (quem sabe) estar "vestido de antropólogo" em campo.

BOLTON, R. Tricks, friends, and lovers: erotic encounters in the field. *In*: KULICK, D.; WILLSON, M. (ed.). *Taboo*: sex, identity, and erotic subjectivity in anthropological fieldwork. London: Routledge, 1995. p. 140-167.

BRAZ, C. A. de. *À meia-luz*: uma etnografia imprópria em clubes de sexo masculinos. 2010. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.

BUFFON, R. Encontrando uma tribo masculina de camadas médias. *In*: GROSSI, M. P. (org.). *Trabalho de campo e subjetividade*. Florianópolis: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2018. p. 53-70.

CAMARGO, W. Entre corpos suados e excitados: considerações sobre sexo e sexualidade no trabalho de campo. *Revista AntHropológicas*, [*s. l.*], v. 27, n. 2, p. 196-214, 2016.

CAPLAN, P. Introduction 2: the volume. *In*: BELL, D.; CAPLAN, P.; KARIM, W. J. (ed.). *Gendered fields*: women, men and ethnography. London: Routledge, 1993. p. 19-27.

CESARA, M. *Reflections of a woman anthropologist*: no hiding place. London: Academic Press, 1982.

DROTBOHM, H. Dealing with bounded mobilities: sent-back migrants in Cape Verde. *Population, Space and Place*, [*s. l.*], v. 16, n. 3, p. 227-240, 2010.

DUBISH, J. Lovers in the field: sex, dominance, and the female anthropologist. *In*: KULICK, D.; WILLSON, M. (ed.). *Taboo*: sex, identity, and erotic subjectivity in anthropological fieldwork. London: Routledge, 1995. p. 29-50.

DUQUE, T. Corpo de fala e pesquisa: autorreflexões sobre identidade e diferença. *In*: NOGUEIRA, G. (org.). *Lugar de fala*: conexões, aproximações e diferenças. Salvador: Devires, 2020.

GASPAR NETO, V. V. *Na pegação*: encontros homoeróticos masculinos em Juiz de Fora. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.

GEARING, J. Fear and loving in the West Indies: research from the heart (as well as the head). *In*: KULICK, D.; WILLSON, M. (ed.). *Taboo*: sex, identity, and erotic subjectivity in anthropological fieldwork. London: Routledge, 1995. p. 186-218.

GEERTZ, C. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GRUNVALD, V. *Existências, insistências e travessias*: sobre algumas políticas e poéticas de travestimento. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

GUIMARÃES, E. S. P. *Uma aposta no abismo*: a produção laboral do sexo em uma etnografia de programas, seus corpos & seus sujeitos. 2023. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

HARAWAY, D. Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, [*s. l.*], v. 14, n. 3, p. 575-599, 1988.

HOLLERAN, A. *Ground zero*. New York: New American Library, 1988.

KULICK, D. Introduction: the sexual life of anthropologists: erotic subjectivity and ethnographic work. *In*: KULICK, D.; WILLSON, M. (ed.). *Taboo*: sex, identity, and erotic subjectivity in anthropological fieldwork. London: Routledge, 1995. p. 1-28.

KULICK, D. *Travesti*: sex, gender, and culture among Brazilian transgendered prostitutes. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

KULICK, D.; WILLSON, M. (ed.). *Taboo*: sex, identity, and erotic subjectivity in anthropological fieldwork. London: Routledge, 1995.

LAMBEVSKI, S. A. Suck my nation – masculinity, ethnicity and the politics of (homo) sex. *Sexualities*, [*s. l.*], v. 2, n. 4, p. 397-419, 1999.

LANDES, R. *A casa das mulheres*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.

LARAIA, R. de B. Ética e antropologia: algumas questões. *In*: LEITE, I. B. (org.). *Ética e estética na antropologia*. Florianópolis: PPGAS-UFSC: CNPq, 1998. p. 11-22.

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

LINO E SILVA, M. Queer sex vignettes from a Brazilian favela: an ethnographic striptease. *Ethnography*, [*s. l.*], v. 16, n. 2, p. 223-239, 2014.

LOPES, N. Fabulação autoetnográfica: experiência e posição numa pesquisa sobre prostituição de luxo. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 65, e226506, 2022.

LYONS, A.; LYONS, H. *Irregular connections*: a history of anthropology and sexuality. Lincoln: University of Nebraska Press, 2004.

MALIGHETTI, R. Etnografia e trabalho de campo: autor, autoridade e autorização de discursos. *Caderno Pós Ciências Sociais*, São Luís, v. 1, n. 1, p. 109-122, jan./jul. 2004.

MALINOWSKI, B. *A diary in the strict sense of the term*. London: Routledge and Kegan Paul, 1967.

MALINOWSKI, B. *The sexual life of savages*. Boston: Beacon Press, 1987.

MEAD, M. *Coming of age in Samoa*: a psychological study of primitive youth for Western civilization. New York: Mentor Books, 1949.

MERLEAU-PONTY, M. *O olho e o espírito*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

MORENO, E. Estupro em campo: reflexões de uma* sobrevivente. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 235-265, 2017.

MUTTI, M. *Maculelê.* Salvador: SMEC Salvador, 1978.

NASCIMENTO, S. S. O corpo da antropóloga e os desafios da experiência próxima. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 62, n. 2, p. 459-484, 2019.

NEWTON, E. My best informant's dress: the erotic equation in fieldwork. *Cultural Anthropology*, [*s. l.*], v. 8, n. 1, p. 3-23, 1993.

OLIVEIRA, E. A. O lugar do corpo (e para além dele) na trajetória de um antropólogo na(s) fronteira(s). *In*: FARIAS, M. F. L.; SATHLER, C. N. (org.). *Sob a proteção das deusas Clio, Gaia, Atena e Psiquê*: a Faculdade de Ciências Humanas da UFGD em narrativas. São Carlos: Pedro & João Editores, 2023. p. 219-236.

OLIVEIRA, T. L. *Formas de ocupar o impossível*: corpo, afeto e transformação social no processo de urbanização da tríplice fronteira amazônica. 2022. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

PELÚCIO, L. *Abjeção e desejo*: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de AIDS. São Paulo: Annablume, 2009.

PERLONGHER, N. *O negócio do michê*: a prostituição viril. São Paulo: Brasiliense, 1987.

PRATT, M. L. Fieldwork in common places. *In*: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. E. (ed.). *Writing culture*: the poetics and politics of ethnography. Berkeley: University of California Press, 1986. p. 29-50.

RABINOW, P. *Reflections on fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press, 1977.

ROJO, L. F. Rompendo tabus: a subjetividade erótica no trabalho de campo. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 12, n. 12, p. 41-56, 2005.

STOLLER, P. *O gosto das coisas etnográficas*: os sentidos na antropologia. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2022.

STRATHERN, M. *The gender of the gift*: problems with women and problems with society in Melanesia. Berkeley: University of California Press, 1988.

WACQUANT, L. *Corpo e alma*: notas etnográficas de um aprendiz de boxe. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

WADE, P. Sexuality and masculinity among Columbian Blacks. *In*: BELL, D.; CAPLAN, P.; KARIM, W. J. (ed.). *Gendered fields*: women, men and ethnography. London: Routledge, 1993. p. 199-214.

WENGLE, J. L. *Ethnographers in the field*: the psychology of research. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1988.

WHITEHEAD, T. L.; CONAWAY, M. E. (ed.). *Self, sex and gender in cross-cultural fieldwork*. Urbana: University of Illinois Press, 1986.

WILLSON, M. Afterword: perspective and difference: sexualization, the field, and the ethnographer. *In*: KULICK, D.; WILLSON, M. (ed.). *Taboo*: sex, identity, and erotic subjectivity in anthropological fieldwork. London: Routledge, 1995. p. 251-275.

ZAGO, L. F. Convites e tocaias: considerações ético-metodológicas sobre pesquisas em sites de relacionamento. *In*: PELÚCIO, L.; PAIT, H.; SABATINE, T. *No emaranhado da rede*: gênero, sexualidade e mídia: desafios teóricos e metodológicos do presente. São Paulo: Annablume, 2015. p. 149-173.

Recebido: 29/05/2024 Aceito: 31/03/2025 | Received: 5/29/2024 Accepted: 3/31/2025

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

https://doi.org/10.1590/1806-9983e720402

A vida sacrificável: corpo, trabalho e capitalismo nos limites do mundo

The sacrificial life: body, work and capitalism in the limits of world

Everton de Oliveira[I]
https://orcid.org/0000-0002-2932-344X
evtdeoliveira@gmail.com

[I] Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Tramandaí, RS, Brasil

Resumo

Nesse artigo irei analisar a relação entre corpo, trabalho e sacrifício. Especificamente, essa análise terá como base a experiência de trabalhadoras e trabalhadores de uma comunidade do interior do Rio Grande do Sul. Para tanto, parto de meu trabalho de campo em uma colônia alemã da região da Encosta da Serra, comunidade de pouco mais de 6 mil habitantes, com os quais convivo, em distintos períodos de campo, desde 2011. Especificamente, iremos acompanhar o caso de Olavo Klein, colono, que veio a falecer em 2022. O argumento deste trabalho é que, quando o capitalismo se organiza em um universo no qual o trabalho é o principal qualitativo de uma vida moral, dedicar-se ao trabalho pode se tornar uma sentença e uma consagração. Leva mulheres e homens à exaustão irrefreável ao longo da vida, produzindo um corpo sacrificado e sacrificável, de valor monetário e moral.

Palavras-chave: corpo; trabalho; sacrifício; capitalismo.

Abstract

This paper analyzes the relationship between body, work and sacrifice. Specifically, the analysis conducted along the paper is based on the experience of workers from a community in Southern Brazil. To this end, I start from my fieldwork in a German colony (*colônia*, in Portuguese), a small size community, with where I have lived, in different periods, since 2011. Specifically, we will follow the case of Olavo Klein, an inhabitant from this *colônia*, who died in 2022. As an argument, this paper aims to present how dedicating oneself to work can become a live sentence and consecration, when capitalism is organized into a universe in which work is the main quality of a moral life. It leads women and men to unstoppable exhaustion throughout their lives, producing a sacrificial body, with monetary and moral value.

Keywords: body; work; sacrifice; capitalism.

Apresentação

> A entrada de visitantes era por cima, pela rua do sindicato rural. Entrei, num espaço aberto e amplo do lado de fora e de cima da fábrica, com um gramado ao fundo e vagas para os carros e caminhões da própria empresa. Bem no meio do caminho, havia um grande portão modulado aberto para dar acesso ao interior da fábrica e entrei. [...] Disse que procurava Wagner, disse meu nome, disse que seu João havia me indicado para falar com ele e que era sobre a pesquisa que seu João havia lhe falado. Ela disse que iria lhe chamar, que ele estava lá embaixo, em uma reunião com a gerência geral. Perguntou se eu poderia aguardar, e eu disse que sim. [...] Enquanto isso, fiquei lá esperando. Percebi que, colado no vidro da recepção, havia um aviso, não muito grande, mas também não muito pequeno, sobre a retirada do vale transporte e vale alimentação. O aviso dizia assim: "Retirada de vale transporte e vale alimentação. De Segunda à quinta. Do dia 01 ao dia 25. Das 12h45 às 12h58 (quando der o primeiro sinal)". O primeiro sinal, no caso, é o primeiro sinal de retorno, após o almoço. Achei instigante o aviso, pela especificidade e por ter me parecido austero (caderno de campo, 04/03/2016).

Na primeira sexta-feira de março de 2016 eu entrava, enfim, em uma das indústrias calçadistas de São Martinho,[1] em uma *fábrica*. É interessante relembrar dessa visita agora, oito anos mais tarde, e do incômodo que as fábricas me causavam, e ainda me causam, quando eu visito São Martinho. Pois tudo levava a crer que os corpos de trabalhadoras e trabalhadores eram ali constituídos de tempo, repetição e dor, e, o que mais me incomodava, era que isso em nada fugia de uma ética de vida que via no tempo, repetição e dor algo edificante. São Martinho é uma *colônia alemã*. Isso quer dizer que é uma cidade constituída por comunidades formadas por colonos alemães aportados no Rio Grande do Sul

1 Nome fictício. Todos os nomes de pessoas (assim como seus sobrenomes), lugares, cidades, bairros, fábricas ou comunidades, diretamente envolvidos na pesquisa, foram alterados. A opção foi feita em minha pesquisa de mestrado, desenvolvida na mesma comunidade entre 2011 e 2013, quando eu acompanhava a implementação de uma política pública de atendimento à saúde. Na verdade, essa foi uma das condições para que a pesquisa fosse realizada, o que, tendo continuado o trabalho de campo na mesma comunidade em minha pesquisa de doutorado, permaneceu como a opção metodológico-narrativa a ser seguida. Para que fique claro, por não se relacionarem diretamente com universo social da pesquisa, os municípios de Porto Alegre e Novo Hamburgo permaneceram com seus nomes reais.

na década de 1850 – no caso dessa região em si, a Encosta da Serra, já além da região primeiramente colonizada, o Vale dos Sinos. Eu viajo a São Martinho desde 2011. Mas foi em 2015 que nos mudamos para lá, Carla, minha esposa, e eu, para permanecemos até 2019, quando eu fiz meu trabalho de campo do doutorado e, também, escrevemos nossas teses – Carla e eu – na comunidade. Ali residimos em grande parte, até 2018, em uma *vila*, uma vizinhança formada geralmente por pessoas aparentadas (cf. Oliveira, 2018b). No nosso caso, a Vila dos Klein, um grande ramo familiar cuja matriarca era Noêmia Klein, e seus filhos e filhas, todos nossos amigos até hoje. Com exceção de alguns, aqueles que se foram. E neste artigo falarei de um deles em particular, Olavo Klein. Um trabalhador, como era conhecido. Havia passado pelas fábricas, pela pedreira municipal, pelas roças que cultivava nas terras de família, o grande pedaço de terra que havia dado origem à Vila, então dividido em terrenos para os descendentes. Olavo, posso dizer, trabalhou até morrer. E minha pergunta neste artigo é: nos limites do mundo, quem não?

A principal inquietação que estimulou a escrita deste artigo é pessoal. E tem nome: Olavo. Quando iniciei a escrita, a morte de Olavo já se tornara evidente. É o que me dizia Fátima (Klein), sua esposa, em uma visita que fizemos em 2021, é o que me diziam seus parentes mais próximos, como sua irmã e minha antiga vizinha, coincidentemente também chamada Fátima (Silva). Olavo havia desenvolvido um tumor maligno, inicialmente na laringe, mas que rapidamente se espalhou para todo o corpo. Já não falava, por conta da sonda nasogástrica que estava utilizando, assim como permanecia em grande parte sentado, em sua sala. Fátima Klein disse que Olavo não queria mudar em nada sua rotina, apesar de sua fraqueza. Queria acordar antes das seis horas da manhã, postar-se às vistas da Vila, em sua casa, para interagir com seus vizinhos e parentes. Queria seguir uma vida ordinária, apesar de sua aparência extraordinária, sempre com a sonda nasogástrica e já sem pelos no corpo por conta das sessões de quimioterapia. Não queria tomar qualquer analgésico para aliviar a dor, mas Fátima Klein lhe dava, em suas bebidas, doses camufladas de morfina, o que lhe fazia acreditar, ainda, em sua força. E isso era fundamental para ele. É o que lhe estimulava a aceitar os seguidos procedimentos cirúrgicos que lhe indicavam no Hospital de Clínicas de Porto Alegre, apesar do prognóstico pouco promissor. Quando lhe vi, entendi que tinha que escrever sobre sua insistência em permanecer vivo, apesar da dor, apesar do custo que seu corpo visivelmente estava pagando.

Era como se todo o cuidado de si ao longo de sua vida se resumisse nessa última prova de vida, que também precisava ser superada. Mas seu corpo consumia-se nessa insistência. E eu pensava: por que não descansar? E, assim, buscando entender, foi que este texto tomou forma.

Neste artigo irei analisar a relação entre corpo, trabalho e sacrifício. Especificamente, irei abordar essa relação a partir da experiência do trabalho nos limites do mundo, especificamente, entre trabalhadoras e trabalhadores de São Martinho. Para tanto, irei partir principalmente da experiência da indústria calçadista de São Martinho, mas não apenas, e, especificamente, do caso de Olavo Klein, que veio a falecer em 2022. Três debates irão nortear este texto. O primeiro deles é sobre o corpo. O segundo, sobre trabalho e capitalismo. E o último será um debate composto, sobre vida e sacrifício. Isso porque, como ficará evidente ao longo do artigo, o debate sobre vida e sacrifício estão intimamente articulados, desde uma perspectiva do corpo como o limite da experiência do mundo, como Veena Das (2007) defendeu no já clássico *Life and words*, e como o sacrifício como o limite a experiência da vida em comum, a entrega do corpo a algo maior que os próprios limites corporais, ritualisticamente ou cotidianamente, um debate que se popularizou com Marcel Mauss e seguiu sendo explorado pela antropologia desde então. A partir de tudo isso, o argumento que será defendido neste trabalho é que, quando o capitalismo se organiza em um universo no qual o trabalho é o principal qualitativo de uma vida moral, dedicar-se ao trabalho pode se tornar uma sentença e uma consagração. Leva mulheres e homens à exaustão irrefreável ao longo de uma vida, produzindo um corpo sacrificado e sacrificável, de valor monetário e moral.

Iniciaremos o artigo entendendo um pouco melhor as fábricas. Como cheguei até às fábricas, quando finalmente consegui entrar em uma planta industrial, após muita negociação, e como se dava a divisão por tarefas em seu interior. Em seguida, será preciso uma breve pausa no percurso descritivo para um debate sobre vida e capitalismo, visto como isso afetava as colonas e colonos de São Martinho e, em especial, Olavo Klein, a personagem principal deste trabalho. Olavo, que começou a trabalhar nas roças de sua família ainda criança, passou pelas fábricas, pela pedreira municipal e jamais deixou de cultivar suas próprias plantações, até o fim da vida. Era uma pessoa forte e trabalhadora, dois qualitativos muito importantes na colônia. Mas vamos entender, na sequência, como força e trabalho levam, na conjunção com um capitalismo periférico que

exige dos corpos uma dedicação absoluta às tarefas, a uma vida sacrificada e sacrificável. O cuidado de si se confunde com o dispêndio absoluto de energias em vista à consagração moral perante a comunidade, assim como à construção do valor absoluto do capitalismo nos limites do mundo, que é o próprio sacrifício de si. Por fim, nos despediremos de Olavo. Sua morte, em 2022, aos 59 anos de idade, colocou fim a uma entrega absoluta de si ao trabalho. Sua força se tornou fraqueza, seu corpo foi finalmente imolado perante a comunidade, que, assustadoramente, não esperava menos que isso.

As fábricas

Estávamos na Vila dos Klein, Carla e eu, em 2015. Ela incluía quase todos meus *vizinhos* e *vizinhas*, e isso não era sem motivo: quase todas e todos eram filhos, filhas, genros, noras, netos, netas e ainda um sobrinho de dona Noêmia Klein, de então 85 anos, a matriarca dos Klein de São Martinho. A Vila se estendia por onde antigamente se estendia as antigas *terras* de dona Noêmia, um total de 32 hectares dos quais alguns haviam sido vendidos nos anos anteriores, ou haviam se tornado terrenos nos quais seus descendentes construíram suas casas, ou havim ainda se tornado roças, vinculadas a cada uma das *casas* da Vila. Aos poucos, Carla e eu fomos progressivamente sendo integrados à rotina da Vila, nas visitas que fazíamos a nossos vizinhos e vizinhas, na partilha do chimarrão no jardim das casas, no cuidado que nos ensinavam a ter com a grama e com o jardim, nas fofocas que chegavam com mais frequência. Fátima Silva foi, sem dúvida, aquela a quem mais nos tornamos próximos. Vizinha de porta, isto é, com sua casa ao lado da nossa, logo Fátima se tornou uma grande amiga, assim como uma interlocutora com o restante da comunidade. Olavo, personagem central deste trabalho, também rapidamente tornou-se um amigo. Seus irmãos, aos poucos, foram nos recebendo da mesma forma, em uma hospitalidade guardada com carinho na memória.

Durante o período em que Carla e eu moramos na Vila dos Klein, o trabalho era um dos temas principais dos assuntos que nos aproximavam de nossas vizinhas e vizinhos. Havia quase 40 anos que as *fábricas* – indústrias calçadistas – haviam chegado a São Martinho. Elas vinham da região de Novo Hamburgo e, segundo Schneider (2004), representavam a primeira expansão para o interior

das indústrias calçadistas do Rio Grande do Sul, entre 1978 e 1985. Foi justamente em 1978 que a primeira filial se instalou em São Martinho. Atualmente, encontram-se duas indústrias calçadistas na cidade, com plantas industriais de pequeno porte ativas, que empregavam grande parte de meus conhecidos. Segundo dados do Sindicato dos Trabalhadores da Indústria Calçadista de São Martinho, as indústrias calçadistas empregavam, em fevereiro de 2016, 1008 funcionários e funcionárias, o que representava 51,54% dos empregos formais do município, porcentagem muito maior que a do comércio, 10,75%, em expansão nos últimos anos.

"Na volta, como já anotei, vi a saída das fábricas, as mulheres com as mãos nas costas, arrastando as pernas, algo realmente muito angustiante e triste" (caderno de campo, 12/02/2016). Observar a rotina das fábricas era algo que eu fazia com frequência ao andar pela comunidade, e que me angustiava particularmente. Naquele final de tarde quente do verão de 2016, que precedia o inverno gelado que nos aguardava, eu anotara a passagem acima. Na manhã daquele mesmo dia, curiosamente, eu havia conversado com Isabel, esposa de Fernando, médico da comunidade, que eu conhecia desde 2011. Ela falava-me sobre o fato de muitas dessas fábricas se espalharem pelo interior do estado para adequarem-se ao ritmo das comunidades, para evitar que funcionários e funcionárias percorressem longos trajetos até o trabalho, assim como para retirar o maior número possível das etapas de produção dos centros industriais mais antigos, como Novo Hamburgo, evitando a possibilidade de greves e paralisações. Fátima Silva já havia dito algo parecido, em tom jocoso, dizendo "lá eles fazem a greve e aqui a gente ganha os benefícios!" (caderno de campo, 28/01/2016). Mas havia um ritmo das fábricas a que funcionários e funcionárias também deveriam se adequar. E este, de volta à conversa com Isabel, era marcado por cronometristas, que buscavam aumentar a produtividade de cada unidade, à exceção do setor de montagem, já integrado por uma linha de produção. E as mulheres que deixavam as filiais das fábricas naquela sexta-feira trabalhavam principalmente nos setores de costura e montagem, os que mais *judiavam*[2] as costas.

2 "Judiar" é um termo problemático. É utilizado pelos moradores do interior do Rio Grande do Sul para se referir àquelas atividades que causam dor, muitas vezes, desnecessariamente. Mas havia uma narrativa também sobre o se judiar, que era uma narrativa de superação dessas mesmas dores, um qualitativo moral. Sobre isso, ver Woortmann (1990), Woortmann (1995), Oliveira (2018c, 2023).

Essa distribuição dos *serviços* – das tarefas, dentro das fábricas – já ficava clara a partir de minhas conversas pela comunidade. Nenhuma de minhas vizinhas ou conhecidas trabalhava em outro setor que não a costura ou a montagem. Na verdade, o setor de costura parece ter sido mais ocupado pelas mulheres desde a implantação das indústrias calçadistas em São Martinho, enquanto a montagem vem sucessivamente assumindo essa mesma característica desde 2010. Essa havia sido a última função assumida por Marcela Klein, irmão de Fátima e Olavo, ainda que em seus empregos anteriores sempre tivesse trabalhado como costureira. O mesmo pode ser dito para Fátima Silva, que se aposentou como costureira. O único homem envolvido com o setor de costura que conheci havia sido João Klein, primo dos Klein de dona Noêmia. Mas seu João não havia sido costureiro, mas gerente do setor de costura até 1998. Segundo Marcela Klein, era justamente pela fama do então gerente-geral de uma das maiores fábricas de São Martinho, Wagner, que nenhum funcionário parava na *fábrica*, e as mulheres ocupavam cada vez mais a linha de montagem, até então um setor majoritariamente masculino (caderno de campo, 11/03/2016).

A angústia da imagem da saída das fábricas instigava-me, cada vez mais, a entender melhor a distribuição de funcionários e funcionárias dentro de uma unidade fabril, a entender por que eram as mulheres que saíam com suas costas curvadas para frente, com sua dificuldade em voltar para o ponto do ônibus fretado que as levava para suas casas, ou em voltar a pé para casa, muitas vezes subindo uma lomba, dessas que margeavam o vale em que se encontrava São Marinho, um declive acentuado. Eu ouvia com atenção homens e mulheres dizendo-me sobre suas funções, mas a narrativa parecia não se justapor a uma imagem cotidiana que não se dissipava com facilidade. Era preciso entrar nas fábricas. E, para isso, a ajuda dessa vez veio de João Klein. A partir de seus contatos com Wagner, pude enfim planejar minha primeira e única visita a uma indústria calçadista de São Martinho. Entrar em uma das plantas industriais da comunidade sem ser um de seus funcionários era uma tarefa inglória, mesmo para funcionários da administração pública, que tomavam chá de cadeira algumas vezes quando se propunha a uma visita. Para mim, não haveria de ser diferente.

A entrada se encontrava no portão exterior da fábrica, que dava acesso ao estacionamento para caminhões e carros de funcionários. Um interfone, integrado a uma câmera de segurança, fazia a função de informar quem ali esperava.

Após meu toque, porém, a porta se abria imediatamente, sem qualquer pedido de identificação. Um pouco em dúvida de por onde eu me encaminhava, segui aquele que parecia o trajeto mais óbvio para dentro da planta industrial, uma reta do portão exterior até um portão modulado que estava aberto logo à frente. Em seu interior, em uma sala feita de divisórias modulares comuns a escritórios administrativos, a única de toda o piso superior da fábrica pelo qual eu havia entrado, encontrava-se quem me parecia ser a secretária da unidade, que já me esperava de pé. Expliquei minha visita, logo lhe disse que eu havia sido indicado por seu João a falar com Wagner, e ela, por sua vez, pediu para que eu esperasse enquanto ela o chamava. Sentei-me então em uma cadeira almofadada de três lugares, de corino preto, também muito similar às encontradas em salas de espera de repartições públicas, que ficava de frente para o portão modulado pelo qual eu havia entrado, e ao lado de mais uma cadeira, uma carteira escolar antiga, de madeira. Ali, onde esperei Wagner aproximadamente por uns 40 minutos, pude observar inicialmente já alguns setores da Friedrich, o início do processo produtivo, com a chegada dos couros, a separação das peças, o corte e a chanfração. Chamou-me imediatamente a atenção não haver mulheres naqueles setores, mas o cansaço do chá de cadeira desviava constantemente minha atenção. Eis que, após o tempo de espera, a mesma funcionária que havia me atendido, que agora eu sabia ser a secretária da unidade, informava-me que Wagner não me atenderia naquele dia, por conta de uma reunião com a gerência-geral. Completou dizendo que eu poderia retornar na segunda-feira, o que agradeci (caderno de campo, 04/03/2016).

Eu não acreditava que havia tomado um chá de cadeira. Não que isso não fosse comum a meu trabalho de campo, especialmente quando envolvia a administração pública. Mas eu não podia deixar de suspeitar, sem qualquer fundamento, de que Wagner simplesmente não quisesse me receber, muito por conta de minha proximidade com Fernando,[3] médico da Unidade de Saúde da Família da comunidade. A relação de Fernando com as fábricas jamais foi amistosa. Muito pelo contrário, em duas oportunidades, em 2012 e em 2016, pude acompanhar os gerentes das unidades das indústrias calçadistas de São Martinho, especialmente Wagner, pedirem a demissão de Fernando, principalmente pela

3 Sobre isso, e com mais detalhes, ver Oliveira (2018a, 2018c)

quantidade de atestados e licenças médicas que ele indicava a funcionários e funcionárias. Pouco menos de uma semana antes de minha visita à fábrica, Fernando mais uma vez havia se reunido com o então prefeito de São Martinho para propor algumas mudanças no processo produtivo e nas instalações da mesma planta industrial e, assim, talvez diminuir os casos de dores crônicas que em grande quantidade apareciam em seu consultório.

Na segunda-feira, entretanto, fui novamente à fábrica, pela manhã, como havia sido indicado pela secretária. Assim como na sexta, dirigi-me ao portão externo: interfone, aviso, secretária, couros chegando, chá de cadeira. Mas dessa vez, após uns 50 minutos, era um homem, de aproximadamente 50 anos de idade, não muito alto, mas também não muito baixo, com os óculos pendurados pelo pescoço, quem vinha falar comigo. Era Wagner. Com cara de poucos amigos, perguntou-me: "E tu, o que deseja?" Eu ri. Não tive como não rir. Disse-lhe bom dia, o que ele respondeu, mas novamente perguntado "o que deseja?". Expliquei-lhe minha pesquisa, sobre o que havia conversado com seu João, minha intenção em conhecer melhor as funções da fábrica. "Mas o que tu deseja com isso", ele insistia. Apenas conhecer, eu respondia, para melhor entender o trabalho das pessoas com as quais eu convivia na comunidade. Então Wagner me disse que não poderia apresentar os setores naquele dia, mas sim no dia seguinte, à tarde. E eu pensava, "será sempre no próximo dia..." (caderno de campo, 07/03/2016).

Mas o próximo dia, na terça-feira, era enfim o dia. Fui à fábrica, à tarde, às quatro horas. Interfone, recepção, aviso, entregas de couro, Wagner à porta! Diferentemente dos outros dias, Wagner já me esperava para mostrar os setores da fábrica, e quase imediatamente após a minha chegada iniciamos o percurso pelo processo de produção da Friedrich. Perguntei-lhe se eu poderia anotar o que me dizia, para evitar mal-entendidos, o que ele permitiu. Com uma atenção partilhada entre ver, ouvir e anotar, acompanhava então sua explicação em ritmo acelerado, o que por vezes fazia com que eu tivesse que confirmar algumas de suas informações. Wagner pulou a primeira etapa do processo, que eu havia observado atenciosamente nos dias em que havia permanecido na recepção, que era a recepção e checagem dos lotes de couro que chegavam, já tingidos, à fábrica. Em um grande balcão branco, um funcionário se encarregava da função. Em seguida, havia o setor de corte do couro, com seis grandes máquinas cortadoras, todas operadas por homens. Após o corte, havia dois setores que lhe

eram vinculados, que era a revisão do corte e o controle de espessura do couro, também feito por homens. Ainda próximo às máquinas de corte, ficavam os funcionários responsáveis por separar as peças de couro cortadas e revistas por cada modelo de sapato que seria produzido. No lado oposto da planta industrial, ficavam os chanfradores, responsáveis por deixar as bordas das peças de couro regulares e sem rebarbas. Seguia-se para o setor de *duplagens*, que juntava duas peças de couro (a interior e a exterior) do calçado, assim como juntava as peças de couro com os tecidos que porventura o calçado viesse a ter. Aos fundos da planta industrial havia mais dois setores, esses amplamente ocupado por mulheres. Do mesmo lado do corte havia as costureiras, e do lado que ficavam os chanfradores e as duplagens ficavam as montadoras. Único setor com linha de produção, os calçados chegavam já em pares para as montagens, quase finalizados, mas sem a sola. Essa última etapa do processo produtivo era realizada apenas na matriz, fora de São Martinho (caderno de campo, 08/03/2016).

Pouco mais de 10 minutos após a minha chegada na fábrica, eu já estava novamente para o lado de fora do portão. Havia sido uma rápida apresentação dos setores da planta industrial, mas que me permitiu observar aquilo que eu ouvia de maneira dispersa, as funções e sua distribuição de gênero. Marcela Klein, alguns dias mais tarde, me dizia que tinha certeza de que Wagner havia mandado diminuir o ritmo da esteira do setor de montagem, porque já havia feito isso, quando Fernando fora visitar a fábrica para fazer as recomendações que havia discutido com o prefeito. Quando voltei à Vila dos Klein, após a visita, contei para Fátima Silva e Fátima Klein que acabara de deixar a mesma fábrica, e ambas disseram algo parecido, além da qualificarem Wagner como "um chato" (caderno de campo, 08/03/2016). As Fátimas estavam acompanhadas de Christian, genro de Fátima Silva, marido de sua filha mais velha, Fernanda. Christian era caminhoneiro, profissão que nos últimos anos havia atraído, e atraía cada vez mais, os homens de São Martinho para fora das fábricas. Tendo ocupado em maior número a linha de montagem das fábricas, os homens a deixavam, quando podiam, para serem caminhoneiros, assim como para trabalhar na construção civil, como pedreiros ou serventes. Uma profissão que oferecia a *liberdade*, um ideal de trabalho comum no mundo rural (Leal, 2021; Woortmann, 1990), mas que vem se perdendo ao longo dos anos (Garcia Jr., 1988; Silva, 1999; Woortmann, 1995). Noêmia Klein, sobre os homens, dizia algo similar: "Mas eles são assim mesmo. Não aguentam ficar em casa. Têm que sair" (caderno de campo, 07/11/2015).

As mulheres, nos últimos anos, diziam-me, também deixavam as fábricas para um novo trabalho. Desde a emancipação de São Martinho[4] e a constituição de uma rede de serviços básicos, como saúde e educação, o trabalho na prefeitura,[5] que era sempre uma possibilidade menos *judiada* que as fábricas. Duas funções se destacavam: *tia* das creches municipais e cozinheira. A primeira delas era ocupada por mulheres com graduação em pedagogia ou graduandas em pedagogia, que cursavam principalmente na Unopar (Universidade Norte do Paraná), na modalidade Ensino à Distância, que dispunha de um polo em Gramado, e na Feevale (Universidade Feevale), em Novo Hamburgo. Isso vinha se tornando mais comum à medida que os *novos guris* buscavam cada vez mais o ensino superior. Mas havia também, nas creches, vagas para auxiliares de classe, que também eram chamadas de *tias*, e que não exigiam qualquer formação superior. Eram vagas disputadas, muitas delas preenchidas em regime de contrato. Flávia, a filha mais nova de Fátima Silva e graduanda em pedagogia, era uma das que viu, em 2016, a chance de não voltar para as fábricas sendo tia da creche municipal do Mirante. A irmã de sua mãe, Hilda Klein, havia deixado as fábricas, por sua vez, ainda nos anos 1990, quando se tornou cozinheira da creche municipal de São Martinho, onde se aposentou. Hilda voltou a trabalhar na fábrica pouco antes do término de meu trabalho de campo, mas em sua cozinha, assumindo a mesma função que tinha na creche.

O corpo, o capitalismo, a vida

Antes de prosseguirmos com a descrição, é importante entendermos um pouco melhor a relação entre corpo e trabalho nos limites do mundo, pois é disso que se trata o desfecho deste texto, a morte de Olavo. Dizer que o trabalho implica uma ética, ou que o trabalho é uma ética, é retornar do mesmo modo a um dos temas estruturais da sociologia de Max Weber. Trabalho implica uma ética, uma ascética do espírito para que as bem-aventuranças do outro mundo, do mundo

4 São Martinho, apesar de ter sua comunidade constituída em 1857, tornou-se um município apenas em 1988.

5 Prefeitura, aqui, como as moradoras e moradores de São Martinho qualificavam, como o poder público municipal, notamente aqueles trabalhos ofertados pelo poder executivo.

pós-morte, do mundo dos justos, concretize-se no mundo dos vivos, em uma incerteza que só pode ser minimamente controlada pela dedicação diária ao trabalho. O trabalho era, nos explica Honneth (2003) sobre a fenomenologia de Hegel, uma das realizações do espírito na formação do sujeito, aquela que relacionava de maneira mais clara "homem" e "natureza", a partir da objetivação da consciência de si no produto que era resultado de uma ação e transformação do mundo, associado a uma subjetivação do espírito que então passava a se entender enquanto ator ativo de sua própria história. Ponto nodal da crítica de Marx (2004) a Hegel em um de seus primeiros trabalhos, o que acontecia quando o produto, parte fundamental da constituição de uma consciência em relação ao mundo, era usurpado daquele que se engajava em sua produção? Associado a isso, havia a questão de uma outra qualidade ética que passava igualmente por uma transformação não menos evidente, o tempo. Foi justamente Max Weber (2004, p. 42) quem já havia notado essa inflexão no início d'*A ética protestante e o espírito do capitalismo*, quando citava a recomendação de Benjamim Franklin de que "tempo é dinheiro". Tempo, categoria majoritariamente associada aos movimentos relacionais, passava por uma abstração tão radical quanto o trabalho, e por abstrações análogas passavam a ser um a medida do outro.

Thompson (1998) nos oferece uma entrada privilegiada para essa questão, a partir da invenção, difusão e popularização do relógio mecânico. Seu objeto, no entanto, não é o relógio em si. A partir das primeiras manufaturas de relógio na Inglaterra, nas grandes cidades-mercado, nas igrejas e nas praças públicas, entre os séculos XIII e XIV, até o início de sua difusão entre as classes abastadas, na forma dos relógios de pêndulo, de corda e, posteriormente, de bolso, entre os séculos XV e XVI, acompanhamos do mesmo modo uma mudança na relação das pessoas com o tempo. Este não era mais percebido em relação ao fluxo dos movimentos cotidianos, o que o autor chamou de "orientação pelas tarefas" (Thompson, 1998, p. 271-272). Característica das sociedades agrárias, segundo sua análise, o autor cita como exemplo os Nuer, inspirado pela obra de Evans-Pritchard, para demonstrar a passagem do tempo segundo orientações sociais das atividades humanas.

Mas a partir do momento em que, mesmo nessas sociedades agrárias, o trabalho dispensado por uma população passa a ser integrado ao trabalho de outra, e que assim uma sincronização entre as tarefas é requerida para sua adequação, o tempo vagarosamente vai deixando de ser orientado exclusivamente pelas

atividades e vai ganhando existência própria. Concomitantemente, o relógio se populariza na Inglaterra. As horas passam a compor a crítica dos moralistas ao trabalho de ofício, crítica ao tempo desperdiçado pelos artesãos beberrões, que deterioravam a qualidade de seu trabalho por não manterem uma regularidade. Os relógios de bolso passam a ser artigo de luxo entre as altas classes urbanas e rurais. As indústrias que se desenvolviam passavam a ter o controle da hora do trabalho, calculando de forma instintiva o valor trabalho, estendendo a jornada diária e aumentando o ritmo de cada tarefa. O relógio era de tal modo um artefato poderoso, que qualquer trabalhador que portasse seu próprio relógio era severamente punido, por ousar competir o controle do tempo.

Mas havia da mesma forma, ressalta Thompson (1998, p. 295), o "relógio moral interno" de cada pessoa. Muito antes do tempo abstrato das horas ter se popularizado, moralistas já alertavam para o perigo de se jogar com o nosso tempo, de fazer dele apenas preguiça ou diversões, pois para depois dele haveria o tempo eterno em que tudo haveria de ser cobrado de acordo com nossa conduta neste mundo. Era preciso poupar o tempo para os melhores propósitos, andar de forma circunspecta, contra o assassino calado, a preguiça. E também muito antes da popularização dos relógios, os sinos badalavam, marcando a hora de se levantar e a hora de se recolher. Marcavam o ritmo das sociedades agrárias, administrado pelas igrejas, mas muitas vezes seguindo a prescrição dos donos de terra, para que seus funcionários, colonos, mantivessem da maneira mais regular suas jornadas de trabalho.

Lembrando-nos do que já nos advertia Almeida (2007), temos que ler a análise de Edward Thompson de acordo com sua "narrativa agrária". De certo, a distinção entre sociedades agrárias e sociedades em industrialização ou industrializadas não me parece, para nossa discussão, o ponto nodal de seu argumento. Ressalta-se, aqui, a questão da mudança qualitativa da noção de tempo para um tempo quantificável, passível de ser medido, dividido e conduzido tendo em vista nada mais que sua melhor administração. Foucault (2005a), talvez em seu trabalho mais popular, *Vigiar e punir*, mas a partir de um argumento que já vinha sendo construído e debatido nos anos anteriores (cf. Foucault, 2005b, p. 79-126), descreve o incremento da quantificação, da seriação e do esquadrinhamento espacial e temporal em todo um campo social europeu, e particularmente francês, entre os séculos XV e XVIII (com algumas passagens do século XIX quando descreve as prisões).

Esse esquadrinhamento ultrapassava as instituições disciplinares, como as fábricas, as escolas, os hospitais ou as prisões. Um campo de forças, de relações de poder, compunha um dispositivo que se distribuía temporal e espacialmente, e se fazia sentir por seus efeitos em instituições diversas, discursos diversos, pontos de apoio diversos, sem qualquer relação de princípio com o Estado. Um dispositivo disciplinar, como trata o autor em *Vigiar e punir*, fazia-se sentir nos códigos que passavam a dar cada vez mais importância à violação material (ataques à propriedade alheia) do que à violação de direitos (como havia sido a violação contra a majestade). Fazia-se sentir na invenção da delinquência, uma classe perigosa que virtualmente ocuparia um dia as prisões, alvo de cuidados e vigilância de um campo de poder que se propunha manter em estado latente as possíveis insurreições populares. Fazia-se sentir, por fim, em toda uma administração seriada do tempo, em uma composição das forças, fórmula mágica para as fábricas, para as escolas, para os militares e para as prisões, que produzia por sua vez um saber sobre a psique, a personalidade, a consciência.

Como já ressaltava Klaas Woortmann (1990), antes do valor-trabalho, o trabalho já era assumido enquanto um valor em muitas das sociedades camponesas brasileiras. Na verdade, e essa é a aposta do autor, o traço comum da "campesinidade" no Brasil seria justamente a ética relacionada ao trabalho e ao tempo, que compõem uma ordem moral que não quantifica essas qualidades mas as coloca em um horizonte de troca entre vizinhos e parentes. Isso implica que, nessa troca, características consideradas degradantes do trabalho assalariado, como a *sujeição*, o *cativeiro* ou a proletarização, ficariam de fora do escopo do trabalho partilhado em um território igualmente partilhado por parentes ou vizinhos de longa data. A troca por dinheiro não fica, por conta disso, de fora das possibilidades: mas em vez de serem assumidas enquanto *negócio*, característica relegada àqueles que procuram sujeitar outras pessoas, essas trocas são assumidas enquanto *ajuda*, reservando a quem ajuda a *liberdade* de trabalhar ou não trabalhar. E muitas vezes, ressalta o autor, é em contextos menos camponeses que a "campesinidade" pode ser apreendida da forma mais clara, uma ética camponesa agonística, que em situações de crise pode fazer aflorar categorias e valores que, em outra situação, poderiam permanecer latentes.

Contudo, as condições de trabalho num universo periférico na distribuição de serviços, como em São Martinho, não podem ser apartadas de uma distribuição global dos trabalhos e serviços disponíveis, assim como das precariedades

a eles associadas. É o que Ricardo Antunes (2018) chamou de *precariado*. Isto é, um universo de coisas no qual a nova morfologia do trabalho se apresenta como o limite da extração total da força de trabalho da condição humana, com novos modelos de contrato, como o contrato "zero hora", a pejotização, a uberização, etc. Mas aqui há uma ressalva importante: como outros autores já notam há algum tempo para o caso brasileiro, notadamente Florestan Fernandes (2008) e Sérgio Costa (2004), a precarização das condições de trabalho na periferia do capitalismo global é condição inerente ao desenvolvimento econômico. Enquanto a indústria 4.0 se consolida em países da Europa Ocidental e no Estados Unidos, a face reversa dessa indústria limpa é o aumento incontrolado do consumo de carbono, assim como a exportação de relações de trabalho precarizadas para os países produtores de matéria-prima, como o Brasil (cf. Abramovay, 2012). Ora, em sociedades que passaram por um processo similar ao de modernização, mas que se encontram fora do hemisfério norte, como as colônias escravistas, a desconfiança nas instituições modernas sempre constituiu regra de conduta e imperativo de sobrevivência (cf. Costa, 2004, p. 96).

É o capitalismo gângster, a necroeconomia, capitalismo zumbi, capitalismo *gore*, a governamentalização neoliberal. Esses são alguns dos adjetivos trazidos por Ariadna Estévez (2018) para caracterizar essa face do neoliberalismo na América Latina. É de sua natureza sacrificar corpos para o sucesso econômico, tratar a vida como a moeda de troca da estabilidade econômica. Depende intimamente do narcotráfico, das milícias, da miséria, do Estado enfraquecido, dos corpos descartáveis, pois é justamente a vida que está à venda, no que toca àqueles que são esquecidos pelo poder público. E como se constitui o corpo nesse universo do trabalho, no qual os danos, as dores e o ônus do capitalismo se transferem às regiões periféricas do mundo?

Antes de qualquer coisa, é preciso entender que a dimensão biológica da vida depende necessariamente de sua implicação política. É fundamentalmente uma configuração política. Luiz Fernando Dias Duarte (1985, p. 200-293) descreve de que maneira a "cultura ocidental" pensou a relação corpo/alma a partir das perturbações físico-morais, especialmente o saber que se concretizaria no saber médico. Neste grande quadro das perturbações, distinguiam-se três configurações: a *melancolia*, a do *nervoso*, e a configuração *psicológica*. A configuração do *nervoso* seria aquela que introduziria o cálculo biológico nessa relação, desenvolvendo-se a partir do século XVIII, encontrando seu auge no século XIX,

a partir de algumas correntes como o "organicismo", o "alienismo", o "higienismo" e a "caracterologia". A aposta do autor é que todas essas correntes do *nervoso* tendem a responder um paradoxo primordial: a igualde jurídica e ideal dos indivíduos modernos frente a uma desigualdade escancarada que se apresentava especialmente no século XIX, com a urbanização em massa da Europa. Nesse paradoxo, culpa-se o desequilíbrio físico-moral de algumas classes de pessoas pela sua situação degradante, dentre as quais a figura do *nervoso* situa-se no eixo pelo qual se partia para caracterizações mais ou menos "anormais".

Silvia Federici (2023) lembra que, historicamente, os anormais são os corpos da classe trabalhadora, e, em especial, das mulheres. A autora lembra, em seu livro mais recente, que a oposição natureza/humano sempre foi uma premissa da filosofia moderna e, com o advento do capitalismo, um projeto político. Com todas suas ambivalências, tal projeto buscava constituir um humano desfeito de todas suas afecções, um corpo ascético ideal, e isso passou por projetos diversos, desde a punição à sexualidade perversa até a alteração do papel da mulher reiteradamente, ora sendo a trabalhadora das 14 horas diárias, ora sendo a esposa que deveria manter o mínimo necessário à família. Nesse ínterim, no advento do corpo trabalhador do século XXI, tudo leva a crer que há a consolidação da imagem da trabalhadora e do trabalhador celibatário, desfeito de qualquer paixão, um modelo de inteligência artificial transposto ao humano. O corpo trabalhador do século XXI é o corpo sacrificial, que se entrega às atividades como a mais plena realização de seu ser, o sonho do capitalismo: uma trabalhadora e um trabalhador que, cada vez mais, entrega-se a despeito de qualquer remuneração.

Eis a feitiçaria capitalista, como descrito por Philippe Pignarre e Isabelle Stengers (2011). Os autores definem o capitalismo como um sistema de fluxos de reorganização móveis, descentralizado e em constante organização. Essa dinâmica produz inúmeros efeitos e impactos, operando violentamente como atos de feitiçaria. Entre esses efeitos estão a impotência e a destruição do pensamento, do poder criativo e da vida política. O sistema capitalista gera, nesse sentido, *alternativas infernais*, situações que não deixam outra opção senão a resignação ou uma denúncia impotente. Essas *práticas infernais* ou *falsas dicotomias* capturam nosso pensamento, obrigando-nos a escolher entre males inevitáveis dentro de um horizonte de uma guerra econômica perpétua. Tais opções não são razoáveis, mas coerções inevitáveis, afetando nossa capacidade de percepção.

Pois bem. A bruxaria capitalista, é importante dizer, é pragmática. Isto é, a análise do capitalismo não deve tomar o processo social pelo fim. É prestar atenção, acompanhar suas consequências, já que o capitalismo se externaliza diferentemente de acordo com quem enfrenta. A pragmática deve levar em conta, entre outras coisas, que uma transformação incorpórea (ou significativa) não se dissocia daquela essencialmente corporal. Ao levar ao sacrifício mulheres e homens que vêm nisso a consagração de si, essa magia capitalista potencializa a *fissura* experiencial do mundo, como Veena Das (2007) entende isso, como um modo singular de habitar o mundo, em que a experiência humana é sempre sua margem e seu limite. A voz pode faltar, pode haver o silêncio, mas pode também saltar a narrativas sobre o trabalho e a superação, como as que se contavam pela Vila dos Klein. E, contando, faz do trabalho o qualificador moral adequado, implicando no corpo, novamente, suas consequências. Eis a história de Olavo.

Olavo

Olavo Klein, filho de Noêmia Klein. Era meu vizinho, morador da Vila, em um dos lotes de 1 hectare que se desagregaram dos originais 32 hectares comprados por sua mãe nos anos 1970. Era o pior dos lotes, como ele mesmo dizia, desprezado por suas irmãs e irmãos e por isso mesmo preferido por ele, conhecido como um incansável trabalhador, na apreciação ampla do termo, como alguém que cuida de suas coisas e ainda trabalha em alguém serviço remunerado. No caso de Olavo esse trabalho era o de britador, na pedreira municipal. Eu morava um pouco mais abaixo, na casa que originalmente havia sido construída por um de seus primos. Uma casa laranja, sem cercas, com um amplo gramado, no qual, nos anos subsequentes, eu faria uma horta mais aos fundos, e um jardim em sua frente. Tarefa, de certo modo, da qual eu me cobrava, tentando me adequar ao cuidado com a casa comum aos alemães e, também, à Vila, mas que também me foi cobrado explicitamente por meus vizinhos, e, em especial, por minhas vizinhas, em grande parte responsáveis por esse trabalho na partilha dos cuidados da casa. Atrás de minha casa, uma ampla mata nativa de araucárias, além de outras espécies menores de árvores e arbustos, que poderiam ser utilizadas para lenha, ainda que não fossem as mais recomendadas para tanto – nesse caso, a preferência era pelas acácias negras. As araucárias, por sua vez,

protegidas pelas legislações ambientais,[6] davam os pinhões, entre maio e junho, uma espécie de pinha nativa do sul do Brasil especialmente apreciada para cozimento, ou mesmo para preparo em brasa, no chão, donde se come o miolo e se descarta a casca. A entrada e passagem pelo terreno de minha casa era regulada de acordo com certos limites tácitos que antecediam minha chegada, e assim permaneceram enquanto vivi por lá.

Olavo passava quase diariamente por meu jardim. Carregava, por vezes, em um dos ombros, um tronco de mais ou menos 2,5 metros, enquanto reservava a outra mão para o cigarro, que não o atrapalhava em suas atividades. Olavo tinha 52 anos em 2015 – faleceu em 2022, aos 59. Questionava-me se eu me incomodava por seu trajeto, e eu lhe respondia que não. Perguntava-lhe: "Pra que tanto tronco, Olavo?" E ele, rindo, respondia-me: "Bah! Pra fazer fogo!" Não eram poucas as vezes que eu acordava com Olavo trabalhando no mato atrás de minha casa, levando seu bezerro para pastar no mato ao lado de minha casa, ou ainda plantando abóboras um pouco mais acima de onde pastava seu bezerro. Trajetos e usos que Olavo fazia desde antes de minha chegada. E como Olavo não parava, tinha a fama de ser um dos que mais "gostava de trabalhar"; outras pontas, outras bordas do terreno que lhe era permitido transitar iam surgindo quando passei a reparar em sua rotina: pegava madeira no mato atrás de minha casa; plantava não apenas abóbora, mas também batata-doce ao lado; subia a rua rumo à sua roça, então ainda pouco precisa para mim; descia novamente para cuidar de seus porcos em um chiqueiro ao lado de sua casa e depois das galinhas que ficavam soltas um pouco mais acima. Havia um conjunto de caminhos privilegiados, portanto. Após alguns meses partilhando esse cotidiano, encontrei-me com Olavo e sua família, para um *café*.[7] Era uma das primeiras conversas que eu passava a ter com frequência com os Klein, sobre sua história, seus tempos, suas estórias e sobre suas terras.

---

6 Ver Constituição (Brasil, 1988, tít. VIII, cap. VI); Código Florestal Brasileiro (Brasil, 2012a), amparado pelas leis federais nº 11.428 (Brasil, 2006) e nº 12.727 (Brasil, 2012b) assim como pelo Decreto Federal nº 6.660 (Brasil, 2008); Código Florestal do Estado do Rio Grande do Sul (Rio Grande do Sul, 1992).

7 Em um *café*, geralmente se oferecia uma cuca, comprada ou feita em casa, uma linguiça colonial, um queijo colonial, pão, rosca de polvilho, uma *Schmier* (geleia), comprada ou feita em casa, nata e leite. O café, ao menos nas casas que acompanhei, era café solúvel. Geralmente o *café* era precedido e seguido por um chimarrão.

Olavo era um dos 11 filhos vivos de dona Noêmia Klein, de 85 anos. Morava em uma casa azul, de alvenaria, pouco acima de minha casa, apesar de sua esposa, Fátima Klein, de 46 anos, sempre dizer, quando se despedia, "preciso descer para casa", por causa da rampa em declive que ligava a calçada até o portão de sua garagem. Era uma casa úmida, portanto, já que, como as demais casas da Vila, recebia pouco sol da tarde, mas também porque estava abaixo do nível da rua, absorvendo toda a umidade do solo. Talvez por isso o fogão a lenha de Fátima e Olavo era um dos que mais se via aceso, no verão ou no inverno, esquentando e secando seu interior. Apesar da pouca distância entre nossas casas, os meses que se passaram entre nossa chegada e o primeiro café na casa de Fátima e Olavo permitiram uma aproximação lenta e gradual. Após algum tempo, passamos a conversar com mais frequência no jardim de Fátima Silva, que ficava a meia distância entre nossas casas, que, meses a fio, mediou nossa relação. Não demorou muito para que, percebendo que jogávamos futebol no mesmo salão e no mesmo horário, Olavo e eu decidíssemos ir juntos para os jogos, o que acabou do mesmo modo nos aproximando. Disso para o café, foram alguns jogos e um convite.

Numa sexta-feira de outubro "descemos" então, Carla e eu, para a casa de Fátima e Olavo. A *garagem*, que eu via de longe, era como as demais garagens de outras casas de São Martinho que eu conhecera em anos anteriores, assim como a garagem de minha própria casa: um espaço amplo, talvez o mais amplo de toda a casa, construída anexa ao restante da casa, igualmente de material, com janelas, boa iluminação, um amplo portão e, geralmente, uma churrasqueira, como era também o caso da garagem de Fátima. Não raro, isso fazia com que moradores e moradoras transferissem para a garagem um dos cômodos da casa. No caso de Fátima Klein, ali havia se tornado sua sala de estar, o que não impediu que, meses mais tarde, quando seu filho comprou um carro, o guardasse à noite em meio ao sofá e à televisão. Fátima e Olavo estavam nesse sofá quando Carla e eu chegamos para o café. À sua frente havia o apoio para o chimarrão, isto é, para a cuia e a garrafa com água quente. Ainda mais à frente, na divisão com a cozinha, havia a televisão, que transmitia o *Jornal da Record*. Ao lado, uma ampla mesa que em seu centro dispunha-se uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, e já em direção o quintal, a bicicleta de Olavo, a churrasqueira e dentro dela, secando, as linguiças coloniais, feitas a partir do porco que haviam criado durante todo o inverno. Sentamo-nos no mesmo sofá, Olavo e Fátima, de um lado, Carla

e eu, de outro. Em pouco tempo, no entanto, estávamos Olavo e eu, em um canto, de pé, enquanto Fátima e Carla permaneciam conversando no sofá.

Olavo contava-me muitas coisas. Sobre seu trabalho, na pedreira da prefeitura municipal, do qual já havia se aposentado, mas retornara em regime de contrato. De seus antigos trabalhos nas fábricas, onde trabalhava quando conhecera Fátima. E me contava, do mesmo modo, sobre as terras de sua família, essas em que vivíamos. Com atenção de quem ainda não entendia ao certo de que terras Olavo falava, acompanhei as recordações que com detalhes ele me contava. Olavo não havia nascido nessas terras. Como ele era o "meio" entre seus irmãos, isto é, o sétimo filho de dona Noêmia, ele ainda havia nascido nas terras do Alto da Graça, 6 hectares que seus pais mantinham antes de mudarem-se para São Martinho. Olavo e seus irmãos iam constantemente para São Martinho para pescar no arroio da comunidade, assim como seu pai, José Klein, para vender parte de sua produção de batatas. Durante um desses trajetos, ficaram sabendo de um morador que tinha pressa em vender suas terras, 32 hectares que atravessavam o arroio da comunidade e subiam até o início do Morro da Mata. Terras na encosta, portanto, de difícil trato, mas de um bom tamanho se comparados aos 6 hectares do Alto da Graça. Como seu pai não tinha todo o dinheiro pedido por aquele que as vendia, havia acertado um valor a ser entregue no ato da compra, somados a 600 sacos de batata, mais a safra do ano seguinte, assim como a casa e as *terras* do Alto da Graça. Desde então, aquelas se tornaram as terras dos Klein.

José Klein e dona Noêmia se instalaram na região mais próxima ao arroio. Seus filhos, à medida que se casavam, construíam suas casas ao redor da casa de dona Noêmia, sempre em direção às regiões mais altas das terras. À exceção de Olavo. A região mais baixa, mais úmida e por isso preterida por seus irmãos, foi aquela em que ele decidiu construir sua casa. Seu pai mesmo, ele enfatizava, havia se recusado em lhe dar aquele pedaço de terra, de tão ruim que o considerava. Mas após sua insistência, lhe foi cedido o terreno reivindicado. Olavo, dizia-se, era incansável. Foram-se criando terrenos. Um hectare para a casa, um hectare para a roça. Para aqueles que ainda se interessavam pela roça, como Olavo, que mesmo tendo iniciado seu trabalho em umas das fábricas de São Martinho, aos 22 anos de idade, dedicava-se às suas plantações e criações após o expediente da fábrica, e, posteriormente, após o expediente da pedreira.

As manhãs na Vila dos Klein eram particularmente interessantes para entender a rotina de Olavo. Por volta das seis e trinta da manhã, quase todos os

dias, Olavo descia nossa rua para pegar o ônibus da prefeitura, rumo à pedreira municipal. Quando não ia para a pedreira, já que trabalhava por contrato, Olavo punha-se à frente de sua casa para cortar lenha, com a ajuda de Fátima Klein, ou subia para sua *roça*, de onde vez ou outra trazia feijões, milhos ou batatas para secarem em frente à sua casa. Vez ou outra, punha-se a cuidar do *mato* que rodeava todas as casas da Vila, isto é, da vegetação nativa que, no verão, crescia rapidamente. Poucos eram tão habilidosos quanto Olavo para fazer isso, assim como poucos tinham sua disposição. Uma vez mais, os qualificativos "trabalhador" e "incansável" vinham à tona. E, como se não bastasse, Olavo jogava futebol todas as terças-feiras, às sete horas da noite, no mesmo horário em que eu jogava, por seu convite. E após essa rotina, Olavo permanecia incansável! Era um desafio jogar no time contrário ao seu, e um desafio marcá-lo, tamanha era sua resistência corporal. Mas a toda oferta há uma prestação devida: a história de Olavo não passou mais ser a história de sua incansável disposição, mas de seu corpo sacrificado à exaustão.

O sacrifício e as vidas sacrificáveis

A força de Olavo relacionava-se tanto à comunidade quanto ao corpo. No caso, o corpo era a materialização moral da comunidade, naquilo que Jason Throop (2008, p. 253-286) notava em relação às sensações corporais entre os Yap, na Micronésia, especialmente aquelas relacionadas à dor e ao sofrimento que, experenciadas enquanto sensações aflitivas, poderiam ser do mesmo modo expressadas como experiências morais e virtuosas perante a comunidade. Trata-se, portanto, de uma autoatenção, na categorização de Menéndez (2003, p. 198), de modo amplo e restrito. No modo amplo, uma atenção que os sujeitos e os grupos sociais fazem para se reproduzir enquanto partícipes de uma cultura, seja ela alimentar, simbólica, material, visual, comunicativa, etc. Assim, por exemplo, entre os alemães, a casa é uma autoatenção de nível muito similar ao corpo, pois implica a existência deste na relação comunitária. Similar, portanto, mas não igual. Isso porque esse nível de atenção, ao corpo, representaria para o autor um nível restrito, de cuidado com as enfermidades, as sensações, a alimentação, a seu funcionamento. De modo que fica claro que níveis restritos e ampliados da autoatenção estão obviamente relacionados: a força, para colonas e colonos,

era a atenção a si em ambas as dimensões, mas também a comunicação de si aos demais, seu principal significante moral.

O sacrifício era, portanto, a oferta de si não para si mesmo, visando narrativas de superação futuras, mas de si para os demais. As narrativas viriam em consequência, caso o efeito dessa oferta excessiva de si aos demais, à apreciação pública, tivesse como resultado uma avaliação moral valorada, como os corpos fortes. Isso poderia ser notado já na obra de Emílio Willems (1980), um clássico estudo sobre assimilação e aculturação sobre os imigrantes alemães no Brasil, imbuído pelo culturalismo norte-americano e pela noção de "teuto-brasileiro". Assim como na obra de Ellen Woortmann (1995), realizada em uma *colônia* muito próxima a São Martinho, caracterizando-se, enfim, como a primeira etnografia e ainda principal referência sobre os colonos do Rio Grande do Sul.

Além de se fundarem no mito das *famílias pioneiras*, isto é, os primeiros desbravadores que foram trazidos das regiões rurais e empobrecidas da Alemanha e dos quais muitos dos atuais moradores e moradoras se dizem descendentes, as *comunidades* de São Martinho não possuem um passado de "liberdade" em relação a seus territórios, pois foram, desde seu nascimento, lugares "territorializados" (Oliveira, 1998, p. 54-55) pelo Estado Imperial Brasileiro do século XIX, por empresas colonizadoras formadas por antigas oligarquias estancieiras e pela Província (Woortmann, 1995, p. 97-100). Isso pode levar a crer em uma certa condição de imobilidade dos *colonos alemães*, já que as comunidades que se desenvolveram desde a colonização seguiram, em sua maioria, o padrão de moradia e ocupação proposto pela disposição original dos lotes, as *linhas*.[6] No entanto, já nos anos 1980, Ellen Woortmann (1995, p. 124-127) acompanhava alguns casos de descendentes ou mesmo famílias inteiras de colonos que se moviam rumo ao Paraná e às Missões para ocuparem terras improdutivas, narrando uma das pontas do nascimento do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), o que pôde muito tempo depois levantar o questionamento sobre as origens da "ética do sofrimento" entre seus militantes (Guedes, 2011, p. 350-351; Sigaud, 2000, p. 85-86), ética fundamental para a inteligibilidade da vida na colônia.

A "ética do sofrimento" se relaciona ao autocuidado e à vida sacrificável. Assim, a noção clássica de sacrifício de Hubert e Mauss (2005, p. 141-227) como "um ato religioso que, pela consagração de uma vítima, modifica o estado moral da pessoa que o realiza, ou de certos objetos pelos quais ela se interessa" (Hubert; Mauss, 2005, p. 151) não é exatamente a que aqui estou utilizando. Ainda assim,

a caracterização do sacrifício como um ato essencialmente público, ou, melhor dizendo, coletivo, é um ponto nodal da noção. O sacrificante e, também, o objeto imolado tendem a adquirir, na maior parte dos casos, a consagração no processo ritual da imolação. Por fim, "o sacrifício é feito por profanos. A ação que ele exerce sobre as pessoas e sobre as coisas destina a pô-las em condições de desempenhar seu papel na vida temporal [...] Em todo sacrifício há um ato de abnegação, visto que o sacrificante se priva e dá" (Hubert; Mauss, 2005, p. 225).

Mas no que pese sua existência cotidiana, o sacrifício, ato público e de consagração, é fundamentalmente um processo contínuo e social de destruição de si. A dedicação excessiva à casa, ao corpo, ao trabalho nas fábricas, às roças, aos vizinhos e parentes, à bebida, a tudo que envolve uma construção moral de si, portanto, tende a levar mulheres e homens a limites que, talvez, não visassem de partida, efeitos controversos desse cuidado excessivo, que debilita seus corpos e os coloca em uma posição moral completamente diversa à almejada, a de *corpos fracos*. É o que Georges Bataille (2013) chamava de dispêndio, como um movimento quase incontrolável dos organismos vivos em relação a si mesmos e àquilo que os anima, que, inevitavelmente, em algum momento, os levará à destruição. Isso, no entanto, em vez de ser uma perspectiva catastrófica da vida, trata-se da abordagem do mundo enquanto fluxos transbordantes de energia, que, incorporados na existência da vida em geral e de cada organismo particular, tende a ser excessivo, transbordar, e causa inevitavelmente a morte. Não há aqui uma economia de energia, portanto, ou um gasto racional: o comum é o gasto irrefreado, limite, como um sacrifício rotineiro dos corpos, das fontes energéticas, dos demais, até o esgotamento ou o consumo de si mesmo.

Esse tipo de sacrifício, portanto, não pode ser entendido de uma perspectiva teleológica. É um efeito vinculado a um modo de existir, que, na colônia, implica levar o corpo ao limite em vista de uma moral dos corpos fortes, que é também uma estética. E, aqui, em dois sentidos. No sentido de estilizações morais, como Foucault (1988, p. 26-31) definia a estética da existência entre os gregos antigos, isto é, o modo de como indivíduos são chamados a se comportarem enquanto sujeitos morais, através das regras de conduta e das práticas de si como modos de assegurar a subjetivação moral. De outro modo, mas vinculado ao anterior, a moral dos corpos fortes é essencialmente pública, e por isso essencialmente estética, levando em conta o que Hannah Arendt (2001, p. 273-275) dizia a respeito do "belo". A relação com o belo caminha por vias distintas da razão: enquanto

na razão colocamos nosso pensamento à prova pela própria validade universal do pensamento, para, no fim, não contradizermos a nós mesmos, quando se trata do gosto, estamos na esfera do juízo, e não mais da razão. A humanidade da beleza não é inerente a si mesma, mas dependente do crivo do gosto, que é essencialmente público.

É interessante notar, portanto, que diferentemente do que Giorgio Agamben (2002) notou a respeito do *homo sacer*, o corpo insacrificável por não possuir qualquer implicação moral e política, o corpo sacrificável do trabalho de Olavo é aquele que se entrega voluntariamente, moralmente e publicamente ao seu esgotamento, em vista à consagração de si e de sua comunidade como a plena realização de sua vida. Quando Agamben falava da vida insacrificável, da vida nua, o autor partia da diferenciação clássica da filosofia grega entre *zoé* (a vida comum a todos os animais e seres vivos) e *bíos* (o modo de viver próprio a um indivíduo ou um grupo). O ingresso da *zoé* na *pólis* partia da premissa de uma inclusão excludente, isto é, a exclusão de um viver comum a todos os animais (que Agamben passa a chamar de *vida nua*) na inclusão de um viver bem (*eû zên*), como se a vida política excluísse de princípio o simples fato de viver. O ser político se separa e se opõe a si mesmo na relação com a *zoé*, numa relação de exclusão inclusiva, para viver a *bíos politicós*. Mas então a *zoé* se apresenta em uma nova roupagem no ordenamento jurídico na figura do *homo sacer*, a vida matável, presente no direito romano arcaico. A vida sacra, seguindo as conclusões de Agamben (2002, p. 89-94), é a vida indigna de sacrifício, representativa da dimensão real do poder soberano, no qual se pode matar sem cometer homicídio. Trata-se do oposto à vida sacrificável do capitalismo contemporâneo: cada vida importa, ainda mais se toda sua energia for retirada até sua morte literal.

A morte de Olavo

Em 2021, quando comecei a escrever esse trabalho, Olavo já estava em estágio avançado de um câncer de garganta, que, vez ou outra, multiplicava-se para outros órgãos. Em setembro de 2021, perto de meu filho completar um ano de idade, Carla e eu o levamos para que Olavo e Fátima Klein o conhecessem, após estarmos devidamente vacinados e devidamente equipados de máscaras cirúrgicas, e após termos que ficar mais de um ano sem poder visitá-los, por conta

da pandemia de Covid-19. Olavo já estava com uma sonda nasogástrica, sem poder se comunicar com palavras, mas se esforçando sobremaneira para se comunicar com gestos alusivos que lhe pareciam os mais adequados para aquele momento. Para perguntar se eu ainda frequentava os jogos, chutava uma bola imaginária com seu pé direito. Para perguntar se eu não comeria nada, pegava algo imaginário com suas mãos e levava para boca. Para perguntar se eu estava trabalhando muito, punha em mãos uma enxada de memória e trabalhava um terreno que avistava a sua frente. E assim conversamos um pouco, eu lhe respondendo com palavras, enquanto jogava canastra com seus cunhados e seu filho Fábio, na mesa disposta em sua garagem.

Olavo não estava bem. A memória de seu irmão Venâncio, que havia falecido em 2017 por conta de um câncer muito parecido, não me saía da cabeça. Mas, a seu redor, um churrasco passava a ser preparado, o qual ele não comeria. Ele mesmo dizia, e isso me foi contado por Fátima, que logo melhoraria, pois não estava sentindo dor. Mas o que não sabia era que Fátima estava lhe dando morfina diluída em suas bebidas, das poucas vezes por dia que conseguia beber água, já que Olavo não aceitava receber o analgésico por injeção. Para Fátima, Olavo estava se enganando. Mas para seus parentes, Olavo estava simplesmente sumindo. Minha ex-vizinha Fátima Silva me dizia que não visitava muito seu irmão, pois não gostava de vê-lo nesse estado. Esse estado é o estado doente. É o estado em que o corpo não responde como deveria responder, não se mostra vigoroso como deveria se mostrar, não trabalha como deveria trabalhar.

Tudo isso passava a ser um trabalho não realizado, ao menos publicamente. E isso era importante, tanto na colônia como em outros contextos do sul do Brasil. A moral relacional possibilita justamente a busca de uma condução valorada da vida. Woortmann (1995, p. 157-198) já mostrava isso para o caso da Encosta da Serra, especialmente no que toca o *Keim*, categoria local que designa justamente a substância moral reconhecida em cada pessoa e, mais precisamente, em cada família. O *Keim* podia ser transmitido entre parentes, de tal modo que, para a transmissão não se perder, buscava-se uma noiva ou um noivo de mesmo *Keim*, ainda que de uma distinta *Stammhaus* (casa). Um *colono forte* era preferido em relação a um *colono fraco* (em relação a seu *Keim* e à sua capacidade de dispor de terras para sua família e futuros herdeiros), assim como uma *mulher forte*, disposta para o trabalho. A força, nesse sentido, não era apenas uma atribuição pessoal: era transmitida para toda a família.

O sacrifício do corpo forte e do cuidado de si levou Olavo, paradoxalmente, a uma morte vagarosa, dolorosa e aflitiva para aqueles que os cercavam. Antes admirado, Olavo estava se borrando à sua história, tornando-se passado em vida. Todo seu dispêndio estava o lançando à sua própria história, a seus comuns, que não mais lhe consumiam o corpo forte em admiração, mas uma narrativa da morte que lhe passava a acompanhar. Pois então o ideal de trabalho e de força não pode ser dissociado de uma ordem de coisas que tem no sacrifício continuado, rotineiro e repetitivo do corpo seu principal modo de expressão. Para além das implicações morais, há as implicações que esse ideal traz para uma análise do corpo. Tornar-se forte, nessa acepção, é lançar-se quase incontrolavelmente à morte. Chega-se ao absurdo conceitual, mas etnograficamente factual, de que o cuidado de si, na colônia, pode causar a morte, pois tem contido em si o ideal de força e o consumo do diário e excessivo do corpo. Expandindo, isso também parece ser válido para a região dos Pampas, com a imagem do suicídio e *la gana de vivir* (cf. Leal, 2021).

Quando a feitiçaria capitalista se consagra em um universo que tem o trabalho como o qualificador de uma vida moral a ser celebrada, o corpo parece de antemão fadado à morte. Pois o capitalismo exige uma dedicação quase celibatária ao trabalho, como se nele residisse, ainda, a efetivação do espírito. O capitalismo periférico exige, ainda, o trabalho servil, o trabalho no crime, o trabalho mortificante e massacrante de uma necroeconomia, essa sim, global, a despeito dos territórios privilegiados onde o capitalismo possui, ainda, pudores. E em uma região na qual mulheres e homens têm, no trabalho, a base de sua vida moral, o capitalismo é feiticeiro. Adapta-se à rotina da colônia, oferece transporte, alimentação, encerra o expediente antes do fim da tarde, para que o chimarrão do fim do dia e a roça ainda cultivada permaneçam coexistindo com a expansão industrial. Os colonos não trabalhariam menos sem as fábricas, e não trabalham mais com elas. Mas o que é potencializado é o sacrifício de si, do corpo, do tempo, que passa a ser ritualizado em tarefas, rotinas sobrepostas, horários, dores advindas da repetição de movimentos, tudo trabalho, como dizem os colonos, mas um trabalho preso, que, quando há a oportunidade de se deixar, deixa-se. Olavo veio a falecer em 2022. Cinquenta e nove anos de idade. Vinha de uma rotina de dispêndio excessivo do corpo. É a história da vida sacrificável: caso resista, torna-se superação. Caso não resista, torna-se morte.

Referências

ABRAMOVAY, R. *Muito além da economia verde*. São Paulo: Abril, 2012.

AGAMBEN, G. *Homo sacer*: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

ALMEIDA, M. W. B. Narrativas agrárias e a morte do campesinato. *Ruris*, Campinas, v. 1, n. 2, p. 157-186, set. 2007.

ANTUNES, R. *O privilégio da servidão*: o novo proletariado de serviços na era digital. São Paulo: Boitempo Editorial, 2018.

ARENDT, H. A crise da cultura: sua importância social e política. *In*: ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2001. p. 176-199.

BATAILLE, G. *A parte maldita*: precedida de "a noção de dispêndio". Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília: Senado Federal, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 17 abr. 2025.

BRASIL. *Lei nº 11.428, de 22 de dezembro de 2006*. Dispõe sobre a utilização e proteção da vegetação nativa do Bioma Mata Atlântica, e dá outras providências. Brasília: Presidência da República, 2006. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11428.htm. Acesso em: 17 abr. 2025.

BRASIL. *Decreto nº 6.660, de 21 de novembro de 2008*. Regulamenta dispositivos da Lei no 11.428, de 22 de dezembro de 2006, que dispõe sobre a utilização e proteção da vegetação nativa do Bioma Mata Atlântica. Brasília: Presidência da República, 2008. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Decreto/D6660.htm. Acesso em: 17 abr. 2025.

BRASIL. *Lei nº 12.651, de 25 de maio de 2012*. Dispõe sobre a proteção da vegetação nativa [...]. Brasília: Presidência da República, 2012a. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/l12651.htm. Acesso em: 17 abr. 2025.

BRASIL. *Lei nº 12.727, de 17 de outubro de 2012*. Altera a Lei nº 12.651, de 25 de maio de 2012, que dispõe sobre a proteção da vegetação nativa [...]. Brasília: Presidência da República, 2012b. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/l12727.htm. Acesso em: 17 abr. 2025.

COSTA, S. Quase crítica: insuficiências da sociologia da modernização reflexiva. *Tempo Social*, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 73-100, nov. 2004.

DAS, V. *Life and words*: violence and the descent into the ordinary. Berkeley: University of California Press, 2007.

DUARTE, L. F. D. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. 1985. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1985.

ESTÉVEZ, A. Biopolítica y necropolítica: ¿constitutivos u opuestos? *Espiral*, Guadalajara, v. 25, n. 73, p. 9-43, sept./dic. 2018.

FEDERICI, S. *Além da pele*: repensar, refazer e reivindicar o corpo no capitalismo contemporâneo. São Paulo: Elefante, 2023.

FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade de classes*: ensaio de interpretação sociológica. Rio de Janeiro: Globo, 2008.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade II*: o uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 2005a.

FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2005b.

GARCIA JR., A. Libertos e sujeitos: sobre a transição para trabalhadores livres do Nordeste. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 3, n. 7, p. 6-41, 1988.

GUEDES, A. D. *O trecho, as mães e os papéis*: movimentos e durações no norte de Goiás. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento*: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.

HUBERT, H.; MAUSS, M. Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício. *In*: MAUSS, M. *Ensaios de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 141-227.

LEAL, O. F. *Os gaúchos*: cultura e identidade masculinas no Pampa. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2021.

MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

MENÉNDEZ, E. L. Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas. *Ciência & Saúde Coletiva*, [*s. l.*], v. 8, n. 1, p. 185-207, 2003.

OLIVEIRA, E. de. *Doentes e parentes*: composições de governo na Estratégia Saúde da Família. São Paulo: Alameda: Fapesp, 2018a.

OLIVEIRA, E. de. Nas terras do sul: movimento, parentesco e tempo em uma colônia alemã do sul do Brasil. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 27, n. 1, p. 16-38, 2018b.

OLIVEIRA, E. de. *Os tempos da colônia*: etnografia sobre movimentos, dores e cuidados entre os colonos alemães do sul do Brasil. 2018. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2018c.

OLIVEIRA, E. de. A vida inadequada: a inconstância significativa do sofrimento e seus efeitos na relação médico/paciente. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 3, e2023037, 2023.

OLIVEIRA, J. P. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

PIGNARRE, P.; STENGERS, I. *Capitalist sorcery*: breaking the spell. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

RIO GRANDE DO SUL. *Lei nº 9.519, de 21 de janeiro de 1992*. Institui o Código Florestal do Estado do Rio Grande do Sul e dá outras providências. Porto Alegre: Assembléia Legislativa, 1992. Disponível em: https://www.al.rs.gov.br/filerepository/replegis/arquivos/09.519.pdf. Acesso em: 17 abr. 2025.

SCHNEIDER, S. O mercado de trabalho na indústria coureiro-calçadista do Rio Grande do Sul: formação histórica e desenvolvimento. *In*: COSTA, A. B.; PASSOS, M. C. *A indústria calçadista no Rio Grande do Sul*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004. p. 25-49.

SIGAUD, L. A forma acampamento: notas a partir da versão pernambucana. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 58, p. 73-92, nov. 2000.

SILVA, M. A. de M. *Errantes do fim do século*. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

THOMPSON, E. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THROOP, C. J. On the problem of empathy: the case of Yap, Federated States of Micronesia. *Ethos*, [*s. l.*], v. 36, n. 4, p. 402-426, 2008.

WEBER, M. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WILLEMS, E. *A aculturação dos alemães no Brasil*: estudo antropológico dos imigrantes alemães e seus descendentes no Brasil. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1980.

WOORTMANN, E. F. *Herdeiros, parentes e compadres*: colonos do Sul e sitiantes do Nordeste. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora da UnB, 1995.

WOORTMANN, K. Com parente não se neguceia: o campesinato como ordem moral. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 87, p. 11-73, 1990.

Recebido: 19/06/2024 Aceito: 31/03/2025 | Received: 6/19/2024 Accepted: 3/31/2025

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

https://doi.org/10.1590/1806-9983e720403

“O que foi feito” (*ojapo pyre*): adoecimento e práticas de conhecimento no ventre de uma parteira guarani

“What was done” (*ojapo pyre*): illness and knowledge practices in the womb of a Guarani midwife

Valéria Macedo[I]
https://orcid.org/0000-0003-3189-9824
vmacedo@unifesp.br

[I] Universidade Federal de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil

Resumo

Este texto se volta para os caminhos de Xaí, uma parteira do povo guarani mbya que adoeceu pelo que reconheceu como algo feito (*ojapo pyre*) em seu ventre, divergindo do diagnóstico biomédico de um câncer. Ao longo de uma década, ela compartilhou comigo experiências e conhecimentos sobre cuidados envolvendo o nascimento, a formação do corpo e suas transformações, e também como ele pode ser desfeito por malfeitos, feitiços. Acompanhando seu itinerário por diferentes aldeias e relações, que em seus últimos anos passou a incluir também instituições biomédicas, o texto aborda como políticas ontológicas da medicina (no sentido de Mol e Law) se cruzam e se tensionam com políticas ontológicas do xamanismo na feitura de corpos e doenças.

Palavras-chave: Guarani Mbya; saúde indígena; corpo e pessoa; políticas ontológicas.

Abstract

This text follows the paths of Xaí, a midwife of the Guarani Mbya people who became ill due to what she recognized as something done (*ojapo pyre*) in her womb, diverging from the biomedical diagnosis of cancer. Over the course of a decade, she shared with me her experiences and knowledge about care practices involving birth, the formation of the body and its transformations, and also how it can be undone by misdeeds and spells. Following her itinerary through different villages and relationships, which in her later years also include biomedical institutions, the text explores how the ontological politics of medicine (in the sense of Mol and Law) intersect and come into tension with the ontological politics of shamanism in the making of bodies and diseases.

Keywords: Guarani Mbya; Indigenous health; body and person; ontological politics.

Viver é sempre questão de vida e morte, daí a solenidade.

Clarice Lispector, *A paixão segundo G.H.*

Começos[1]

Do início ao fim, este texto é atravessado pela história e pelos conhecimentos de uma mulher guarani. Em 2006, nos conhecemos quando iniciei o trabalho de campo para meu doutorado em antropologia na Terra Indígena Ribeirão Silveira (Macedo, 2009[2]), onde ela morava e onde me tornei sua afilhada e amiga. Em 2016, seu corpo definhou em razão de um adoecimento que reconheceu como algo feito (*ojapo pyre*)[3] em seu ventre, que ela também traduziu como um *malfeito*, ou *feitiço*, divergindo do diagnóstico biomédico de um câncer. Um relato sobre seu adoecimento também foi publicado após seu falecimento por seu filho Carlos Papá, sua nora Cristine Takuá e a antropóloga Luciane Ouriques Ferreira (Ferreira; Takuá; Papá, 2016).[4]

---

1 Este artigo resulta de minhas interlocuções com Xaí desde o ano de 2005. Agradeço à Fapesp (processos 05/50055-0, 05/57134-2, 2018/06164-9) e ao CNPq (processo 461089/2014-9 e Bolsa Produtividade) pelo apoio a pesquisas ao longo desses anos que possibilitaram este artigo. Agradeço a Carlos Papá e Cristine Takuá pela noite em que lemos o texto à beira do fogo, reavivando memórias e refazendo passagens. E agradeço à Pará Yry por também compartilhar comigo os cuidados e aprendizados que recebeu de Xaí. Também agradeço a preciosa revisão dos trechos em guarani por Leonardo Edileno Werá Tupã Macena. Ainda agradeço as leituras cuidadosas e inspiradas de Maria Paula Prates, Ana Maria Ramo, Jean Langdon, Maria Christina Barra e Marina Vanzolini a versões anteriores deste texto. Por fim, infinitamente, agradeço aos moradores da Terra Indígena Ribeirão Silveira pelos aprendizados e afetos. A sabedoria e generosidade de Xaí e sua família dão alma a este texto e a muito da minha vida.

2 Em minha pesquisa de doutorado, fui ao encontro dos Guarani buscando acompanhar ações e elaborações acerca do universo de políticas e projetos voltados para os povos indígenas, que vinham se multiplicando desde a Constituição de 1988. Minha questão era entender a relevância crescente da *cultura* como um idioma nas relações institucionalizadas com os brancos, e os efeitos de sua vinculação a diferentes imaginações conceituais. Ali os Guarani foram me ensinando que, mais relevante do que aquilo a que chamamos *cultura*, era no corpo, na *doença*, que eles experimentavam (e conceituavam) mais intensamente a alteridade dos brancos e outras relações de diferença.

3 *Ojapo*: verbo "fazer" flexionado na terceira pessoa do singular (*o-*); *pyre*: nominalizador remetendo a passado.

4 Antes de publicar o presente artigo, fiz uma leitura conjunta com Papá e Takuá, quando contribuíram com lembranças e reparos que foram inseridos na versão final do texto. Outra nora dessa parteira, Pará Yry, também compartilhou comigo orientações que ela lhe deu sobre os cuidados antes e após o nascimento.

As pessoas no Silveira a chamavam de Xaí,[5] abreviação de "minha avó" (*xejaryi*) na língua guarani mbya, mas o nome com que ela se apresentava era Kunhã Tatá ("Mulher Fogo") e o nome *jurua* (como os Guarani Mbya chamam os não indígenas) era Doralice Fernandes. Enuncio seu nome porque ela sempre se mostrou disposta a fazer circular seus conhecimentos e experiências.[6] Xaí compartilhava narrativas de tempos primordiais, passagens de sua vida e da vida dos Guarani numa rede de aldeias, assim como discorria sobre cuidados envolvendo formações e transformações do corpo, desde antes da gestação até depois da morte (Macedo, 2022).

Em nossas conversas, algumas vezes Xaí falava em guarani para que eu tentasse ampliar meu limitado conhecimento de sua língua e do mundo que ela acessa, mas na maioria do tempo conversávamos em português. Este texto busca reunir alguns desses conhecimentos sobre o corpo que a gente faz e que nos fazem por meio de práticas de cuidado, mas também de descuido ou de agressão. Particularmente, como Xaí veio a adoecer justamente no útero, onde dedicara tanto cuidado na gestação e nascimento de seus filhos e dos filhos de muitas mulheres a quem auxiliou no parto. Ainda, como dispositivos xamânicos e biomédicos foram mobilizados para enfrentar agentes agressores no ventre de Xaí, trazendo à existência *o corpo que é mais do que um e menos do que muitos.*

Essa é uma expressão de Donna Haraway (2009) com referência ao ciborgue como corpo-signo emblemático de conexões na diferença, em que diferentes partes podem trabalhar juntas sem integrarem um sistema ou uma totalidade. O ciborgue de Haraway é também evocado por Marilyn Strathern (2004) ao discorrer sobre *conexões parciais*, em que diferentes ideias e situações que operam em escalas distintas podem ser relacionadas sem serem subsumidas numa totalidade ou denominador comum ("cultura", "estrutura social", entre outras categorias), tampouco uma englobar a outra numa relação parte-todo. É justamente da posição de outro que cada parte se relaciona, ativando na outra capacidades e possibilidades.

5 As palavras na língua guarani são em sua grande maioria oxítonas, por isso não seriam acentuadas na última sílaba. Entretanto, neste texto acentuarei aquelas que podem suscitar uma leitura equivocada como paroxítonas.

6 Por exemplo, em depoimento em texto (Papá; Kunhã Tatá; Macedo, 2011) ou em filmes (Ka'a'i, 2015; Teko rexain, 2012).

O corpo que é mais que um e menos que muitos é também mobilizado por Annemarie Mol (2002) quando aborda a multiplicidade de formas com que ele pode vir à existência (*enact*) a depender de práticas e dispositivos. Particularmente, o enredo de Xaí pode nos interpelar a respeito do que Mol e John Law chamaram de *políticas ontológicas*, pelas quais corpos e doenças ganham forma, questões são formuladas e vidas manejadas de modos específicos (Mol, 2002, p. VIII).

Ao se voltarem para políticas ontológicas da medicina, Mol e Law (2004) apontam uma divisão entre "o corpo que temos", que corresponderia à dimensão biológica, e "o corpo que somos", que remeteria à dimensão subjetiva e cultural. Tal divisor (*the body we have* versus *the body we are*) seria paradigmático do *nascimento da clínica* (Foucault, 1977) e seus pressupostos ontológicos que fundam a modernidade euro-americana. Por sua vez, Mol e Law propõem uma inflexão analítica para "o corpo que fazemos" (*the body we do*) e que outros (pessoas, aparelhos, documentos, remédios, comidas, etc.) nos fazem. A ênfase se desloca do significado das coisas – em que o corpo ou doença é um dado sobre o qual são construídas interpretações ou representações – para como elas vieram à existência. E como tal existência é sempre instável e situada, podendo desaparecer ou multiplicar-se a depender de práticas, dispositivos e configurações relacionais que engendram.[7]

É possível estabelecer uma conexão parcial entre essa perspectiva e a de Xaí, na medida em que ambas recusam o divisor entre uma suposta realidade dada e suas múltiplas interpretações ou representações. Em ambas as perspectivas, práticas situadas fazem e desfazem corpos, de modo que a medicina não é tomada como um sistema cultural ou simbólico, tampouco o xamanismo. Especificamente na abordagem de Mol, práticas e dispositivos de diagnóstico e tratamento em instituições de saúde fazem corpos e doenças de formas múltiplas. Já Xaí reconhece as múltiplas feituras no corpo e do corpo como *efeitos de afetos, práticas e intenções de outros*. Ou seja, enquanto Mol (2002) propõe uma praxiografia das doenças, fazendo um investimento descritivo nas práticas em detrimento de uma análise simbólica de seus significados, Xaí conta sua história atentando para as subjetividades e intencionalidades a que essas práticas se

7 Alguns trabalhos de Mol e Law em clínicas e hospitais se voltaram para doenças "sanguíneas", digamos assim, como arteriosclerose da perna (Mol, 2002), hipoglicemia (Mol, 2008; Mol; Law, 2004) e anemia (Mol, 2007).

vinculam, remetendo a um regime de subjetivação que não é concebido como simbólico, e sim agentivo.

Nesse sentido, Strathern (2011) contrasta a multiplicidade ontológica na abordagem de Mol e no perspectivismo na Melanésia ou na América do Sul.[8] Enquanto Mol busca deslocar o foco analítico das interpretações para as práticas, sem negar a possibilidade de coexistência de ambos, o perspectivismo recusa qualquer exterioridade analítica na produção de ideias, corpos e pessoas por meio de relações de diferença. Como atenta Viveiros de Castro (2009), mesmo o parentesco constitui uma engrenagem movida pela construção e destruição de corpos.

Nos enredos de Xaí um corpo é sempre composto e atravessado por outros, demandando artes de convivência e de afastamentos. Ela nos mostra como corpos podem fortalecer-se ao se unirem, ou sua separação pode ser necessária para que ambos se fortaleçam, ou então o fortalecimento de um pode implicar o definhamento do outro. Sair do corpo da mãe, retirar remédios da mata (pedindo a seus espíritos-dono), extrair doenças, assentar a alma, acostumar-se em lugares e famílias, mobilizar divindades, separar-se dos mortos e outras tantas ações remetem a feituras do corpo (Macedo, 2022).

Xaí era uma grande conhecedora de *mo'ã ka'aguy* (remédios da mata) e uma reconhecida parteira. Teve cinco filhos com três diferentes homens e, a partir de sua quarta década de vida, foi companheira de um dos mais importantes líderes espirituais nas redes tupi-guarani na região Sudeste, *xeramõi* Jejoko.[9] Ao longo de sua vida, Xaí viveu em diversas aldeias nos estados do Paraná, Santa Catarina e São Paulo. Deslocamentos espaciais associados a reconfigurações relacionais são comuns entre os Guarani Mbya, cuja rede de aldeias é territorialmente dispersa, mas intensamente conectada pelo fluxo de pessoas, coisas e conhecimentos (Gallois; Macedo, 2022).

---

8 Strathern participou de um simpósio na universidade de Amsterdã e o debate entre ela e Mol nessa ocasião foi publicado no periódico *Common Knowledge* em 2011. O título do primeiro texto de Strathern é "Binary license", em que ela faz uma defesa do seu método (aprendido com os melanésios) de diferenciar como modo de conectar, e essa inserção de diferença como engrenagem reflexiva da escrita antropológica – o que é classificado de modo pejorativo por alguns como binarismo, por recorrer ao divisor nós-eles, e que ela ironiza pedindo licença.

9 *Xeramõi*, "meu avô", é uma expressão também usada para se referir aos conhecedores e curadores.

Os Guarani Mbya vivem em mais de uma centena de aldeias nas regiões Sul e Sudeste, somando mais de 9 mil pessoas. Há também povos aparentados – Nhandewa, Tupi Guarani, Kaiowa, Ava-Guarani, etc. – compondo uma numerosa população identificada como guarani na Argentina, no Paraguai e na Bolívia, assim como no estado brasileiro do Mato Grosso do Sul e algumas famílias em outros estados, somando mais de 280 mil pessoas (Guarani [...], 2017).[10]

Além desta introdução e de uma nota conclusiva, este texto é dividido em duas seções. A primeira, "Fazendo corpo com outros (participar, partir, partir-se)", centra foco em feituras do corpo por lugares e relações a partir dos movimentos de Xaí, tendo como eixo orientador o nascimento de seus filhos e seus conhecimentos como parteira. Já a segunda parte, "Aquilo que é feito – adoecimento e caminhos de cuidado", centra foco em desfeituras (malfeitos, feitiços) em seu ventre e intervenções xamânicas e biomédicas.

Em ambas as frentes, a questão orientadora do texto é como os enredos de Xaí podem nos interpelar sobre a feitura da pessoa e as desfeituras de um adoecimento, ou a vida em seus começos e fins.

Fazendo corpo com outros (participar, partir, partir-se)

Xememby renda, "lugar/abrigo dos meus filhos", foi a expressão que me ensinou Xaí para se referir ao útero, além de *memby ryru*.[11] O nascimento seria assim a partida desse abrigo para outras moradas. Para que essa passagem aconteça sem que o cordão umbilical enrole o bebê e atrapalhe sua saída, Xaí aconselhava as gestantes a não usar colares, pulseiras, cestaria trançada ou rede de pescar.[12]

Em seu trabalho de conclusão de curso, a pesquisadora guarani Keretchu Mirim (Moreira, 2015) elenca outros cuidados durante a gestação, como a evitação de comer direto na panela, principalmente se a comida estiver muito quente ou se houver raspas grudadas no fundo, já que o útero é também um continente

10 Para mais informações sobre as redes guarani no Brasil, ver Gallois e Macedo (2022).

11 *Xememby*: "meus filhos" (enunciado por uma mulher); *renda*: lugar, abrigo (flexionado na terceira pessoa). Para útero também é usada a expressão *memby ryru*: recipiente de filho.

12 A interdição de tecer ou trançar durante a gestação é comum entre outros povos, a exemplo dos Munduruku (Dias-Scopel; Scopel; Langdon, 2017).

e isso pode fazer com que a placenta demore a ser parida após o parto. Keretchu também destaca a importância de varrer bem a casa para que o filho não nasça com muitos pelos e lavar bem as panelas, cuias e pratos para que o parto não seja doloroso ou demorado (Moreira, 2015, p. 16-17, 22).

A continuidade de formas relacionais dentro e fora do corpo faz visível uma estética (no sentido de Strathern, 2006) em que a eficácia das relações dependem da forma que adquirem. Assim, relações no/do útero são afetadas por formas relacionais análogas na/da panela, assim como o cordão umbilical por fios trançados ou amarrados no exterior do corpo. Há uma relação de pertencimento vinculando o que acontece dentro e fora do corpo da mãe, que podemos aproximar ao que Camila Caux (2018) chamou de *participação*, ou transferência de afecções, a partir dos conhecimentos de mulheres araweté.

Caux retoma a ideia de *participação* em Tylor (1871), ao se referir à continuidade entre dimensões materiais e espirituais no modo como povos indígenas concebem as interações entre humanos, objetos e forças invisíveis. Também em diálogo com Tylor, Viveiros de Castro atenta como a distinção entre objetos físicos e estados mentais não faz sentido nos mundos indígenas, havendo um campo analógico de participações que converte substâncias em relações, física em semântica, entre outros duplos movimentos pautados por influências e intencionalidades, "a misteriosa eficácia da relacionalidade" (Viveiros de Castro, 2009, p. 244, tradução minha).

Nessa direção, os afetos e comportamentos do bebê dentro do útero também tendem a se espelhar nos pais. A nora de Xaí, Pará Yry, comenta que ela a aconselhava a evitar brigas com o marido e não ser preguiçosa durante a gravidez: "Tem que levantar, fazer alguma coisa, tem que plantar, tem que fazer isso. Se no começo da gravidez você fica lá deitada, com muita preguiça... a criança vai ficar com preguiça para sair, então vai demorar muito para nascer" (Pará Yry *et al.*, 2021).[13]

Além da saída do bebê do ventre da mãe (*xememby renda*, o ventre como morada dos filhos na gestação), Xaí comenta de uma outra saída que antecede o nascimento. Quando o corpo da criança começa a se formar no corpo da mãe, em

13 Na mesma direção, Gil (2007) aponta que povos indígenas no Alto Juruá (AC) enfatizam a importância de controlar a raiva e afetos correlatos, bem como a manter o corpo ativo na gravidez e no pós-parto.

alguma das moradas celestes um *nhe'ẽ* – seres oriundos de diferentes regiões do cosmos[14] – desgarra-se da multiplicidade de seus irmãos e irmãs para vir à terra habitar aquele corpo na condição de sua alma. Essa vinda é comumente comunicada à mãe ou a algum parente próximo por meio de um sonho com filhote de animal de pequeno porte, como cotia, quati ou pássaros. O *nhe'ẽ* se aproxima do pai ou da mãe da criança durante a gestação e Xaí enfatizava ser preciso cuidado nas atividades para não ferir esse ser invisível, evitando-se trabalhos pesados, enlaçamento de coisas, deslocamentos exaustivos e conflitos entre os pais. Também é interdito caçar, já que os donos-espírito de animais podem capturar ou seduzir o *nhe'ẽ* da criança ou do próprio pai. O assentamento do *nhe'ẽ* no corpo da criança será perceptível conforme for aumentando sua capacidade de comunicação por sons, olhares e gestos, e seu controle dos movimentos do corpo.

Para além do nascimento, o mundo relacional guarani faz visível a vida como uma composição, sempre instável, de assentamentos e partidas. Elizabeth Pissolato (2007) chamou a atenção para a composição multilocal do parentesco entre os Guarani Mbya, compondo uma rede de vínculos dispersa em várias aldeias, mas densa de caminhos por onde circulam pessoas, materialidades e afetos de diferentes ordens. Até a terceira década de vida, rearranjos conjugais não são raros entre os Guarani Mbya, recorrentemente seguidos de mudanças de aldeias por um dos cônjuges e composições variadas na distribuição dos filhos. No caso de Xaí, pouco depois de seu nascimento, em 7 de dezembro de 1944, seus pais se separaram e ela foi criada por sua avó paterna.

> Eu nasci em Mangueirinha [TI no PR]. Quando eu era pequena, minha avó veio lá de Canoinha [aldeia em SC, perto da fronteira com PR] me buscar. Eu vivi em Canoinha, mas minha mãe não foi. Ela separou de meu pai, que foi viver com outra mulher. Minha mãe também estava com outro, aí não achou cabimento de ir pra lá.

Foi com sua avó paterna que Xaí aprendeu a ser parteira. Ainda criança, a avó a orientava a buscar remedinhos (*moã'i*) na mata ou plantados nos quintais das

14 Sobre as almas de origem celeste, *nhe'ẽ*, entre os Guarani Mbya, ver Cadogan (1959); Pissolato (2007); Macedo e Sztutman (2014); Ramo (2022); Benites (2018); Pierri (2018); etc.

casas, como *kapi'i*,[15] para fazer chá e ajudar a amenizar a dor e abreviar o parto. Além da ajuda de plantas na hora de parir, Xaí comenta que já na primeira menstruação há infusões de folhas e raízes que as moças devem tomar para futuramente terem bons partos.

Em sua primeira menstruação, aos 13 anos, Xaí conta que foi também sua avó paterna que cortou seu cabelo bem curto e cuidou dela durante as duas semanas em que ficou em uma cama alta, sem poder sair, falar ou pegar vento, de modo a proteger-se de espíritos atraídos pelo cheiro do sangue daquele corpo em transformação.[16] Nesse período, sua avó lhe deu linha e pano para que costurasse olhando para baixo (outras moças também trançam cestos ou peneiras com taquara), de modo a não se deixar seduzir por espíritos que a poderiam transformar em outra gente. O resguardo se repetiu nas duas menstruações seguintes.

Enquanto na gestação os trançados e amarrações devem ser evitados, na menstruação eles são estimulados. Xaí explica que a menstruação deixa o corpo em estado quente, *aku*, e com um cheiro de sangue atrativo a espíritos predadores e sedutores. Para os Guarani e muitos povos indígenas, o sangue, ao jorrar, promove uma abertura a comunicações interespecíficas e sua potência transformacional (Belaunde, 2006; Benites, 2018; Caux, 2018; Dias-Scopel; Scopel; Langdon, 2017; Prates, 2021; Seraguza, 2017; Tempesta, 2004; etc.). Os trançados e costura ajudam a controlar a abertura perigosa que a menstruação instaura, assim como o olhar baixo, o cabelo curto e a distância do chão ajudam a controlar o olhar da moça e os olhares de espíritos sobre ela que podem transformá-la com afecções de sapo, cobra, peixe e múltiplos seres (nas palavras de Xaí: "Ha'e rami py ojepota oĩ ju'i, oĩ mboi, oĩ piragui ha'e opamba'e...").

Outro estado relacional de aberturas perigosas é o luto. Ana María Ramo (2022) reporta ao que lhe disseram os Guarani Mbya da Terra Indígena Araponga (RJ) sobre o afeto perigoso da saudade, que atrai o *nhe'ẽ* para longe do corpo, em busca daquele que partiu para outra aldeia ou faleceu. Por isso muitos precisam

15 *Coix lacryma-jobi L*, também conhecida como capim-rosário, e sua semente, *kapi'i'a*, conhecida como lágrima-de-nossa-senhora, sendo muito usada pelos Guarani também na confecção de colares.

16 Sobre menstruação, transformação e resguardo segundo autoras guarani, ver Benites (2018) e Moreira (2015).

deixar a aldeia quando morre alguém próximo, como aconteceu com Xaí em diferentes momentos de sua vida. Um desses momentos foi ainda menina.

> [Em Canoinha], a minha tia tinha um neném, três anos, uma menina grandinha já, ela já falava um pouco. Ela morreu. Acharam falta da menina e se aprontamos pra viajar pra cá de lá. A pé nós chegamos lá em Duque de Caxias [aldeia em Ibirama, SC]. Aí ficamos lá. Fizeram roça, cantaram, plantaram milho, mandioca, batata doce, abóbora. O [rio] Itajaí passa pela aldeia. Eu ia brincar de canoa, sabia remar. A gente comia peixe, bastante, fazia cerva, armadilha pros peixes. É feita de taquara, faz uma trança que nem um tapete, e vai amarrando as pontas.

Se o luto implica um desaparentamento, sendo muitas vezes preciso deixar a aldeia e evitar imagens ou memórias do morto, a chegada em uma nova aldeia ou em uma nova união conjugal implica a construção de pertencimentos. Nessa fala, Xaí destaca relações com a terra e plantios, com o rio e os peixes, assim como os cantos para e com as divindades.

Aos 17 anos, Xaí deixou essa aldeia para se unir com um rapaz que morava na aldeia Campina, em Santa Catarina. Não há entre os Guarani uma orientação incisiva de matri ou patrilocalidade, e Xaí disse que o rapaz quis que vivessem com a família do pai dele. Mas, conta Xaí, os brancos invadiram a terra e ela desconfia que os invasores contaram com apoio da Funai – que mobilizou pessoas de outra aldeia – para deslocarem o grupo. "Depois branco invadiu nós. Eles entraram, fazendeiro, entraram mais. Não sei se falaram com a Funai, mas um dia chegou lá três parentes do Rio das Cobras, aí apanhou tudo nós e fomos pra lá", em suas palavras.

Passaram a viver na aldeia do Pinhal, na TI Rio das Cobras. Pouco depois, quando tinha 19 anos, ela se separou e casou-se com outro. Segundo Papá, um dos filhos de Xaí, seu pai a "roubou" do antigo marido, que então foi embora. Xaí passou a viver com a família do novo sogro. Ela viveu no Pinhal por cerca de cinco anos e teve três gestações, mas o primeiro filho morreu logo que nasceu. Sua segunda gestação também foi sucedida por um parto difícil, e ela conta que desmaiou de tanta dor logo após o nascimento. Quando acordou, a parteira estava assustada, cuidando (*onhangareko*) dela com o *xeramõi* ao lado, soprando fumaça de tabaco no alto de sua cabeça e no ventre, de modo a afastar espíritos predadores.

Menos de dois anos depois, ela teve outra filha. Quando iniciaram as contrações de parto, ela estava fora da aldeia, trabalhando numa plantação para os brancos acompanhada de seu sogro. Havia também um casal de velhinhos no local e eles a ajudaram a fazer nascer a criança juntamente com o sogro. Essas situações não são raras entre os Guarani e outros povos, em que a criança nasce pelas mãos do marido ou de parentes e pessoas que estavam próximas no momento, sem contar com o trabalho de uma parteira reconhecida como tal.

Várias autoras apontam a institucionalização da figura da parteira como decorrente de projetos e políticas públicas que se desdobraram do direito indígena à saúde diferenciada a partir da Constituição de 1988 (Barra, 2020; Dias-Scopel; Scopel; Langdon, 2017; Gil, 2007; Prates, 2021). Entre os Guarani, contudo, mulheres mais experientes – por isso chamadas de *mitã jaryi*, "avós de crianças" – costumam ser demandadas nos partos e na orientação dos cuidados que os precedem e sucedem. A avó paterna de Xaí era uma dessas mulheres, com quem ela aprendeu e, depois de partos difíceis que viveu, Xaí também passou a ser uma *mitã jaryi*.

No início da década de 1970, Xaí e seu marido se mudaram para Mangueirinha em razão de conflitos por ele ser "meio mulherengo", como ela comentou. Xaí estava grávida novamente quando ele resolveu ir para São Paulo, dizendo que a buscaria caso se acostumasse por lá. Nesse casamento e em outros que viria a ter, Xaí foi privada de cuidados durante a gestação que reconhecia como importantes para a proteção das crianças. Ela conta que sempre aconselhava os casais a evitarem conflitos durante a gravidez, já que o *nhe'ẽ* da criança pode ser afetado pela aproximação de espíritos – como o dono da raiva (*poxyja*) ou do ciúme (*akãte'ỹja*) – e acabar não gostando de viver nesta terra e naquele corpo. Isso aumenta a vulnerabilidade da criança a adoecimentos ou adversidades em seu desenvolvimento ao longo da vida.

Xaí não ficou passiva diante do afastamento do então marido, resolvendo ir ao seu encontro em São Paulo juntamente com um grupo que partiria a pé para a capital paulista. "Tinha umas pessoas que vinham embora, e eu se aprontei e vim embora. Aqui morei em M'boi Mirim, perto de Santo Amaro [bairro na zona sul da capital]". Ela partiu apenas com sua filha mais nova, já que a mais velha, então com dez anos, ficou no Paraná, onde um casamento já havia sido arranjado para a menina.

Ao chegar em São Paulo, Xaí encontra o marido já envolvido com outra mulher. Descontente, ela então deixa a capital e vai para o litoral paulista, na aldeia Rio Branco (Itanhaém). Papá nasceu nessa aldeia, mas nunca conviveu com o pai, que se separou definitivamente de Xaí quando ele tinha três meses. No Rio Branco, posteriormente Xaí uniu-se a outro homem e engravidou novamente, mas o sujeito ficou doente e faleceu logo depois que a filha nasceu, quando o "umbigo da criança nem tinha caído", na expressão de Xaí. Buscando proteger suas crianças da vulnerabilidade decorrente do luto – em que o espírito do morto poderia tentar atrair ela ou a filha –, Xaí volta para M'boi Mirim, na capital paulista.

Depois Xaí se mudou com as crianças para a aldeia Bananal (Peruíbe, SP), onde engajou-se em outra relação e engravidou, mas o pai fugiu com uma outra moça ainda durante a gestação. Papá conta que ajudou a mãe, Xaí, a parir seu irmão mais novo. Ela então retorna com suas crianças para a capital paulista e vai viver na aldeia Barragem (atualmente Tenonde Porã, na região sul da capital), onde moravam alguns de seus parentes vindos do Paraná.

Anos depois, Xaí se uniu a Jejoko, um importante líder espiritual do povo tupi[17] (aparentado aos Guarani Mbya) que vivia na aldeia do Rio Silveira (São Sebastião, SP). Jejoko e Xaí ficaram juntos por aproximadamente três décadas, até o falecimento dele. Jejoko nunca teve filhos com Xaí tampouco com as esposas anteriores. Xaí conta que chegou a engravidar, mas perdeu o bebê em um dia que passou em uma casa, sentiu cheiro de feijão e ficou com vontade de comer. Ela resolveu visitar a dona da casa, mas não teve coragem de pedir a comida. A mulher não ofereceu e ela seguiu pelo caminho de volta passando vontade, quando sentiu um susto forte e começou a sangrar, perdendo a criança que gestava. Esse é um exemplo de como o desejo alimentar e outros afetos entre os Guarani incidem na formação do corpo.

Em relação à alimentação, após o nascimento de uma criança Xaí orientava os pais a evitarem comidas com muito sal ou açúcar e de origem animal (ver também Moreira, 2015; Ywa Mirim *et al.*, 2021). Algumas mulheres dizem que se pode comer frango e, entre as caças, apenas a carne de paca pode ser consumida, já que este é o animal em que foi transformada a mãe de Kuaray, o Sol, nos

17 Sobre os Tupi Guarani, ver Macedo (2017b); Almeida, Danaga e Mainardi (2022), etc.

tempos primordiais. Segundo Pará, nora de Xaí, alimentos de milho são os mais indicados, como canjica e sopa de fubá (Pará Yry *et al.*, 2021). Além das restrições alimentares, Xaí orientava as mães a evitarem água corrente e fria, como tomar chuva, banhar-se na cachoeira e mesmo lavar louça ou roupas.

O Silveira foi a aldeia em que Xaí viveu mais tempo e onde consolidou sua posição de *xejaryi* ("minha avó", expressão usada para as conhecedoras com força espiritual). Na casa de reza (*opy*) dela e de Jejoko, muitas famílias vinham cantar-rezar para (e com) as divindades ao anoitecer, e a eles recorriam para curas e aconselhamentos. Xaí também era reconhecida por seu grande conhecimento das plantas e suas potências terapêuticas, preparando ou orientando as pessoas a fazerem infusões, banhos, queimas ou fricções com raízes, sementes e folhas. Antes de cortar as plantas, Xaí enfatizava que é preciso pedir permissão a seus donos-espírito (*-jerure ija pe*), pois senão a pessoa ou alguém próximo poderia adoecer.

Além de sua relação forte com as plantas e seus donos-espírito, Xaí sempre se dispôs a ajudar outras mulheres no parto e aconselhá-las nos cuidados antes e após o nascimento. Ela me ensinou que via como a criança está dentro da mãe percorrendo seu ventre com as mãos. Por meio de massagens ela buscava encaminhar o bebê para a posição correta e o estimulava a sair do corpo. Outras parteiras também destacam a ajuda de chás de folhas de *kapi'i*, *yvaũ* ou *ka'a*[18] para estimular o parto e amenizar dores. Já as mãos da parteira podem ser estimuladas esfregando folhas de *pipi*[19] e recebendo fumaça do cachimbo com tabaco (Prates; Signori; Macedo, 2022; Signori, 2022).

Durante os partos acompanhados por Xaí, a mulher podia estar de cócoras ou deitada, contando com amparo do marido ou de pessoas próximas a ela ou à Xaí. As mãos de Xaí também podiam ser ajudadas por cantos evocando a presença de espíritos auxiliares, *yvyraija*, vindos das moradas dos *nhe'ẽ*. Quando o parto era difícil, Jejoko a ajudava com seus cantos e a fumaça do *petyngua* (cachimbo

18 As sementes pretas de *yvaũ* e as sementes acinzentadas de *kapi'i'a* são usadas na confecção de colares e adereços e suas folhas são importantes *moã ka'aguy*. Já *ka'a* (*Ilex paraguariensis*, erva-mate) é amplamente consumida na vida cotidiana e cerimonial da maioria das aldeias guarani (Macedo, 2017a; Popygua, 2024).

19 *Petiveria alliacea*, também conhecida como guiné.

com tabaco), buscando evitar a aproximação de espíritos indesejados, mediante o sopro da fumaça na cabeça e no ventre da parturiente.

Ainda segundo Xaí, quando o bebê nasce, é preciso abrir sua boca e retirar com o dedo resíduos que poderiam fazê-lo engasgar-se e a barriga ficar roncando. Depois se corta o cordão umbilical com uma tira de taquara bem limpa. Posteriormente, um pedaço do cordão pode ser envolvido numa trouxinha de pano e pendurado no pescoço com um colar para proteger a criança contra espíritos agressores.

Após cortar o cordão que liga os corpos da mãe e do filho, Xaí contou que lavava o corpo da criança com água morna, comumente com *kapi'i* e cinzas. A separação e reconexão implicadas no nascimento inclui assim retirar/lavar/limpar do corpo do filho os líquidos e resíduos do corpo da mãe. Por isso, além de *mitã jaryi* (avó das crianças), as parteiras são também chamadas de *mitã'i ojoia*, "a que *lava* crianças", e *kyrĩgue'i ombojau'i va'e*, "aquela que *faz nascer* os pequenos". Além de "fazer nascer", *–mbojau* tem como sentido alternativo "dar banho", assim como *–joia* remete a "lavar" (Macedo, 2022).

Ao deixar o corpo da mulher, a placenta deve ser enterrada próximo à casa (preferencialmente junto a uma árvore) ou em seu interior (preferencialmente perto do pilar principal). Xaí reforça que o marido ou outro que esteja auxiliando o parto precisa cavar com profundidade para que a placenta não seja posteriormente atacada por animais ou espíritos. Algumas parteiras também dizem que é preciso jogar cinzas embaixo e em cima da placenta na cova, e então cobri-la com terra.

Por sua vez, o corte no umbigo da criança deve ser igualmente coberto com cinzas, sendo interdito usar facas ou lâminas na casa até que o resto do cordão caia (Prates; Signori; Macedo, 2022; Signori, 2022). A cinza do fogo de chão é um agente neutralizador importante sobretudo em relação ao sangue. Xaí cuidou de um parto de sua nora Pará Yry, e esta destaca que Xaí orientava a cobrir de cinzas qualquer gota de sangue que caísse no chão. Após o parto, o pai e a mãe também devem se lavar com cinzas.

Após o nascimento, o bebê irá se fortalecer conforme o *nhe'ẽ* for se acostumando com a vida na terra e naquele corpo, assentando-se na região acima dos ombros. Para isso, a parteira Kerexu Mirim aconselha a fazer presentes para o bebê (Ywa Mirim *et al.*, 2021). Se for menina, pode se fazer uma cestinha de taquara ou um *takuapu*, tora de taquara que é o instrumento rítmico feminino nos

cantos-reza.[20] O pai ou a mãe entrega o *takuapu* para a filha e diz para o *nhe'ẽ* dela não mais acompanhar os pais (Ywa Mirim *et al.*, 2021). Após o nascimento, o *nhe'ẽ* irá assentar-se aos poucos nos ombros da criança e dar o presente estimula esse processo. Mas esse assentamento (*guemimbo apyka*) seguirá frágil enquanto a criança não receber um nome, que enuncia o vínculo do *nhe'ẽ* a uma morada no cosmos – ou, como formulou o filho de Xaí, Papá, que lhe diz "a parte de que ela é parte" (Macedo; Sztutman, 2014).

Jejoko, esposo de Xaí, realizou inúmeros *nhemongarai*, ritual no qual os *nhe'ẽ* das crianças nascidas revelavam a ele seu nome. O nome confere à criança um lugar na cartografia afectiva do cosmos, investindo-a de potências singulares (Macedo; Sztutman, 2014). Assim, a criança que sai do corpo da mãe e o *nhe'ẽ* que parte de uma morada celeste irão compor-se, mas trata-se de uma conexão que demanda cuidados sempre atualizados, pois o *nhe'ẽ* precisa ser seduzido a ficar nesta terra e naquele corpo. Conexões instáveis podem incorrer em afastamento do *nhe'ẽ* e o adoecimento da pessoa, ou, no caso de partida definitiva, em sua morte.

Como vimos, Xaí pouco ou nada contou com a participação dos pais de suas crianças nos cuidados após o seu nascimento e ao longo de suas vidas. O pai dos primeiros filhos se afastou durante a gestação de Papá e a abandonou de vez quando ele tinha três meses, o pai da filha seguinte morreu antes de seu umbigo cair e o pai do caçula também a deixou durante a gravidez. Mas a experiência da vulnerabilidade e instabilidade das relações ensejou alianças mais potentes de Xaí com seus filhos, com as plantas, as divindades, parentes em diferentes aldeias e pessoas que buscavam seus cuidados e conhecimentos. Eu fui uma delas.

Aquilo que é feito – adoecimento e caminhos de cuidado

Jejoko era um importante *opita'iva'e* – "aquele que pita o cachimbo", uma das designações para os *xeramõi* e sua potência espiritual, aqui associada à fumaça do tabaco. Assim como Xaí, ele ajudava a extrair corpos de corpos, mas,

20 Remetendo às mulheres nos tempos primordiais, Xaí conta a história de Takuá, filha do demiurgo Nhanderu transformada em cesto de taquara (Papá; Kunhã Tatá; Macedo, 2011).

diferentemente de filhos, tais corpos não haviam crescido no ventre da mãe. Eram objetos feitos por outros, aos quais Xaí se referia como *ojapo pyre*, "o que foi feito", malfeito, feitiço. Esse corpo/objeto[21] feito promove um efeito transformativo no corpo em que é inserido, que pode ser de adoecimento, morte ou outras modalidades de alteração. Aqueles que o fizeram podem estar na posição de não humanos (*ija kuery*, donos-espírito de diferentes seres e domínios) ou de ex-humanos (*ãgue kuery*, espíritos de mortos), ou ainda de inimigos humanos que vivem próximos ou em outras aldeias (Macedo, 2022).

Tais objetos são inseridos no corpo pelo olhar ou sopro no caso de um espírito, que lança flechas ou pedras invisíveis. Inimigos podem também fazer preparos com vários materiais fora do corpo da vítima para atingi-lo dentro. No caso de Xaí, um *opita'iva'e* lhe disse que haviam feito algo para feri-la composto de sal, fumo e outras substâncias... "puseram de tudo" ("Xejuku'a merami, ojapo pyre guive xembojuku'a rei, omoĩ mbyre rive ae ma, petỹ mõi, juky moĩ, opamba'e omoĩ mba").

Ao descrever as ações do *opita'iva'e*, Xaí destacava como as mãos massageando o corpo da vítima de uma agressão espiritual veem o *ojapo pyre* e vão cercando-o para que seja expulso com o sopro incisivo da fumaça de tabaco. Papá, filho de Xaí que também é *opita'iva'e*, certa vez me disse que a mão durante as sessões de cura é como um *imã* que *puxa* o objeto patogênico, que é então sugado na boca. O objeto sai do corpo e pode ser invisível àqueles com pouca potência xamânica, mas também pode ser visível na forma de pedrinhas, torrões de terra, insetos, objetos pontiagudos ou emaranhados fibrosos, entre outras. Esse objeto é materializado nas mãos do *opita'iva'e* ou em sua boca, de onde é extraído com as mãos ou regurgitado. Como auxiliar de seu esposo, Xaí recebia dele o objeto-doença para queimá-lo no fogo, por vezes envolvendo-o em tabaco antes de queimar.

Em 2011, quando Xaí e Jejoko estavam vivendo na TI Jaraguá, na capital paulista, ela ficou viúva. Os médicos disseram que fora decorrência de diabetes e pressão alta, mas a posição de prestigioso líder espiritual e político de Jejoko também atraía inimizades, de modo que Xaí suspeitava de feitiço. Xaí então passou a ter dificuldade em dormir e um *opita'iva'e* lhe disse que seu sofrimento

21 A equivalência entre corpo e objeto se justifica pelo caráter agentivo desse objeto patogênico, como extensão do corpo daquele que o fez com a intenção de agredir Xaí.

era por causa do falecido marido, cujo *ãgue* ("ex-sombra", espírito do morto que fica nesta terra) ainda estava ali. O *opita'iva'e* sugeriu que ela mudasse de casa, o que ela fez, mas pouco adiantou.[22]

Ela já sofria com uma tosse persistente e esta foi ficando cada vez mais violenta, até que sua vagina passou a jorrar sangue quando tossia. Xaí vinculava a tosse a uma agressão interna de ordem espiritual e que por isso provocava sangramento. Ela nunca confiou em médicos, evitava remédios dos *jurua* e nunca havia feito exames ginecológicos (Ferreira; Takuá; Papá, 2016), mas alguns parentes a convenceram a ir ao posto de saúde na aldeia. Ela me contou que o médico dissera que havia algo ferindo seu útero, "abrigo de seus filhos" ("Xememby renda ijai pa, he'i"). Então Xaí resolveu deixar o Jaraguá e voltar para o Silveira, onde passou a viver com seu filho Papá, a nora Takuá e os dois filhos deles. Mas naquela aldeia também moravam alguns que ela suspeitava que "se alegrariam com sua morte" ("Amano va'e rirema ovy'a rã gue").

Desde então, seu itinerário terapêutico incluiu consultas médicas em diferentes especialidades, exames, internações, cirurgias e outros procedimentos em diversos hospitais em São Paulo e em cidades litorâneas próximas à aldeia (Santos, São Sebastião e Bertioga), sessões xamânicas e estadias em aldeias de São Paulo, do litoral paulista e de Santa Catarina, bem como estadias na Casa de Apoio à Saúde Indígena de São Paulo (Casai-SP).

Em novembro de 2014, acompanhei Xaí em uma consulta oncológica em um hospital universitário em São Paulo. Após cerca de duas horas em uma sala de espera repleta de pessoas, Xaí foi atendida por uma médica acompanhada de dois residentes. Ela fez um exame clínico, apalpando o abdômen de Xaí, e algumas perguntas pontuais sobre dores e outros sintomas. Então ela virou a tela do computador na direção de Xaí e mostrou uma imagem de ultrassom de seu útero, apontando que havia uma bola grande, do tamanho de uma laranja. A doutora afirmou que aquilo era um carcinoma e que não havia como retirá-lo, pois o tumor havia se ramificado em outros órgãos. Disse ainda que processos internos ao corpo dela haviam produzido o tumor, mas com o tratamento era possível tentar diminuir a bola ou fazê-la parar de crescer.

22 Vimos em outras passagens da vida de Xaí como o luto enseja deslocamentos de modo a evitar afecções dos mortos, como a mudança de aldeia quando sua prima de três anos faleceu e no falecimento do pai de sua filha recém-nascida.

Xaí pouco falou e ouviu com a cabeça baixa as explicações. Já fora do hospital, ela comentou que os médicos não sabiam como tirar aquilo de seu útero porque não era uma doença a ser tratada pelos *jurua*. Como mencionado, na aldeia um *opita'iva'e* lhe dissera que haviam feito algo para feri-la composto de sal, fumo e outras substâncias. Desde então, vários *xeramõi* extraíram objetos patogênicos de seu corpo ("Xeramõi kuery rive'i ae ma omombo pa ojapo pyre xee gui") e, depois de algumas sessões de cura, Xaí compartilhou comigo o bem-estar que vinha sentindo por estar livre do *ojapo pyre*. Mas então as dores e sangramento voltavam, fazendo-a suspeitar de novos ataques daqueles que ficariam felizes com sua morte.

Pelo ultrassom, os médicos viam uma bola, mas não o enredo a que essa bola se vinculava, atribuindo sua feitura ao próprio corpo de Xaí e colocando-se como incapazes de desfazê-la. Nas políticas ontológicas da medicina o ultrassom e outros dispositivos de imagem fazem existir uma doença em uma forma específica, mas os *xeramõi* traziam à existência outros objetos, fazendo do corpo de Xaí mais do que um e menos do que muitos. Pela impossibilidade de cura alegada pelos médicos, Xaí sustentava que o que tinha não era doença, no sentido de um problema de ordem biológica, desvinculado de intencionalidades de outros. Mesmo assim, foi agendada uma reunião entre Xaí, Papá e Takuá com uma equipe multidisciplinar para discutir possibilidades de tratamento. Em tradução imprecisa, reproduzo aqui um trecho de nossas conversas gravadas em 2015, quando Xaí comentou em guarani sobre essa consulta e sobre tudo que estava passando:

> Não uso muito os remédios *jurua*, não uso muito. Tomei remédios da mata e estou melhor. Tem muitos remédios da mata aqui. Folha de *kapi'i'a* é remédio também. Naquele dia em que fui no [médico] *jurua*, ele falou que tinha ferida no meu útero ("abrigo de minhas crianças"). Ele queria queimar aqui dentro. Não sei como ele vai fazer isso. Eu não quero que ele me queime. Houve quem falasse para eu ir e ver se melhora. Mas não quero ir. Os *xeramõi* tiraram o malfeito (*ojapo pyre*) que fizeram em mim. Não é doença que tenho, por isso os brancos não sabem qual remédio me dar. Meu caso não é para remédio. Se for malfeito não vai melhorar, tomei três remédios *jurua* e não deu em nada. Se não tem doença, o remédio *jurua* não faz efeito. Eu penso isso. Minha nora cozinha remedinho do mato para eu tomar. Ela faz remédio sempre. Tem remédio aqui e no céu. Para

> ele ter efeito, tem que rezar. Nhanderu está curando. Fiquei fraca, depois passou. Estou comendo melhor. Quando você vier de novo já estarei mais forte. O malfeito (*ojapo pyre*) fez eu tossir. Eles colocaram o malfeito, botaram fumo, botaram sal, botaram de tudo. Uma tosse normal não é assim. Seu eu morresse, há quem ficaria alegre. Mas eu estou fazendo força para viver. Estou pedindo para as divindades (*Nhanderu kuery*) me fortalecerem e me encorajarem. Foram elas quem me enviaram para viver na terra para elas cuidarem. Estou colocando meu corpo nas mãos das divindades, então vou me fortalecer.[23]

Um dos aspectos que Xaí mais enfatizava era o que os médicos chamavam de impossibilidade de cura, e que ela via como uma incapacidade, já que aquilo não era uma doença no sentido biomédico, e sim uma agressão de outros. Nos meses seguintes, quando eu visitava Xaí na aldeia, ela contava o que vinha fazendo em relação àquilo que faziam com ela. Além da fumaça do tabaco e o trabalho com os *xeramõi*, Xaí lançava mão de vários recursos para se defender dos objetos feitos para feri-la e reiteradamente inseridos em seu corpo. Passou a usar um colar de sementes de palmito e dentes de onça dado por um *xeramõi* para proteger o corpo. Como ela menciona no depoimento acima, sua nora também cozinhava folhas

23 "Ndaiporu vaipai jurua moã, daiporu vaipai. Moã ka'aguy gui rivei ma aỹ akueraa'i, ha'e gui ma. Moã ka'aguy eta apy. Kapi'i'a renhoĩ moã avi. Ha'e rupi jave ma jurua py aa ramo ma aipo he'i xememby renda ijai pa he'i. Aku oapy rive xemõi ta. Mba'e xa porei ma xerereko ta. Xee ndaai. Ambo'e kuery rei ma doikuai. Xee ae kova'e gui. Xee ae naĩxei aku va'e py. Ha'e ndaai amboae kuery tereo emende'i. Reo va'e rire ma ha'eve rãgue he'i. Xee ndaxei ve rive ndaai. Xeramõi kuery rive'i ae ma ha'e vyma omombo pa ojapo pyre xeegui. Mba'eaxy he'ỹ guive ma. Mba'eaxy he'ỹ ma areko. Ha'e ramo ma heta va'e kuery ndoi kuaai mba'e moã pa ome'ẽ aguã xevype oikuaa vy'i moã nome'ẽ xei avi xevype moã pegua he'ỹ va'e. Axy va'e kue ojopy ha'e gui koengue aveve'i ha'e kue ndaxyvei. Ha'e rami xeae anhenhandu ramo mba'e axy he'ỹ. Mba'eaxy ete ramo ma ha'e kuery oikuaa xee voi aikuaa vi. Xee moã ha'u ramo ma ha'eveve nho avi. Ojapo pyre'i ramo nda'evei ame rami ha'u rive aguã mboapy moã axy va'e py he'ỹ rã nda'evei. Ha'e rami apy ma xee ndaai karamboae ha'e kuery reve. Tereo eme nda'evei rã. Xee ae rive ha'e nunga moã'i ambojy hay'u aguã. Xepi'a ray'xy guive moã'i ombojy hay'u aguã. Xepi'a ray'xy ombojy. Ha'e ombojy vi hay'u aguã ojapo'i moã oikovy. Aỹ gui ma xee akuera ma aikovy. Nhanderu xepoano. Xee kangyrei yague oaxa ma naenduvei. Xee akaru porã ma. Ha'e ramo ma aỹ gui xee aiko porã ma. Reju jevy ramo ma aiko porã mba ve marã. Xejukua merami ojapo pyre guive xembojukua rei. Omoĩ mbyre rive ae ma. Petỹ mõi juky moĩ opamba'e omoĩ mba. Xejukua ete'i va'e rire ma. Xejukua merami gui amano va'e rirema ovy'a rã gue. Ha'e ramo ma xee xemba'eaxy ramo ma amboae kuery ndoikuaai xemba'eaxya. Aiko ve juma aikovy. Xee voi anhã ma aikoi aguã xejee. Aporandu xerupe. Xeru ete pe aporandu xemombaraete aguã xembo py'a guaxu aguã. Pende aema xembou yvyre, pende yvyrupa re penhangareko'i aguã, aema xembou rakae rirema xee opambae, peẽ havema xerereko va'erã. Ha'eaju amo'i xee ko nhanderu kuery pe xerete'i amombe'u ha'e rami gui ma xevype xerembaraete ve ju ma."

de *kapi'i* e outros remédios da mata para que ela tomasse, muitas vezes a partir dos aprendizados com a própria Xaí sobre esses remédios. Particularmente, Xaí tinha uma relação forte com a erva-mate, que é a transformação do corpo da filha do Sol (Macedo, 2017a). Essa planta é cotidianamente consumida pelos Guarani na forma de chimarrão para o fortalecimento espiritual de seus corpos. Papá e Takuá promoveram o ritual de celebração da erva-mate (*ka'a'i*) e depois disso Xaí passou a se alimentar melhor e os sangramentos estancaram por um tempo.

Outra medida de proteção foi mudar o nome de Kunhã Tatá para Ryapua Mimby [remetendo ao som forte (*-yapua*) da flauta de taquaras (*mimby*)]. Entre os Guarani, a mudança de nome pode ser uma tecnologia de pertencimento em caso de grave adoecimento, sendo um modo de renovar a alma como potência afectiva, alterando vínculos e as respectivas capacidades de afetar e ser afetado da pessoa. Ela me contou que após a mudança de nome se sentiu mais forte e alegre, passando a se alimentar mais.

Seu definhamento, portanto, advinha de feitura de outros e seu fortalecimento também dependia da composição com outros, como parentes, *xeramõi*, remédios da mata e os dentes de onça no colar, além do assentamento de um novo nome/alma. Já entre os médicos e equipes de saúde *jurua*, a proposta era travar um combate dentro do corpo de Xaí, dada a impossibilidade de extrair o agente agressor e mesmo dissociá-lo do corpo dela.

A convicção de Xaí, contudo, é que esse agente agressor estava fora. Nem todos os curadores apontavam quem fizera o malfeito, ou não de modo assertivo, gerando suspeitas alternadas e incertas, que podiam incidir até mesmo sobre alguém que a tratara, dada as capacidades de curar e de ferir dos pajés. Mas, como ela aponta na fala acima, as divindades nas aldeias celestes eram quem podiam fortalecê-la contra as agressões aqui na terra. E por isso ela encontrava nos cantos-reza, no tabaco e em outras plantas (que ela enfatiza existirem na terra e no céu, conectando esses domínios) modos de elicitar o cuidado dos deuses.

Buscando se afastar daqueles que ela suspeitava que lhe fizessem mal (suspeitas que oscilavam e se deslocavam), nos últimos anos de vida Xaí mudou diversas vezes de aldeia (entre o litoral de São Paulo – onde viviam três filhos –, a capital de São Paulo – onde vivia uma filha –, e Santa Catarina – onde vivia outra filha) e, dentro da mesma aldeia, morou na casa de diferentes filhos.

A Casai também fez parte desse circuito de idas e vindas, onde recebia cuidados mas também ficava sujeita aos agenciamentos da equipe de saúde que

a acolhia, mas impunha seus remédios e procedimentos. Por exemplo, Xaí me disse que as enfermeiras não gostavam do cheiro forte da mistura com alho, pimenta e outras plantas que ela passava no corpo para se proteger e combater o odor que vinha de dentro de seu corpo. Ademais, quando estava na Casai, Xaí dizia sentir-se mais vulnerável por estar longe dos parentes e não poder receber a fumaça de seus cachimbos, rezar/cantar com eles e ter o tratamento de um *opita'iva'e* quando anoitecesse. Ao mesmo tempo, ponderava que na aldeia estavam os que faziam aquilo que estava a adoecendo, e se sentia insegura de voltar. Mas acabava voltando, inclusive pela dificuldade de manter um acompanhante por longos períodos na Casai, algo obrigatório para sua estadia, já que todos os seus filhos eram casados e tinham filhos pequenos.

No início de 2015, Xaí aceitou fazer radioterapia em um hospital em Santos (SP), de onde podia voltar para casa no mesmo dia, sem ficar na Casai ou internada. Dentre as 30 sessões previstas, porém, ela só conseguiu fazer sete. Ela contou que ficava o dia todo sem comer em uma sala gelada, de modo que seu corpo foi definhando. Seu filho foi então solicitado pelo hospital a assinar um termo de responsabilidade por abandono de tratamento. Sua esposa, Takuá, contou que isso foi motivo de muita angústia e consternação. A responsabilização do paciente e sua família era concomitante à desimplicação do hospital.

Aproximando-se da *lógica da escolha* de que trata Mol (2008) – em que usuários de saúde são posicionados como *clientes* com direitos que pressupõem a ideia liberal de indivíduo –, o hospital se posicionava como um fornecedor de serviços e de conhecimento técnico, cabendo aos pacientes acatarem suas decisões ou serem culpabilizados pelo que ocorresse. Já o filho de Xaí estava se iniciando como *opita'iva'e* e, diferentemente de protocolos hospitalares, para os *opita'iva'e* a doença e seu tratamento nunca decorrem de escolhas individuais, e sim pertencimentos envolvendo uma multiplicidade de seres e suas potências diferenciais, como os Nhanderu, os donos-espírito e outros.

Posteriormente, Xaí foi internada em um hospital em São Sebastião (SP), onde um de seus rins foi extraído. Ela me disse que o sangue estava indo para o rim, por isso foi preciso tirá-lo. Os sangramentos em sua vagina também continuavam e Xaí estranhava que, ainda assim, as enfermeiras lhe tiravam muito sangue, enfraquecendo-a ainda mais. Esticando o braço para mostrar os hematomas decorrentes das injeções, ela comentou que as enfermeiras gostavam de sangue como os morcegos. Xaí também teve que receber sangue de corpos

desconhecidos de não indígenas, o que aumentou ainda mais sua percepção de vulnerabilidade pelo descontrole das relações alterando seu corpo.

Essas passagens são também relatadas por Papá e Takuá no mencionado texto com Ferreira (Ferreira; Takuá; Papá, 2016). Takuá ainda comentou que a comida do hospital aumentava o sentimento de vulnerabilidade de Xaí, de modo que ela pediu à nora que trouxesse comidas da aldeia. Takuá então preparou uma canjica e levou ao hospital, recebendo por isso repreensões das enfermeiras, cuja preocupação era eximir o hospital de qualquer responsabilidade pelos efeitos de uma alimentação que não fosse controlada pela instituição.

Após tratamentos e internações em hospitais menores no litoral paulista, em fevereiro de 2016 Xaí foi encaminhada a um Ambulatório de Cuidados Paliativos em São Paulo. A acompanhei nessa consulta, junto com sua filha mais velha (que viera de Santa Catarina para ficar com ela) e uma técnica da Casai. Diferentemente de outros médicos, essa doutora fez poucos comentários sobre o que estava no útero de Xaí, mas alegou que "não ter o que fazer com a doença não quer dizer que não tenha o que fazer com a pessoa".

A médica então associou a tosse de Xaí ao cachimbo e ao fogão à lenha: "A fumaça vai machucando o pulmão, dando bronquite e excesso de catarro, por isso a facilidade em pegar pneumonia. A gente, que gosta de sopa de letrinhas, chama de DPOC [doença pulmonar obstrutiva crônica]. Precisamos tratar esses gatinhos no peito!" Xaí a olhou com estranhamento, talvez não tanto pela referência à sopa com letras ou ao peito com gatos, repertório de metáforas que ela não compartilhava, mas pela vinculação da tosse ao tabaco, já que nos corpos guarani a fumaça do *petỹ* justamente tem o efeito de proteção contra agentes patogênicos.

Xaí buscou então uma imagem que também fizesse inteligível para a médica o *ojapo pyre*, contando que o pajé havia tirado um *dragão* dela, fazendo parar o sangramento por um tempo. Em seguida, a médica anunciou que, se o pajé é importante para Xaí, ela pretende trabalhar junto com o pajé, ficando apenas responsável por melhorar a tosse, a dor e o sangramento.

A médica então perguntou à Xaí o que a fazia feliz. Após longos instantes de silêncio, Xaí disse que era tomar café, comer o que quisesse e lavar sua própria roupa. "Faz tempo que não lavo mais roupa por estar tossindo muito. E tomando remédio posso lavar roupa? Vou lavar pouquinho. Eu tomo banho e já lavo a roupinha que usei só, ponho no varal e pronto". A médica lhe disse que ela

poderia comer de tudo para ficar forte para lutar contra a doença. E também que ela podia lavar um pouquinho de roupa e fazer qualquer atividade que não a cansasse muito. Isso era bom para manter seu corpo vivo e ativo. Mas quando o sangramento e as dores estivessem intensos, ela deveria fazer apenas cinco sessões de radioterapia. Essas sessões não trariam tantos efeitos colaterais e poderiam aliviá-la por um período. Por ora, a médica disse que receitaria um corticoide para aplacar os "gatinhos no peito" e que gostaria que Xaí voltasse em três semanas para contar como estava se sentindo.

Entretanto, as orientações da médica divergiam das orientações dos parentes de Xaí e do *opita'iva'e*, que haviam dito que ela deveria ficar em repouso, sem sair muito de casa nem ingerir café ou alimentos com açúcar. O investimento da médica era para que Xaí tivesse a vida mais prazerosa e confortável possível, pois já não reconhecia possibilidade de cura. Já os parentes na aldeia não haviam desistido de curá-la, e por isso os cuidados e restrições eram importantes. Xaí tampouco desistira de viver e seguiria buscando esquivar-se daqueles que "ficariam felizes se ela morresse". Ela resolve então acompanhar a filha e mudar-se para uma aldeia em Santa Catarina, não retornando mais ao Ambulatório de Cuidados Paliativos.

Xaí não encontrou alívio em Santa Catarina e acabou voltando ao Silveira após cerca de três meses, onde recebeu os cuidados de Papá e Takuá, intercalados com internações hospitalares. Em uma dessas internações, Takuá conta que Xaí estava muito enfraquecida e pediu à nora que pitasse em seu corpo. Mas a enfermeira não permitiu, alegando que Xaí estava com insuficiência respiratória. O "corpo que temos" pressuposto na intervenção biomédica interditou outras feituras. A nora então cantou, como modo alternativo de abrir caminho para o *nhe'ẽ* (ser-alma). A fumaça do tabaco só acompanhou a alma de Xaí quando seu corpo já estava sendo velado na casa de reza (*opy*). Seus parentes e outros na aldeia cantaram, fumaram e dançaram por toda a noite. Em nossas conversas, Xaí havia me ensinado sobre a importância de aconselhar a alma para que vá embora bem, não perturbando os vivos que ficam nesta terra.

Depois de seu corpo ser enterrado após uma noite de rezas, no dia 19 de abril de 2016,[24] Takuá fez como Xaí havia lhe ensinado: varreu toda a *opy* e cantou,

24 Xaí faleceu aos 71 anos, sendo enterrada no dia em que no Brasil se comemora o "Dia dos Povos Indígenas".

cuidando para tirar todos os resíduos do corpo do qual os vivos precisariam se separar para seguir seus caminhos. Assim como a parteira que encaminha a criança para fora do corpo materno, lava seu corpo e tira da boca os resíduos de sua mãe, a nora limpou a casa de reza, tirando todos os resíduos do corpo enquanto seu canto encaminhava a alma (corpo invisível aos vivos) a seguir outro caminho.

Outros começos

> Se a atenção diferenciada à saúde indígena fosse efetiva e os serviços respeitassem os saberes e a ética Mbya que orientam as suas condutas diante da doença e da morte, muitos sofrimentos enfrentados por Txaí[25] e seus familiares poderiam ter sido evitados (Ferreira; Takuá; Papá, 2016, p. 4).

Assim Papá, Takuá e Ferreira concluem seu texto sobre o adoecimento de Xaí. Com eles, talvez possamos pensar possibilidades de articulação entre políticas ontológicas da medicina e o que poderíamos chamar de políticas ontológicas do xamanismo a partir da proposição de Isabelle Stengers (2021) de uma ecologia das práticas, em que a relação, sempre parcial, entre as práticas depende das obrigações e limitações dos praticantes em seus pertencimentos. Há aqui um deslocamento do viés culturalista para pensar a diferença e os engajamentos na diferença. O pertencimento é pensado como uma tecnologia social que recusa uma verdade ou razão geral, buscando lidar com a divergência como um problema prático que mobiliza uma ética imanente à cada situação. Considerando os praticantes em seus pertencimentos, o desafio seria produzir uma mutação nas obrigações relativas a um vínculo sem negar ou superar a divergência, buscando transformar "uma contradição (isto ou aquilo) em um contraste (isto e aquilo)" (Stengers, 2021, p. 24). Assim, um adoecimento se constitui como acontecimento cosmopolítico na medida em que mobiliza distintos pertencimentos envolvendo cuidadores diferentes e divergentes, bem como agentes que fazem adoecer e aquele que é adoecido.

25 Em grafia alternativa à que uso (Xaí).

Nas políticas ontológicas da medicina, o carcinoma e a DPOC (doença pulmonar obstrutiva crônica) são estabelecidos como "o corpo que temos" (Mol; Law, 2004), de natureza biológica, enquanto *ojapo pyre* ganha existência como apreensão simbólica ou percepção subjetiva da doença, associada ao "corpo que somos". Recusando esse divisor, Xaí nos lança à dimensão artefatual e instabilidade ontológica do corpo e das doenças. Ela traz à cena a combinação de cuidados que vão fazendo o corpo do bebê desde a gestação, passando pelo parto até o assentamento do *nhe'ẽ*. Ainda, atenta para as ações e resguardos demandados aos pais para que seus corpos não sejam feitos outros.

Em seu adoecimento, Xaí nos interpela com o que foi feito, *ojapo pyre*. Malfeito, feitiço, ambas expressões desdobradas da palavra *fazer*. Em seu itinerário terapêutico, objetos divergentes vieram à existência a depender de intervenções biomédicas ou xamânicas, a exemplo do carcinoma nos exames hospitalares e o feitiço extraído por aqueles que pitam. Ou a tosse agravada pelo tabaco no diagnóstico da médica e o tabaco como proteção contra agentes agressores nas práticas de conhecimento guarani.

Em seus diferentes pertencimentos, políticas ontológicas da medicina e do xamanismo coexistiram e se interferiram mutuamente no tratamento de Xaí, intensificando a reversibilidade e instabilidade do que é agressivo e o que é terapêutico. Assim, seu sentimento de vulnerabilidade crescia nas internações hospitalares quando se interditava o uso protetivo do cachimbo ou da comida feita pelos parentes. Ou quando se impunha ao filho e líder espiritual a assinatura de um termo de responsabilização. Ou quando enfermeiras desqualificavam seus preparos com plantas. Ou a falta de relações de confiança e cumplicidade na atenção primária nas aldeias, que fizeram com que exames ginecológicos fossem objeto de receio e recusa, entre outras passagens de seu itinerário.

Mas suas experiências podem suscitar reflexões sobre práticas que possibilitem a coexistência de mundos. Por exemplo, em que medida essas experiências interpelam a dimensão compreensiva na *humanização e integralidade do cuidado*? Essas são diretrizes importantes desdobradas da reforma sanitária e direitos conquistados na Constituição de 1988 e na Lei Arouca (Deslandes, 2006), considerando no tratamento singularidades subjetivas, socioeconômicas e culturais do paciente, assim como problematizando a compartimentação do tratamento (e do corpo/pessoa) por "especialistas". Mas talvez o termo *humanização* incorra no perigo de enquadramento dos pertencimentos ao plano da

cultura, como expressões simbólicas do humano, repondo assim o divisor entre o corpo que temos e o corpo que somos. Xaí, a seu turno, aponta agentes não humanos como também cuidadores em seu tratamento.

A "vontade de saber" – apontada por Foucault (1999) ao discorrer sobre a prática clínica e os mecanismos de controle que engendra – no cuidado humanizado não deve negligenciar o "não saber" como algo constitutivo em relações que envolvem pessoas com diferentes pertencimentos, como profissionais de saúde e pacientes indígenas ou outros que não conferem à biomedicina um estatuto superior no enfrentamento de adoecimentos. Por sua vez, a *integralidade do cuidado*, ou a abordagem da "pessoa como um todo", não pode negligenciar a parcialidade do conhecimento como condição de um trabalho conjunto. Nessa direção, Mol (2008) reconhece o cuidado como espaço heterotópico, cuja incompletude e situacionalidade constitutivas podem engendrar cumplicidades que prescindam de um denominador comum.

Ao final de 2021, Takuá e Papá, nora e filho de Xaí, cuidaram pela primeira vez de um parto. A pandemia do coronavírus irradiava no mundo sentimentos de vulnerabilidade e perigo que ressoavam aqueles que Xaí experimentara em seu adoecimento (Macedo *et al.*, 2023). Mas participar no nascimento daquela criança promoveu uma intensa mobilização espiritual e o sentimento de renovação e fortalecimento nos novos parteiros, que até a conclusão deste texto já ajudaram a nascer cinco crianças. Finalizo assim este texto com a vitalidade de outros começos.

Referências

ALMEIDA, L. R.; DANAGA, A.; MAINARDI, C. Um nome que faz diferença. *In*: GALLOIS, D. T.; MACEDO, V. (org.). *Nas redes Guarani*: saberes, traduções e transformações. 2. ed. São Paulo: Hedra, 2022. p. 273-288.

BARRA, M. C. A. *O que cabe na pausa*: o sensível no modo de fazer conhecimento das parteiras e parteiros indígenas da Região das Serras na Terra Indígena Raposa Serra do Sol. 2020. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.

BELAUNDE, L. E. A força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia. *Revista de Antropologia*, [*s. l.*], v. 49, n. 1, p. 205-243, 2006.

BENITES, S. *Viver na língua guarani-nhandewa (mulher falando)*. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

CADOGAN, L. *Ayvu rapyta*: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. São Paulo: FFLCH-USP, 1959.

CAUX, C. A lua e o outro lado da terra: menstruação, concepção e gestação entre os Araweté. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 9-36, 2018.

DESLANDES, S. F. (org.). *Humanização dos cuidados em saúde*: conceitos, dilemas e práticas. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.

DIAS-SCOPEL, R. P.; SCOPEL, D.; LANGDON, E. J. Gestação, parto e pós-parto entre os Munduruku do Amazonas: confrontos e articulações entre o modelo médico hegemônico e as práticas indígenas de autoatenção. *Ilha*: revista de antropologia, Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 183-216, 2017.

FERREIRA, L. O.; TAKUÁ, C.; PAPÁ, C. A trajetória de Txai em busca do bem-viver: atenção à saúde das anciãs Mbyá e o câncer de colo de útero. *Racismo Ambiental*, [*s. l.*], v. 4, n. 1, p. 1-4, 2016.

FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade 1*: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

GALLOIS, D. T.; MACEDO, V. (org.). *Nas redes guarani*: saberes, traduções e transformações. 2. ed. São Paulo: Hedra, 2022.

GIL, L. P. Possibilidades de articulação entre os sistemas de parto tradicionais indígenas e o sistema oficial de saúde no Alto Juruá. *In*: FERREIRA, L. O.; OSÓRIO, P. S. (org.). *Medicina tradicional indígena em contextos*. Brasília: Fundação Nacional de Saúde, 2007. p. 23-36.

GUARANI continental. [*S. l.*]: Equipe Mapa Guarani Continental, 2017. Disponível em: http://campanhaguarani.org/guaranicontinental. Acesso em: 10 abr. 2025.

HARAWAY, D. Manifesto ciborgue. *In*: HARAWAY, D.; KUNZRU, H.; TADEU, T. (org.). *Antropologia do ciborgue*: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 35-118.

KA'A'I: o ritual da erva-mate. Coordenadores: Carlos Papa Fernandes e Cristine Takua. [*S. l.*]: CTI, 2015. Filme (19 min), son., color.

MACEDO, V. *Nexos da diferença*: cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar. 2009. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

MACEDO, V. Os corpos da erva-mate: gênero, alternação e alteração em um ritual guarani mbya. *In*: SESQUIANNUAL CONFERENCE – SOCIETY FOR THE ANTHROPOLOGY OF LOWLAND SOUTH AMERICA, 11., 2017, Lima. [*S. l.*]: Salsa, 2017a. Disponível em: https://www.academia.edu/35359245/Os_corpos_da_erva_Mate_G%C3%AAnero_alterna%C3%A7%C3%A3o_e_altera%C3%A7%C3%A3o_em_um_ritual_guarani_mbya. Acesso em: 24 abr. 2025.

MACEDO, V. Misturar e circular em modulações guarani: uma etiologia das (in)disposições. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 23, p. 511-543, 2017b.

MACEDO, V. Um corpo no cosmos: mãos e palavras de uma parteira guarani. *In*: SERAGUZA, L.; PEREIRA, L. M. (org.). *Etnologia guarani*: diálogos e contribuições. Dourados: UFGD, 2022. p. 217-224.

MACEDO, V. ; HUYER, B.; KUARAY POTY, A. O.; PRATES, M. P. Interpelações do vento: reflexões guarani mbya sobre distanciamento e vulnerabilidade durante e além da pandemia. *Revista de Antropologia*, [*s. l.*], v. 66, p. 1-28, 2023.

MACEDO, V.; SZTUTMAN, R. A parte de que se é parte: notas sobre individuação e divinização (a partir dos Guarani). *Cadernos de Campo*, [*s. l.*], v. 23, p. 287-302, 2014.

MOL, A. *The body multiple*: ontology in medical practice. Durham: Duke University Press, 2002.

MOL, A. Política ontológica: algumas ideias e várias perguntas. *In*: NUNES, J. A.; ROQUE, R. (org.). *Objectos impuros*: experiências em estudos sociais da ciência. Porto: Edições Afrontamento, 2007. p. 63-176.

MOL, A. *The logic of care*. New York: Routledge, 2008.

MOL, A.; LAW, J. Embodied action, enacted bodies: the example of hypoglycaemia. *Body & Society*, [*s. l.*], v. 10, n. 2-3, p. 43-62, 2004.

MOREIRA, A. *Puru'a reko*: a saúde na gestação e no parto da mulher guarani. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

PAPÁ, C. F.; KUNHÃ TATÁ, D. F.; MACEDO, V. A mulher de palha e o barro de fogo. *In*: RICARDO, B.; RICARDO, F. (org.). *Povos indígenas no Brasil 2006-2010*. São Paulo: ISA, 2011. p. 26-29.

PARÁ YRY, L. B. C. ; MACEDO, V.; SIGNORI, A.; VHERÁ MIRIM, A. V. Sonhos, cinzas, cantos e outros cuidados no parto. *Plataforma de Antropologia e Respostas Indígenas à COVID-19*, [*s. l.*], v. 1, n. 5, jun. 2021.

PIERRI, D. *O perecível e o imperecível*: reflexões guarani mbya sobre a existência. São Paulo: Elefante, 2018.

PISSOLATO, E. *A duração da pessoa*: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya. São Paulo: Unesp: ISA: Nuti, 2007.

POPYGUA, T. V. T. *A folha divina*. São Paulo: Hedra, 2024.

PRATES, M. P. Birthing, corporality and care among the Guarani-Mbyá of southern Brazil. *Vibrant*, Brasília, v. 18, n. 1, p. 1-21, 2021.

PRATES, M. P.; SIGNORI, A.; MACEDO, V. Parto, nascimento e seus entendimentos entre povos indígenas no Brasil meridional. *Plataforma de Antropologia e Respostas Indígenas à COVID-19*, [*s. l.*], v. 1, n. 11, mar. 2022.

RAMO, A. M. O que nos levanta sobre a terra. *In*: GALLOIS, D. T.; MACEDO, V. (org.). *Nas redes guarani*. 2. ed. São Paulo: Hedra, 2022. p. 135-154.

SERAGUZA, L. Do fluxo do sangue aos cortes da vida em reserva: sangue, ritual e intervenção entre as mulheres Kaiowa e Guarani em MS. *Tellus*, [*s. l.*], v. 17, n. 33, p. 139-162, 2017.

SIGNORI, A. *Kunhangue Reko*: modos e movimentos entre mulheres guarani mbya. 2022. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2022.

STENGERS, I. Notas introdutórias sobre uma ecologia de práticas. *In*: MATTOS, W. *Artecompostagem'21*. São Paulo: Unesp, 2021. p. 9-27.

STRATHERN, M. *Partial connections*. Walnut Creek: Altamira Press, 2004.

STRATHERN, M. *O gênero da dádiva*. Campinas: Unicamp, 2006.

STRATHERN, M. Binary license. *Common Knowledge*, [*s. l.*], v. 17, n. 1, p. 87-103, 2011.

TEKO rexain: saúde guarani Mbyá. Direção: Adriana Calabi e Nadja Marin. [*S. l.*]: Vigisus, 2012. Filme (44min), son., color.

TEMPESTA, G. *A produção continuada dos corpos*: práticas de resguardo entre os Wapichana e os Macuxi em Roraima. 2004. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

TYLOR, E. B. *Primitive culture*: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom. London: John Murray, 1871.

VIVEIROS DE CASTRO, E. The gift and the given. *In*: BAMFORD, S.; LEACH, J. (ed.). *Kinship and beyond*. New York: Berghahn Books, 2009. p. 237-268.

YWA MIRIM, S. M. ; KEREXU POTY, P. S.; VHERÁ MIRIM, A. V.; MACEDO, V.; PADILHA, C. A chegada de crianças e a chegada da pandemia: experiências de uma mãe e de uma parteira guarani mbya. *Plataforma de Antropologia e Respostas Indígenas à COVID-19*, [*s. l.*], v. 1, n. 7, ago. 2021.

Recebido: 28/06/2024 Aceito: 31/03/2025 | Received: 6/28/2024 Accepted: 3/31/2025

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

https://doi.org/10.1590/1806-9983e720404

Corpos deslocados como um tropo da recusa à contemporaneidade

Displaced bodies as a trope of the refusal of contemporaneity

André Rocha Rodrigues[I]
https://orcid.org/0000-0002-9334-1116
andrerochar@usp.br

[I] Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil
Em pós-doutoramento (bolsista Fapesp)

Resumo

A intensa mobilidade é uma característica notada no contexto de travestis que atuam nos mercados do sexo. Os estudos sobre o tema costumam enfatizar que essa mobilidade possui relação com um projeto de refinamento, ascensão social, maior bem-estar social, simbólico e econômico, além de servir como um projeto de transformação e embelezamento dos corpos. Com base em um trabalho etnográfico realizado entre 2016 e 2020 nas cidades de São Carlos (SP), Franca (SP) e Campo Grande (MS), argumento que os corpos deslocados, no sentido de transitar por lugares e de modificações físicas, não são resultado de um projeto ou de um imperativo colocado por condições socioeconômicas. No contexto observado os corpos deslocados são um modo de estar no mundo, as transformações corporais ocorrem durante os deslocamentos, não em função deles. Seguindo esse argumento sugiro que esses corpos oferecem a possibilidade de serem lidos como um tropo da recusa da contemporaneidade, não como resistência, mas como potencialidade de criação.

Palavras-chave: corpo; deslocamentos; etnografia; travestis.

Abstract

Intense mobility is a noted characteristic in the context of travestis working in the sex markets. Studies on this subject often emphasize that this mobility is related to a project of refinement, social ascension, greater social, symbolic, and economic well-being, as well as serving as a project of transformation and beautification of bodies. Based on ethnographic research conducted between 2016 and 2020 in the cities of São Carlos (SP), Franca (SP), and Campo Grande (MS), I argue that displaced bodies, in the sense of moving through places and undergoing physical modifications, are not the result of a project or an imperative imposed by socioeconomic conditions. In the observed context, displaced bodies are a way of being in the world; bodily transformations occur during displacements, not because of them. Following this argument, I suggest that these bodies offer the possibility of being read as a trope of the refusal of contemporaneity, not as resistance, but as the potentiality of creation.

Keywords: body; displacements; ethnography; travestis.

Introdução: os deslocamentos[1]

O deslocamento é uma característica marcante das travestis[2] que atuam nos mercados do sexo.[3] Durante a pesquisa de campo,[4] a afirmação de não ser nascida na cidade onde estávamos, seja ela qual fosse, era uma recorrência sempre evocada com ênfase. Desde nossa primeira conversa, Raabe[5] me disse que não era de São Carlos (SP), estava na cidade havia poucas semanas e planejava não ficar muito tempo. Essa fala reaparecia em muitas ocasiões e com outras interlocutoras que participaram deste trabalho. Em sua esmagadora maioria, eram travestis jovens (entre 18 e 30 anos) que atuavam nos mercados do sexo em diferentes cidades.

---

1 Uma versão preliminar deste texto foi apresentada na Mesa Redonda "El cuerpo en las tramas simbólicas de la gubernamentalidad neoliberal: debates epistémicos y prácticas etnográficas" na XIV RAM – Reunião de Antropologia do Mercosul, ocorrida de 1º a 4 de agosto de 2023 em Niterói (RJ). Agradeço especialmente Ana Lúcia de Castro, Maria Inés Landa, Raumar Rodríguez Giménez e Cecilia Seré pelas leituras e ótimo debate.

2 Nascimento (2019) usa a expressão "universo trans" para designar um ambiente de múltipla produção de corpos, subjetividades e territorialidades que dependem da autoidentificação de pessoas como travestis, mulheres transexuais, pessoa trans, transformistas, transgeneristas, chicas trans, homens trans, entre outras categorias êmicas. Há na bibliografia uma interessante discussão sobre o uso do termo "travesti". A discussão passa pela oposição ao termo "trans", por este último reivindicar certa aceitação pública e o termo "travesti" ser marginalizado e ainda o debate segue por reclamar o termo "travesti" como sendo brasileiro e latino-americano. Ver sobre isso em Vartabedian (2012). Barbosa (2013) argumenta que travesti e transexual são categorias performativas, e que tal performatividade não se esgota apenas em enunciados de gênero e sexualidade, mas pode ser expressa por meio de articulações contingentes que remetem a diferenças de classe, cor/raça e geração. Eu optei pelo termo "travesti" em função de ser como elas se autodeclaravam e por ser parte das divisões e classificações espaciais que elas faziam na cidade para designar o lugar onde ficavam mulheres, travestis e michês na oferta de serviços sexuais.

3 Há uma produção substancial sobre a multiplicidade dos mercados do sexo e prostituição de rua no Brasil que já apontaram que essa atividade possui nos espaços públicos urbanos suas especificidades, pois implica alto grau de mobilidade e rotatividade de pessoas. Entre outros trabalhos importantes, destaco Fonseca (1996), França (2014), Piscitelli (2013), Olivar (2013) e Sales (2013).

4 Trabalho realizado entre 2016 e 2020, durante o período do doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSCar com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – Fapesp (processo nº 2016/08210-2). Este artigo conta com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – Fapesp (processo nº 2023/16650-6).

5 Todos os nomes citados nesta pesquisa de pessoas envolvidas no trabalho de campo foram trocados com o objetivo de preservar o anonimato das interlocutoras.

Muitas travestis afirmavam ter origem em diferentes cidades, como Manaus, Florianópolis, Franca (SP),[6] Ribeirão Preto (SP), São Bernardo do Campo (SP), Lima (Peru), São Paulo, Campo Grande e diziam que já haviam passado por tantas outras cidades, o que, em alguns casos, incluía outros países (como Espanha, Itália e Bélgica, por exemplo). A apreensão do código dos deslocamentos realizado por elas informou a metodologia empregada para o trabalho de campo. Quero dizer que a etnografia foi empiricamente orientada pelos deslocamentos que as travestis efetuavam e as ligações e oportunidades oferecidas para eu me deslocar junto com elas. Assim, realizei trabalho de campo nas cidades de São Carlos, Franca e Campo Grande.

Certa vez, conversando com Raabe pela rede social Facebook, após tentativas frustradas de reencontrá-la na *Rua*,[7] ela me disse que não estava mais em São Carlos. Perguntei o porquê de ter ido embora e recebi enfática resposta: "A gente não tem parada, não sou daí, sou de Franca, agora estou em Piracicaba. Fui só pra conhecer e conquistar alguma coisa. Não me prendo a lugar nenhum [...]."

No contexto trabalhado, os deslocamentos são de importância fundamental e revelam, inclusive, aspectos centrais da construção das relações, sentido, corpo e gênero. Nesse sentido, este artigo direciona a atenção sobre o fato de as pessoas que participaram da pesquisa de campo estarem em constante movimento, de "não ter parada" e "não se prenderem a lugar nenhum". O objetivo aqui é, à luz dos significados dos deslocamentos, demonstrar como o corpo travesti está em constante transformação, mas essas transformações ocorrem ao longo dos deslocamentos, não são a razão última das mobilidades. Assim,

6 Corroborando trabalhos que analisam experiências de sujeitas em realidades urbanas que não estejam necessariamente em grandes centros ou que buscam esses grandes centros para sua existência. Tais trabalhos enfatizam narrativas pessoais, mobilidades e derivas (Passamani; Marques; Efrem, 2022). Outros trabalhos, nesse sentido, pensam experiências de corpo, gênero e sexualidade além das vivências das regiões Sudeste ou Sul (Gontijo, 2017).

7 *Rua* grafada em itálico e com R maiúsculo se refere à maneira como as travestis classificam os espaços fora da casa. Apesar de ser também espaço de trabalho e impessoalidade, a *Rua* não é o resto do mundo fora da casa (DaMatta, 1991). É, assim como o pedaço (Magnani, 2012), o espaço intermediário entre o privado e o público. E, na medida em que é um território apropriado e produzido pelas travestis e que se torna referência de espaço dos mercados do sexo, ela também contém o "código-território" (Perlongher, 1987), pois é também uma territorialidade expressa em um código peculiar, que fornece atribuições categoriais a corpos e desejos em movimento, produzindo subjetividades, representando de igual modo um movimento de desterritorialização e promovendo também uma espécie de reterritorialização (Rodrigues, 2019).

argumento que as travestis podem oferecer um interessante tropo da recusa sobre a contemporaneidade.

Essa recusa escapa da discussão sobre o corpo travesti transgredir ou não as normas de gênero, de desestabilizar ou reproduzir padrões hegemônicos. Além de contrastar com as ideias de que as transformações do corpo das travestis são uma prática estruturante da visão de mundo delas (Benedetti, 2005); uma base para construção de um "gênero travesti" (Vartabedian, 2012); ou a "busca por inserção na vida social" (Bento, 2017, p. 179). E ainda sofistica o debate sobre a pessoa que adquire e desenvolve sua consciência através da educação e/ou ativismo político, em contraste com a pessoa que alcança a consciência a partir de sua própria experiência corporal.

Corpos em transições

Como já dito, notei que os deslocamentos realizados por travestis que atuam nos mercados do sexo revelavam uma dinâmica de movimentos existenciais das travestis associados às atividades de trânsito entre cidades e lugares. Identifiquei evidências desses deslocamentos entre cidades brasileiras, e realizei trabalho de campo em três delas: São Carlos, Campo Grande e Franca. A etnografia ajudou a alargar o entendimento e a noção de deslocamento para compreender melhor a dinâmica deslocada de experiências onde mobilidades, relações e a produção do corpo travesti ocorrem durante os deslocamentos, não como fim último ou em função deles.

Com base em um trabalho etnográfico, argumentei que, para compreender as várias ordens de deslocamentos de travestis, é necessário compreender os movimentos como uma máquina de moto-contínuo, não determinados por imperativos que levariam necessariamente aos deslocamentos de um lugar para outro, em busca de algo, muito menos como algo excepcional (Rodrigues, 2022). No contexto observado os deslocamentos se configuravam como um modo de estar no mundo. Os eventos ocorriam durante os deslocamentos, não em função deles.

Charlotte, natural de São Carlos, conta que começou sua *transição* com o processo de hormonização (ingestão de "hormônios femininos"), depois submeteu-se a aplicações de silicone industrial nos quadris e nádegas, cirurgia para implantar próteses de silicone nos seios e, por fim, a rinoplastia (cirurgia plástica no nariz).

Havia alguns meses que fazia *programa* antes de iniciar o processo. Sua *transição* só foi possível e/ou facilitada por estar se deslocando. Segundo ela, as *dicas* sobre os "hormônios femininos" vieram de *conhecidas* de *Rua* da época. O contato de uma *bombadeira* (como é comumente conhecida a pessoa que faz aplicações de silicone industrial) também foi passado pelas *conhecidas*. Essa *bombadeira* que fez a aplicação (a qual não teve o nome sequer mencionado) foi acionada por *linhas* (ou formas de realizar contatos), dirigiu-se até São Carlos, realizou o trabalho (mediante remuneração) e foi embora. Charlotte não mantém contato com ela, apenas sabe que agora ela está na Espanha, mas existem muitas que fazem esse tipo de trabalho e são requisitadas dessa forma, por meio de *linhas* entre *conhecidas*, segundo ela.

A implantação de próteses de silicone nos seios e a rinoplastia foram realizadas em clínicas diferentes, por médicos cirurgiões plásticos em São Paulo. Os contatos das clínicas também foram fornecidos por *conhecidas* que não são necessariamente amigas ou pessoas com as quais são mantidas relações de amizade.

Jackeline, natural de Franca, conseguiu, após se deslocar pelos mercados do sexo, iniciar sua *transição*, a qual, segundo ela, consistia em comprar e ingerir hormônios, realizar implantes de silicone nos peitos, nádegas, pernas, cirurgias plásticas no rosto e vestir-se com as roupas que desejasse. Carol, também de Franca, apesar de afirmar que prefere não viajar mais e permanecer nessa cidade, relatou que sua *transição* ocorreu durante os deslocamentos.

Carol e Jackeline já se *hormonizavam* em Franca. Carol obteve as aplicações de silicone industrial em Ribeirão Preto e as próteses nos seios foram realizadas em São Paulo, mas Carol, Charlotte e Britney – de Campo Grande – não se submeteram a essas cirurgias nas mesmas clínicas em São Paulo. Jackeline recebeu as aplicações de silicone industrial nas pernas, nádegas e quadril de uma *bombadeira* em São Paulo. Entretanto, não gostou da clínica que lhe apresentaram na capital paulista e realizou a cirurgia para implantação dos seios de silicone em Franca, com um médico indicado por outra travesti. Nessa clínica, também fez rinoplastia, implantação de silicone nos lábios e bioplastia na maçã do rosto.

Keith realizou as cirurgias plásticas no nariz e lábios em Taboão da Serra (SP), os implantes de silicone industrial nos quadris, pernas e nádegas foram feitos por uma *bombadeira* que se deslocou até Campo Grande (MS) para realizar o trabalho. Quando nos falamos, ela aguardava resoluções judiciais com seus

documentos para estar livre para voltar a viajar e se deslocar até São Paulo para realizar a cirurgia de implantação de silicone nos seios, pois, segundo ela, uma *conhecida* já lhe havia fornecido o nome do médico, telefone e localização da clínica na capital paulista.

Os deslocamentos dos corpos, além de compreenderem o sentido de transformações físicas com ingestão de hormônios, aplicações de silicone industrial e cirurgias, também contemplam técnicas e performances apreendidas ao longo dos deslocamentos geográficos. Técnicas essas que envolvem desde roupas e acessórios até cuidados com o cabelo, maquiagem, depilação, pele e unhas, *aquendar a neca*,[8] tom de voz, entoação, vocabulário e maneiras de falar, maneiras de andar (uso de sapatos de salto alto) e postura na *Rua*.

Segundo Britney, quando iniciou seus deslocamentos, ainda não dominava a técnica de *aquendar a neca* e era alvo de piadas e comentários maldosos de outras travestis. "André, era uó, eu estava toda me sentindo, arrumada, perfumada e quando ia ver estava com as bolas tudo pra fora!", relembrou rindo alto. Hoje em dia, o seu domínio da técnica é tamanho que é capaz de realizar o processo de *aquendar a neca* em menos de 10 segundos, como demonstrado em uma madrugada após se abaixar atrás de uma banca de jornal fechada para urinar e se levantar rapidamente. "É só deixar a neca pra baixo, empurra as bolas pra cima, tem um lugarzinho aqui que encaixa, aí é só puxar a neca pra trás, levantar a calcinha primeiro pela parte de trás e depois a parte da frente. Não fica igual uma racha [vagina]?" – perguntou batendo a mão na região do púbis, levantando-se e rindo.

Cuidados com o cabelo, a pele, unhas e maquiagem são também técnicas e conhecimentos adquiridos durante os deslocamentos. A inspiração para Carol fazer um curso de cabeleireira veio de um contato realizado durante uma de suas poucas viagens. "Em Ribeirão [Preto], tinha uma travesti na casa que arrumava as bichas antes da gente ir pra Rua que era uma coisa. Eu ia pra Rua com o cabelo belíssimo! Aprendi muita coisa com ela."

As técnicas de maquiagem, além de serem aprendidas durante os deslocamentos devido ao conhecimento adquirido pelo contato com outras travestis em outros lugares e cidades, também eram aplicadas literalmente em movimento.

8 "Aquendar a neca" é basicamente posicionar o pênis e os testículos de modo a não demonstrar volume nas roupas. "Aquendar" se equipara a "esconder", e "neca" corresponde a "pênis", segundo o pajubá.

Isso porque muitos atendimentos a clientes são realizados no interior de carros, caso o cliente não esteja disposto a pagar um quarto de motel ou queira apenas sexo oral (realizar ou receber). Ao findar o atendimento, muitas vezes, a maquiagem não está perfeita e sem defeitos para, inclusive, apresentar-se para o próximo cliente. Disso decorre que, ao sair de um carro no fim de um programa, é necessário retocar ou refazer a maquiagem. "Menino, acabei de fazer uma maricona e tô toda borrada, olha minha cara", reclamou Alexsandra após sair de um carro e me encontrar em São Carlos.

Com o passar do tempo e com o conhecimento obtido, as travestis muitas vezes aproveitam o espelho do carro para se maquiar, mas também utilizam o espelho que carregam em suas bolsas para fazer tal retoque na *Rua*, até mesmo conversando e caminhando do local onde descem do carro até onde estão as outras travestis.

Além disso, eram compartilhados conhecimentos sobre combinações, como montar um bom visual, sobre uma costureira que era "amiga das travestis e cobrava baratinho", sobre como transformar uma peça em outra, como um vestido em saia, uma calça em shorts, por exemplo; e críticas sobre as roupas e aparência de outras travestis. "Tá precisando perder uns quilinhos pra usar esse vestido, hein, bem?" é um exemplo de comentário realizado por uma travesti sobre outra que é avistada na outra esquina.

Não foram raros os momentos em que eu ria dos comentários jocosos sobre outras travestis (em geral, mais novas, mas não só) que não dominavam técnicas para andar elegantemente com sapatos de salto alto, como em "Olha lá, parece uma pata andando"; ou se maquiar: "Tá parecendo uma palhaça com aquela cara." Esse tipo de julgamento é feito, em geral, de forma indireta ou sem a presença da pessoa alvo da observação, mas nada impede que ocorram críticas acentuadas e diretas com essa pessoa presente.

Contudo, apesar dessa opinião poder ser interpretada como maldosa ou até mesmo cruel, também pode ser entendida como uma forma de obtenção de conhecimento, na medida em que as presentes, tanto as travestis que não são o alvo no momento da crítica quanto até mesmo a que é, entendem que naquele contexto uma forma de se vestir (ou de se maquiar, de falar e de andar) não é apreciada e, dessa forma, se aprendem e se desenvolvem outras maneiras de estar na *Rua*.

Assim, observa-se uma forma de conhecimento que é produto e produtora de movimentos e que apresenta íntima relação entre o deslocamento corporal e o

deslocamento geográfico e reforça a noção de pessoa travesti que se faz na ação, nos atos criativos que demonstram um corpo em devir constante que sempre deseja o novo. "A gente faz assim, pega, viaja pra outra cidade, vai indo, vai mudando. Depois que vai virando carne moída [ficar muito tempo na cidade] tem que viajar." A expressão "virar carne moída" não tem necessariamente relação com supostas leis implacáveis do mercado de sexo e sua propulsão novidadeira, mas com a própria noção de necessidade de movimento das travestis.

"Virar carne moída" parece trazer uma ideia pejorativa de carne processada, mas também remete à noção de que o corpo não pode permanecer no mesmo lugar e nem permanecer com a mesma forma por muito tempo. Essa questão da duração do corpo é um dilema crucial. O deslocamento refresca e rejuvenesce o corpo, desacelera sua perecibilidade, não o deixa como algo inerte, moído, e atualiza a pessoa travesti.

Todas as travestis que participaram do trabalho de campo realizaram suas *transições* durante os movimentos, deslocando-se entre cidades e lugares. O fato de estarem em trânsito, movendo-se entre diferentes lugares possibilitou os contatos, a criação de *linhas*, o conhecimento e recebimento dos hormônios, domínio de técnicas corporais, cirurgias plásticas, conhecimentos sobre roupas, maquiagem, etc. As aplicações de silicone industrial nas nádegas e as ingestões hormonais só foram possíveis porque, além de as travestis estarem em movimento, as pessoas que aplicavam o silicone, forneciam os hormônios e ensinavam as técnicas corporais também estavam se deslocando.

Corpo consciente

Para que o deslocamento geográfico exista, é necessária a criação de *linhas*.[9] Um dos aspectos da *linha* pode se referir a uma espécie de indicação, ou fornecer e atestar referências e confiabilidade de uma travesti sobre a outra para ser recebida em outra cidade. Entretanto, essas *linhas* não constituem redes estáveis de

9 Os mecanismos e relações criados pelas travestis para realizar seus deslocamentos fogem do escopo deste artigo. Tenho intenção de abordá-los de forma pormenorizada em breve em outra publicação.

referência para deslocamentos de outras travestis, mas são rarefeitas e contingenciais, sem padrão de repetição, ordenamento de direção ou rota.

Por não se estabilizar e inviabilizar, de certo modo, a manutenção de amizades pautadas pela sociabilidade, afinidade e confiança para realização até mesmo de alianças políticas, as travestis são acusadas, inclusive por outras travestis, de "não possuírem consciência". Maria Madalena, uma travesti natural de Florianólis, com 62 anos à época do nosso encontro em São Carlos, repetiu algumas vezes que meu trabalho deveria ser sobre conscientizar as travestis, uma vez que elas são muito *desunidas*, só pensam em viajar e não refletem sobre o envelhecimento. Isso, na concepção de Maria Madalena, seria um erro, pois a beleza da juventude é passageira, ninguém escapa do processo de senilidade e, para ter uma velhice tranquila, seria necessária a solidez de um grupo unido para ajuda mútua e reivindicação de direitos.

Cris Stefanny, natural de Jacaraú (PB), à época com 40 anos, morava em Campo Grande desde 1992, "comeu o pão que o diabo amassou", segundo ela, na capital sul mato-grossense atuando em diversos trabalhos, inclusive nos mercados do sexo (também realizando viagens). Em 1999 iniciou na militância pelos direitos de travestis e transexuais, em 2014 estava à frente da Associação de Travestis e Transexuais do Mato Grosso do Sul (ATMS) e em 2019 era coordenadora municipal de Políticas Públicas LGBTQIA+ em Campo Grande.

Cris Stefanny também lastimou a dificuldade em realizar atividades com as travestis tanto na ATMS quanto na Coordenadoria Municipal de Políticas Públicas LGBTQIA+ em Campo Grande.[10] Segundo ela, desde o começo de sua militância até hoje, é muito difícil engajar as travestis nos movimentos sociais e coletivos, pois "elas não têm consciência, sabe?".

Esse quadro configuraria, segundo Maria Madalena e Cris Stefanny, um retrato de uma pessoa que não possui consciência, mas apenas uma preocupação com o presente e com o corpo. A afirmação de minha interlocutora sobre a preocupação supostamente excessiva com o corpo encontra eco em alguns trabalhos sobre travestis e transexuais, os quais argumentam existir uma consciência travesti que se inicia no corpo.

10 Pelúcio (2009) demonstra a dificuldade de atuação e a reavaliação de estratégias do programa "Tudo de Bom!" para implementar um projeto efetivo de prevenção de IST/AIDS com as travestis muito em função de as travestis *não terem parada*.

Segundo Benedetti (2005), as transformações do corpo das travestis são uma prática estruturante da visão de mundo delas. As travestis têm o corpo como produtor de significados, símbolos e sentidos; e é no corpo e por meio dele que os sentidos de masculino e feminino se concretizam e conferem à pessoa suas qualidades sociais. Segundo o autor, o corpo é linguagem e é nele que as travestis se produzem enquanto sujeito.

Outros trabalhos sobre travestis interpretaram os deslocamentos como reveladores da preocupação central com o corpo que elas possuem, pois viajam para modificar seus corpos. Vartabedian (2012) afirma que o "gênero travesti" é construído a partir da modificação corporal e das relações sexuais e que as "migrações trans" configuram uma busca de benefícios econômicos, materiais, sociais e simbólicos enquanto constroem suas identidades. Tal colocação vai ao encontro do argumento de Bento (2017) sobre o significado da cirurgia de redesignação sexual para pessoas transgênero. De acordo com a autora, o principal motivo para pleiteá-la é a "busca por inserção na vida social" (Bento, 2017, p. 179).

Esse embate entre uma pessoa que adquire e desenvolve consciência por meio de ilustração e/ou luta política, em contraposição à pessoa que obtém consciência a partir do próprio corpo, é presente na trajetória dos movimentos políticos no Brasil. Segundo Regina Facchini (2005), com a redemocratização, mudanças significativas surgiram nas possibilidades de relacionamento entre movimentos sociais e Estado. A autora destacou o crescimento das organizações não governamentais (ONGs), o deslocamento da categoria "povo" para categoria "cidadão" no imaginário político nacional e a mudança da ênfase de "igualdade" para a ênfase "no direito à diferença" nas lutas e reivindicações dos atores da chamada sociedade civil.

Esse deslocamento de "povo" para "cidadão", segundo Facchini (2005), legitimou a multiplicidade de atores coletivos e suas demandas por reconhecimento de especificidades, bem como de sujeitos que se sentiam invisibilizados ou, de algum modo, excluídos. Esse processo abalou a rígida dicotomia entre redistribuição e reconhecimento – dicotomia essa trabalhada por movimentos na década de 1980 sob as denominações de "movimento popular", "movimentos alternativos" e "libertários".

Facchini (2005) ressaltou que, no fim dos anos 1980, uma série de trabalhos sobre movimento homossexual e movimento de mulheres foi marcada por

desconfiança por certos setores da "esquerda" por não identificarem esses movimentos como tratando de questões relativas à consciência de classe, classificando-os como uma luta secundária. Contudo, de acordo com a autora, esses movimentos apontavam para a necessidade da construção de uma "comunidade de iguais".

Apesar de escolher o grupo Cidadania, Orgulho, Respeito, Solidariedade e Amor: Grupo pela Conscientização e Emancipação da Minorias Sexuais (Corsa), fundado em 1995, na cidade de São Paulo, como lócus da pesquisa de campo, Facchini (2005) se deparou com uma ampla diversidade de formatos e identidades no interior do movimento. Por meio da análise de processos de construção e reconstrução de identidades coletivas, a autora explorou a dinâmica interna do movimento, na qual, a princípio, demonstrava uma ausência de sentido ou de coerência, em relação à proliferação de siglas e segmentação de categorias com a finalidade de nomear o sujeito político do Movimento Homossexual Brasileiro (MHB), depois chamado de Movimento de Gays e Lésbicas (MGL), em seguida Gays Lésbicas e Travestis (GLT) e posteriormente por Gays Lésbicas Bissexuais e Transgêneros (GLBT).

Tais demandas por reconhecimento desses movimentos inspirou uma série de autores a pensar sobre as formas de subjetividades emergentes que estavam explícitas nos movimentos, mas não só neles. Dessa forma, muitos trabalhos sobre travestis se propuseram a pensar a possibilidade de classificar as travestis como um novo sujeito político,[11] ou pensar sobre uma subjetividade travesti.

Subjetividade travesti: corpo transgressor e reprodutor

A subjetividade travesti passou a ser pensada como uma derivação do corpo, da não adequação ao sistema binário de gênero. Alguns autores se utilizaram de experiências não ocidentais para pensar as travestis com base no conceito de "terceiro gênero" (Herdt, 1996). O termo "terceiro gênero" foi usado para destacar

11 "A revolução será travesti, ou não será!", disse Keila Simpson, presidente da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (Antra) em entrevista ao podcast "Museológicas", no dia 06/07/2020. O projeto de extensão "MuseoLógicas Podcast" faz parte das ações do Departamento de Antropologia e Museologia (DAM) e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

a impossibilidade de usar categorias de gênero dicotômicas como uma estrutura explicativa para a evidência etnográfica encontrada em algumas sociedades não ocidentais.

Ao contrário de uma abordagem essencialista, iniciou-se uma série de investigações antropológicas com a convicção de contribuir para a "decomposição" do sistema dicotômico de gênero e sexual como natural e universal. A comparação intercultural foi usada, portanto, para minar as raízes biológicas do gênero, e apresentar o sujeito travesti como terceiro gênero seria uma prova da falácia do sistema de gênero que gera opressões.

Elias Veras (2017) é um dos autores que trabalhou o termo "subjetividade travesti". Segundo o autor,

> ao longo dos anos 1970 e, principalmente, a partir de 1980, a palavra travesti passou a designar um novo "tipo" de homossexual, que feminilizava o corpo através do uso de hormônios e da aplicação de silicone e que estava associado ao universo do carnaval, dos espetáculos teatrais e da prostituição. Tal processo de subjetivação é efeito e indício de um novo momento histórico, a que chamei tempo de hormônios-farmacopornográficos, marcado pelo amalgamento da ciência e da mídia e por suas produções heteronormativas acerca do sexo e do gênero (Veras, 2017, p. 199).

Segundo Veras (2017), a subjetividade travesti se configura como possibilidade de resistência, uma vez que entende as ações travestis como "contra-práticas e contra-discursos que destrucaram as relações de poder-saber que atravessam o caráter performativo-prostético do gênero, a materialidade dos sexos e as tentativas de disciplinamento" (Veras, 2017, p. 200).

Essa interpretação é devedora de um tipo de análise que pretende reorganizar todo um conjunto de textos e técnicas em torno da produção da identidade sexual (Preciado, 2014). Nessa perspectiva, o corpo é espaço de construção biopolítica, espaço de opressão, mas também é espaço de resistência. O corpo é também o espaço político mais intenso para levar a cabo operações de contraprodução de prazer.

As travestis seriam, então, não a criação de uma nova natureza, mas o fim da natureza como ordem que legitima a sujeição de certos corpos a outros. Isso possibilita uma análise crítica da diferença de gênero e de sexo e aponta para a

substituição do contrato social que denominamos natureza por um "contrato contrassexual" (Preciado, 2014, p. 21).

Segundo Preciado (2014), a "natureza humana" é um efeito de negociação permanente das fronteiras entre humano e animal, corpo e máquina e órgão e plástico. Essa "natureza humana" é efeito da tecnologia social que reproduz nos corpos, nos espaços e nos discursos a equação "natureza = heterossexualidade". Dentro dessa chave de entendimento, na qual as travestis representariam a "contrassexualidade", explicitada nas transformações tecnológicas dos corpos sexuados e generizados, as falhas da estrutura das tecnologias social do sexo estariam evidentes e seria possível reforçar o poder dos desvios e derivações com relação ao sistema heterocentrado.

Ainda nessa perspectiva, as travestis seriam algo semelhante ao ciborgue de Donna Haraway (2009). Isso quer dizer que as travestis deslocam a subjetividade humana legada pelo cogito cartesiano: a existência do sujeito é idêntica ao seu pensamento, ou à consciência. O sujeito pensante, racional e reflexivo é considerado a origem e o centro do pensamento e da ação – noção que esteve subjacente, até recentemente, às principais teorias sociais e políticas ocidentais. Esse "sujeito" constitui, na verdade, o fundamento da ideia moderna e liberal de democracia.

Graças às modificações corporais praticadas pelas travestis, elas poderiam ser entendidas como o ciborgue de Haraway (2009), no sentido de ser um híbrido máquina e organismo, uma criatura de realidade social, mas também uma criatura de ficção, natural e fabricada. Dessa forma, as trasvestis pertenceriam, então, a

> um mundo pós-gênero: ele não tem qualquer compromisso com a bissexualidade, com a simbiose pré-edípica, com o trabalho não alienado. O ciborgue não tem qualquer fascínio por uma totalidade orgânica que pudesse ser obtida por meio da apropriação última de todos os poderes das respectivas partes, as quais se combinariam, então, em uma unidade maior (Haraway, 2009, p. 38).

Isso faz com que, dessa forma, as travestis sejam uma espécie de significante flutuante, possuindo relação com a consciência – ou com sua simulação. Assim, elas não estão sujeitas à biopolítica de Foucault, mas à simulação da política, uma característica que oferece um campo muito mais potente de atividades,

possibilitando fronteiras transgredidas, potentes fusões e perigosas possibilidades – elementos que as pessoas progressistas costumam explorar como um dos componentes de um necessário trabalho político.

Haraway (2009) lembra que, ao explorar concepções sobre fronteiras corporais e ordem social, a antropóloga Mary Douglas (1966) nos ajuda a ter consciência sobre quão fundamental é a imagística corporal para a visão de mundo e, dessa forma, para a linguagem política. A autora segue afirmando que nossos corpos são nossos eus; os corpos são mapas de poder e identidade. Assim, os ciborgues não constituem exceção a isso. O corpo do ciborgue não é inocente; ele não nasceu em um Paraíso; ele não busca uma identidade unitária, não produzindo, assim, dualismos antagônicos sem fim (ou até que o mundo tenha fim). "Ele assume a ironia como natural. Um é muito pouco, dois é apenas uma possibilidade" (Haraway, 2009, p. 96).

Dessa forma, as travestis, assim como a imagem do ciborgue, podem sugerir uma forma de saída do labirinto das dicotomias entre mente e corpo, animal e humano, organismo e máquina, público e privado, natureza e cultura, homens e mulheres, primitivo e civilizado, por meio das quais temos explicado nossos corpos e nossos instrumentos para nós mesmos.

Ainda que dentro dessa perspectiva da produção do sujeito iniciando-se pelo corpo, Vartabedian (2012) não faz coro à proposta que atribui potenciais transgressores às travestis. Segundo a autora (Vartabedian, 2012), essa maneira de pensar incorre no perigo de colonizar identidades trans que não pretendem nem subvertem, mas apenas buscam "normalidade". Ela avança dizendo que, para não correr o risco de homogeneizar experiências e concepções, é necessário explicá-las de acordo com seu contexto histórico, social e cultural particular.

> Para empezar, la mayoría de mis informantes no se reconoce como "transgresora", de hecho, no conoce el significado del término. Explican, en cambio, sus cuerpos femeninos con genitales masculinos como: "fascinantes", "misteriosos", "bonitos", "extraños" y "diferentes". Suelen estar orgullosas de sus cuerpos, sobre todo las "bellas" y "exitosas" travestis, e incluso de sus penes, elemento que las vuelve "diferentes" (Vartabedian, 2012, p. 345-346).

Segundo Vartabedian (2012), procurar nos corpos das travestis algum tipo de "transgressão" é um ato que só faz sentido para a academia ou para o ativismo,

mas que nem sempre vem das próprias travestis. A autora afirma que não há desejo nas travestis de transgredir e subverter a hegemonia da ordem (hetero)sexual da sociedade, mesmo que seus corpos possam questionar essa ordem. Ainda assim, ela reconhece que as travestis, suas trajetórias corporais, sociais e sexuais são organizadas seguindo um itinerário diferente do binômio homem-mulher.

Ainda segundo a autora, as travestis não buscam ativamente a transgressão; as identidades das travestis são construídas paralelamente às categorias masculino-feminino, mas não são as mesmas. Suas práticas sexuais e corporais contribuem para que "la construcción del género travesti se erija fuera del binomio hombre-mujer. Estar 'fuera' es lo que las estigmatiza y las posiciona como seres abyectos y, paradójicamente, las convierte también en preciados objetos del deseo" (Vartabedian, 2012, p. 349-350).

Distanciando-se da proposta de Vartabedian (2012) sobre uma "identidade travesti" que resulta das alterações corporais somadas às práticas sexuais das travestis, mas apontando um aparente paradoxo existente no contexto travesti entre transgressão e normalização, destaco os argumentos de Nascimento (2019) e Pelúcio (2009). As duas autoras concordam que não existe uma subversão ontológica e estável nas travestis. Segundo Nascimento (2019), as travestis às vezes contestam, às vezes reproduzem as normatividades hegemônicas. Da mesma forma, Pelúcio (2009) destaca que, na performatividade travesti, há certa desestabilização do binarismo de gênero, mas elas mantêm certos paradigmas de uma heterossexualidade normalizadora.

Silvana Nascimento (2019) demonstra isso, ao utilizar a metáfora musical da criação de fugas e contrapontos para pensar as variações do feminino criadas pelas travestis nos salões de beleza na tríplice fronteira entre Brasil, Colômbia e Peru, nas cidades de Tabatinga (Brasil), Letícia (Colômbia) e Islândia (Peru). Segundo Nascimento (2019, p. 531), as transformações corporais contribuem para pensar as "transitividades de gênero e as elaborações corporais de feminilidades que ora contestam as normatividades hegemônicas, ora as reproduzem".

Há uma farta e interessante série de reflexões sobre gênero e travestis na literatura sobre o tema no Brasil. Algumas convergentes, como essa de Nascimento (2019) e a de Pelúcio (2009, p. 93) sobre uma "performatividade travesti", a qual versa que, "ao mesmo tempo em que elas desestabilizam, com suas experiências, o binarismo de gênero, mantêm-se submersas em uma heterossexualidade normalizadora".

As reflexões de Nascimento (2019) e Pelúcio (2009) vão ao encontro das considerações de Butler (2019) em seus apontamentos sobre o filme *Paris is burning* (1990), de Jennie Livingston. Segundo a autora,

> Não há necessariamente uma relação entre travestismo e subversão e que o ato do travestismo pode ser usado a serviço de ambos: da desnaturalização e da reidealização de normas hiperbólicas e heterossexuais de gênero. Na melhor das hipóteses, ao que parece, o travestismo é um lugar de certa ambivalência, uma ambivalência que reflete a situação mais geral de estar implicado nos próprios regimes de poder a que se opõe (Butler, 2019, p. 215).

Penso ser de grande valia considerar esse aparente paradoxo atentando para esse contexto travesti. Duas das frases que motivaram o desenvolvimento do meu trabalho foram "a gente não tem parada" e "não me prendo a lugar nenhum". Nessas frases figuram boa parte do código que tentei explorar com ajuda da etnografia. O compromisso de quem não para e não se detém em nenhum lugar fixo não é de contestar ou reproduzir, tampouco de desestabilizar ou manter, mas de se movimentar, o engajamento é apenas com o movimento. Em função disso, as travestis não apresentam "nem uma insurreição eficaz, nem uma ressubordinação dolorosa, mas a coexistência instável de ambas" (Butler, 2019, p. 233).

Penso que essa contradição presumida demonstra que um sujeito não é inteiramente determinado pelas regras pelas quais ele é gerado (Butler, 2016), e a ação pode ser situada como uma possibilidade de uma produção de diferença na repetição, pois as regras não são apenas restritivas, mas permitem a criação de alternativas de inteligibilidade cultural.

Com isso, quero dizer que penso o corpo travesti de maneira a colaborar para a elucidação da invenção do gênero e sua instituição e inscrição sobre os corpos como efeitos de verdade de um discurso sobre uma identidade estável. Por meio das travestis é possível pensar um universo em que o gênero não é falso, nem verdadeiro, interno ou aparente, original ou derivado. Um universo de possibilidades para as quais ainda não criamos classificações e ordenamentos que se adéquem a um sistema de sexo, gênero e desejos, tampouco a um sistema econômico, social e moral.

Os atos dramáticos e transições corporais de travestis podem ser úteis para pensar sobre o desvelamento das falhas desse sistema que necessita de atos performativos repetidos para se firmar. Entretanto, é importante reiterar que isso são reflexões com base nas transições realizadas pelas travestis; não se trata de atos voluntários e deliberados das travestis com essa finalidade.

Considerações finais: o tropo travesti

Ao longo dos deslocamentos, as travestis demonstram uma visão que nega a metafísica de existência e executa atos de *transição* reiteradamente, fazendo da *transição*, inclusive, uma representação de si mesma, sem a pretensão de significar passagem de um lugar, de um estado de coisas, de uma condição a outra. Dessa forma que se explica a aparente contradição do "gênero travesti", e por isso penso que o interessante é notar que, ao executar atos dramáticos sobre seus corpos, as travestis não realizam uma imitação secundária de um gênero anterior e original, mas demonstram como a heterossexualidade hegemônica produz constantemente idealizações de gênero.

Como argumentei, os deslocamentos travestis se distanciam da ideia utilitária e funcional dos movimentos porque não são um meio para alcançar um fim, mas relações que potencializam múltiplas relações. Por essa razão, os deslocamentos não se resumem a uma expressão do desejo de modificação do corpo, ou a uma imposição mercadológica laboral, ou uma busca por distinção e ganhos financeiros, materiais e simbólicos. Tudo isso ocorre durante os deslocamentos, ao longo das linhas criadas por elas por meio de uma epistemologia travesti.

Dessa forma, a condição da pessoa travesti na discussão política entre não possuir consciência ou emanar uma consciência a partir do corpo que pode ser subversiva, todavia, sem necessariamente ser o tempo todo transgressora, pode ser pensada no interior da reflexão sobre a contemporaneidade, realizada por Homi Bhabha (2010). Segundo o autor, "nossa existência é marcada por uma tenebrosa sensação de sobrevivência, de viver nas fronteiras do 'presente', para as quais não parece haver nome próprio" (Bhabha, 2010, p. 19).

Essas fronteiras do presente a que Bhabha (2010) deu o nome de "entre-lugares" se aproximam do "lugar instersticial", classificação que Nascimento (2014)

atribuiu aos deslocamentos entre cidades das travestis da Paraíba, e vão ao encontro dos deslocamentos travestis demonstrados com base na etnografia realizada. Contudo, a discordância dessas constatações sobre viver "nas fronteiras do presente", sem ter a estabilidade necessariamente como um norte ou um valor, contribui para argumentar que as travestis não têm consciência. Subjaz a esse tipo de argumentação a fixação por um sujeito político uno e estável, que é impossível localizar na história.

Não pretendo e não cabe aqui realizar uma análise como se deve sobre o sujeito,[12] porém, considero que a discussão sobre a produção do sujeito está capturada por uma maneira liberal moderna de fazer e pensar a política. Questões sobre como se formam os sujeitos em deslocamento e como formular estratégias de representação para esses mesmos sujeitos parecem procurar respostas que fogem do repertório existente da política institucional que reifica relações e necessita de estabilizações para operar seus programas.

Para encerrar, permito-me afirmar que as travestis podem colaborar para a sofisticação desse debate. Elas contribuem na medida em que fornecem uma espécie de código, de uma fórmula não no sentido de um modelo, uma regra ou uma solução, mas como uma expressão concisa e clara, composta de símbolos, que condensa um certo número de dados, ou, melhor ainda, um tropo. Ou seja, as travestis fornecem uma figura de linguagem, na qual ocorre uma mudança de significado por associação de ideias. Dessa forma, assemelham-se à fórmula literal de Bartleby, personagem do conto de Herman Melville (2017).

Bartleby é um escrivão contratado por um advogado para trabalhar em um escritório em Wall Street que, em determinado momento, ao receber uma solicitação ou ordem de trabalho, responde com "Eu preferiria não", e não executa mais absolutamente nada, inspirando e contaminando os outros funcionários do escritório com sua linguagem que não é moral, não é simbólica, mas literal, só quer dizer aquilo que diz: "Eu preferiria não."

Quando colocado o binarismo sedentarismo e mobilidade (Schiller; Salazar, 2012), que toma o sedentarismo como regra e a mobilidade como exceção, levando a olhar para pessoas que estão em movimento como moralmente inferiores

12 Para uma discussão sobre o sujeito e processos de subjetivação, ver Butler (1987) e Lazzarato (2014).

(Malkki, 1992),[13] as travestis se apresentam sem parada, não estando presas a lugar nenhum, dizendo à sua maneira "Eu preferiria não". Os deslocamentos travestis oferecem, dessa forma, um tropo da recusa, não como afronta, mas como uma preferência por não fazer.

O tropo travesti desarticula a afirmação "você é o seu trabalho", a qual submete e organiza modos de viver e estar no mundo onde o trabalho produz uma identidade estável. Essa perspectiva ontológica, na qual o ser humano é aquilo que traz consigo e se expande com base no trabalho, não faz eco no contexto travesti. Não há moralização ou reivindicação sobre o assunto, o trabalho não é um valor ou um éthos, tampouco uma preocupação associativista, não por ser irrelevante, mas porque não é um marcador ou definidor de identidade ou da pessoa travesti. Por isso, é empobrecedor pensar as viagens como tendo única finalidade o trabalho, mesmo que esse não seja apenas para ganhos materiais, mas também sociais e simbólicos.

O tropo fica evidente, outrossim, na criação de *linhas*, na maneira como os deslocamentos são realizados. As travestis não operam dentro do código da construção de redes e estruturas estáveis e referentes para realização das viagens. A condição de *não ter parada* orienta uma forma de se deslocar que ocorre ao longo de *linhas*, ao mesmo tempo que as cria. As *linhas* como metáforas de movimento possuem poder organizador e constitutivo da vida de travestis como uma exposição interpretativa dos sentidos, uma invenção autônoma delas mesmas, uma metáfora que é capaz de modelar o uso das convenções culturais para seus próprios fins que transforma e possibilita suas relações e deslocamentos.

A naturalização do corpo sexuado, o imperativo dos sentidos únicos dos órgãos genitais, das classificações de gênero e das categorizações de orientações sexuais também sofrem torções pelo tropo travesti. Essas torções escapam da discussão sobre transgredir ou não as normas de gênero, de desestabilizar ou

13 Segundo Malkki (1992, p. 34), a naturalização de ligar pessoas a lugares produz uma lógica territorializante que é alimentada por metáforas inspiradas na botânica em formas arborescentes de raízes, criando o que ela chama de "sedentarismo metafísico". De acordo com a autora, o sedentarismo é dado como certo em nossa cultura, a ponto de ser invisível, refletido na linguagem e na prática social, a qual olha para os deslocamentos como patológicos. Ainda segundo Malkki (1992), essas suposições sedentárias definem deslocamentos não como um fato dentro de um contexto social, mas como uma condição interna e patológica do deslocado.

reproduzir padrões hegemônicos. Isso porque, para contrariar, abalar ou dar continuidade a normas e padrões, é necessário, sobretudo, permanecer em algum lugar por algum tempo considerável, seja no lugar da transgressão ou no da reprodução, e permanência ou constância é tudo que é evitado nesse contexto travesti. Portanto, dadas as sobreposições causadas pelos deslocamentos, somadas à *transição* que somente é iniciada pelas travestis, mas sem previsão de término, qualquer afirmação categórica sobre esse assunto diz mais respeito a quem se pretende um observador externo do que às próprias travestis.

O tropo travesti se apresenta quando, além de não se deterem em uma cidade, também não se prendem à convenção político-administrativa de cidade. As linhas travestis possibilitam que haja apenas a construção de cidades singulares manifestas em cada corpo que está em *transição* nos deslocamentos. Dessa forma, os deslocamentos travestis fazem com que elas não sejam necessariamente contra o Estado, mas, de alguma forma, essa preferência as coloca a-Estado. No sentido de não ter o Estado como horizonte, perspectiva ou formulação presente no imaginário político. O que não quer dizer que isso seja uma preferência ou escolha deliberada, mas uma relação com contemporaneidade.

O tropo travesti revela uma preferência não como uma cisão no tempo ou ruptura, mas um movimento e sem teleologia, sem alocação fixa. Uma preferência que recusa, talvez não intencionalmente, todas as formas de reprodução impostas, sejam elas relativas ao corpo sexuado, ao gênero, ao trabalho, ao Estado, fornecendo, assim, um código de fuga, uma espécie de medicina ou fármaco que desarma todo um sistema de inteligibilidade de reprodução de regimes unívocos. Ademais, isso nos força a pensar não em termos de "sujeitos", de mônadas, de átomos ou indivíduos, mas em termos de fluxos e intensidades; não em termos de instituições e representações, mas em ação direta.

O tropo travesti é uma fórmula agramatical que não afirma, nem nega; é apenas um fluxo constante. Preferem não ficar, mas ir. Entretanto, não há definição para onde ir, apenas o desejo de ir, inventando, de certo modo, outra linguagem, pragmática, da afirmação do ir, de não se prender. Não é resistência, rebeldia, transgressão, oposição, reprodução, mas uma lógica diferente, a lógica dos deslocamentos. É uma questão sem resposta, sem apontar para um fim, mas para um espaço que antecede a criação, a definição, um momento de caos como potencialidade máxima.

Referências

BARBOSA, B. C. "Doidas e putas": usos das categorias travesti e transexual. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, Rio de Janeiro, n. 14, p. 352-379, 2013. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S1984-64872013000200016. Acesso em: 24 jun. 2024.

BENEDETTI, M. *Toda feita*: o corpo e o gênero das travestis. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

BENTO, B. *A reinvenção do corpo*: sexualidade e gênero na experiência transexual. Rio de Janeiro: Garamond, 2017.

BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

BUTLER, J. *Subjects of desire*: Hegelian reflections in twentieth-century France. New York: Columbia University Press, 1987.

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

BUTLER, J. *Corpos que importam*: os limites discursivos do "sexo". São Paulo: N-1 Edições: Crocodilo Edições, 2019.

DAMATTA, R. *A casa e a rua*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1991.

DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1966.

FACCHINI, R. *Sopa de letrinhas?*: movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 1990. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

FONSECA, C. A dupla carreira da mulher prostituta. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 4, n. 1, p. 7-33, 1996.

FRANÇA, M. Quando a intimidade sobe e desce as escadas da zona boêmia de Belo Horizonte. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 43, p. 321-346, 2014.

GONTIJO, F. As experiências da diversidade sexual e de gênero no interior da Amazônia: apontamentos para estudos nas ciências sociais. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 69, n. 1, p. 50-53, mar. 2017. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252017000100017. Acesso em: 24 jun. 2024.

HARAWAY, D. J. A cyborg manifesto: science, technology, and socialist-feminism in the late twentieth century. *In*: HARAWAY, D.; KUNZRU, H.; TADEU, T. (org.). *Antropologia do ciborgue*: as vertigens do pós-humano. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 149-181.

HERDT, G. *Third sex, third gender*: beyond sexual dimorphism in culture and history. New York: Zone Books, 1996.

LAZZARATO, M. *Signos, máquinas, subjetividades*. São Paulo: N-1 Edições: Edições Sesc São Paulo, 2014.

MALKKI, L. National geographic: the rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees. *Cultural Anthropology*, [*s. l.*], v. 7, n. 1, p. 24-44, 1992. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/656519. Acesso em: 24 jun. 2024.

MAGNANI, J. G. C. *Da periferia ao centro*: trajetórias de pesquisa em antropologia urbana. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

MELVILLE, H. *Bartleby, o escrivão*: uma história de Wall Street. São Paulo: Ubu, 2017.

NASCIMENTO, S. Variações do feminino: circuitos do universo trans na Paraíba. *Revista de Antropologia*, [*s. l.*], v. 57, n. 2, 2014.

NASCIMENTO, S. Fugas e contrapontos na fronteira: reflexões etnográficas sobre transitividades corporais e de gênero no Alto Solimões/AM. *Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, v. 11, n. 1, p. 524-551, jan./jun. 2019.

OLIVAR, J. M. N. *Devir puta*: políticas da prostituição de rua na experiência de quatro mulheres militantes. Rio de Janeiro: Eduerj, 2013.

PARIS is burning. Direção: Jennie Livingston. [*S. l.*]: Academy Entertainment: Off White Productions, 1990. Filme (78min), son., color.

PASSAMANI, G.; MARQUES, R.; EFREM, R. As desejantes memórias, poéticas e espacialidades de Néstor Perlongher. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 66, e226602, 2022. Disponível em: https://doi.org/10.1590/18094449202200660002. Acesso em: 24 jun. 2024.

PELÚCIO, L. *Abjeção e desejo*: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de AIDS. São Paulo: Annablume, 2009.

PERLONGHER, N. *O negócio do michê*: prostituição viril em São Paulo. São Paulo: Brasiliense, 1987.

PISCITELLI, A. G. *Trânsitos*: brasileiras nos mercados transnacionais do sexo. Rio de Janeiro: Eduerj: Garamond: CLAM, 2013.

PRECIADO, B. *Manifesto contrassexual*: práticas subversivas de identidade sexual. São Paulo: N-1 Edições, 2014.

RODRIGUES, A. R. "Tudo é rua": apropriações, espaços e corpos no mercado do sexo em São Carlos/SP. *Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, v. 11, n. 1, p. 504-523, 2019. Disponível em: https://doi.org/10.52426/rau.v11i1.298. Acesso em: 25 abr. 2025.

RODRIGUES, A. R. Perpetual motion: displacement of travestis from an ethnographic perspective. *Vibrant*: virtual Brazilian anthropology, v. 19, e19606, 2022. Disponível em: https://doi.org/10.1590/1809-43412022v19e606. Acesso em: 24 jun. 2024.

SALES, A. P. L. Espaços de prostituição, espaços de dominação. *In*: SIMÕES, S. S.; SILVA, H. R. S.; MORAES, A. F. (org.). *Prostituição e outras formas de amor*. Rio de Janeiro: EdUFF, 2013. p. 211-235.

SCHILLER, N. G.; SALAZAR, N. Regimes of mobility across the globe. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, [*s. l.*], v. 39, n. 2, p. 183-200, 2012.

VARTABEDIAN, J. *Geografía travesti*: cuerpos, sexualidad y migraciones de travestis brasileñas (Rio de Janeiro-Barcelona). 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural) – Universitat de Barcelona, Barcelona, 2012.

VERAS, E. F. *Travestis*: carne, tinta e papel. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

Recebido: 25/06/2024 Aceito: 31/03/2025 | Received: 6/25/2024 Accepted: 3/31/2025

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

https://doi.org/10.1590/1806-9983e720405

Contracolonizar o corpo: uma antropologia com deficiência

Indiscipline the body: an anthropology with disability

Olivia von der Weid[I]
https://orcid.org/0000-0003-0433-6890
oliviaweid@id.uff.br

[I] Universidade Federal Fluminense – Niterói, RJ, Brasil

Resumo

O artigo desenvolve uma reflexão crítica com a deficiência para compreender a diversidade da percepção e das formas corporais de estar no mundo, convidando a um deslocamento do corpo normativo, conforme os contornos que lhe são impostos pela matriz colonial-capitalista. O desafio de tradução de uma corporalidade e modos outros de conhecimento na deficiência é uma tarefa que exige uma erosão constante da armadura de uma normalidade corporal. A proposta leva adiante o exercício de descolonização do corpo normativo assumindo o estatuto integral dos corpos *defiças* como corporalidades singulares e criadoras de mundos. Enfatiza-se a construção social e histórica dos ideais de (a)normalidade, os enquadramentos por meio dos quais as vidas de pessoas com deficiência são constituídas e as possíveis subversões no que se entende convencionalmente por deficiência e normalidade, confrontando a matriz de inteligibilidade normativa – e naturalizada – de nossos próprios corpos.

Palavras-chave: corpo; percepção; deficiência; anormalidades.

Abstract

This article develops a critical reflection with disability in order to understand the diversity of perception and bodily ways of being in the world, inviting a displacement of the normative body, according to the contours imposed on it by the colonial-capitalist model. The challenge of translating a corporeality and other modes of knowledge in disability is a task that requires constant erosion of the framework of bodily normality. The aim is to carry out the exercise of decolonizing the normative body by assuming the integral status of disabled bodies as singular corporealities that create worlds. It emphasizes the social and historical construction of ideals of (a)normality, the frameworks through which the lives of people with disabilities are constituted and the possible subversions of what is conventionally understood as disability and normality, confronting the normative – and naturalized – standard of intelligibility of our own bodies.

Keywords: body; perception; disability; abnormalities.

Introdução

O que move a escrita deste artigo é a busca por trazer um contorno teórico para um modo de reflexão antropológica com o corpo e a deficiência que vem sendo amadurecido desde o interior de um encontro investigativo com a corporalidade da cegueira, encontro este que tem cerca de 15 de duração e hoje se desdobra em múltiplas propostas de pesquisa com o corpo, a experiência sensorial e a palavra. As reflexões elaboradas resultam do projeto de pesquisa "À flor da pele: poéticas e políticas da cegueira no Brasil", desenvolvida em parceria com o Movimento Brasileiro de Mulheres Cegas e com Baixa Visão (MBMC),[1] em conversação com material de campo acumulado ao longo da pesquisa de doutorado que resultou na tese *Visual é só um dos suportes do sonho: práticas e conhecimentos de vidas com cegueira* (von der Weid, 2014).

Em diálogo com a antropologia do corpo (Le Breton, 2011; Mauss, 2003; Wacquant, 2004) e dos sentidos (Geurts, 2002; Pink, 2009; Stoller, 1989) e uma fenomenologia da corporificação (Csordas, 2008; Ingold, 2000, 2015; Jackson, 1989), venho desenvolvendo uma aproximação ontológica e sensória para a cegueira como um empreendimento de aprendizagem prática que vai permitindo que pessoas cegas adquiram um corpo com certas potências e habilidades singulares, ou seja, um modo de existência que é capaz de criar um mundo possível (Hull, 2001; Reynolds, 2017). Quando uma pessoa perde a visão, ou mesmo quando nasce sem o sentido visual, ela ainda não é cega, ela se torna cega por meio de um processo de aprendizagem que vai tornando o seu corpo progressivamente capaz de fazer uma série de articulações na sua relação com o ambiente, percebendo diferenças para as quais antes era insensível, pelo sobrepeso que damos à visão como sentido organizador das experiências, das relações e mesmo da produção de conhecimento na cultura ocidental.

No que se segue, proponho uma releitura do corpo com deficiência levando à sério o aspecto criativo em curso e os sentidos que emergem da experiência corporificada, ao se considerar os processos materiais e orgânicos de desenvolvimento de distintas potencialidades de agir, em um mundo social e materialmente constituído para moldar e facilitar a ação de certos corpos, tidos como

1 A pesquisa recebeu o apoio da Wenner-Gren Foundation, por meio do edital Engaged Research Grant/2022.

normativos. Processos esses que são indissociáveis dos meios em que as pessoas com deficiência estão inseridas. Nesse caminho, adoto aqui uma compreensão espinosista de corpo (Deleuze, 2002), tanto no sentido de considerar o corpo enquanto potência de ação no mundo, com suas distintas capacidades de afetar e ser afetado – ou seja, questionando não tanto o que é um corpo com deficiência, e sim o que pode um corpo com deficiência (Latour, 2004) –, quanto no sentido de considerar a relação constitutiva entre corpo e conhecimento.

Pensar sobre os processos de disciplinarização do corpo e dos comportamentos numa chave contracolonial é considerar tanto a trama de relações sobre as quais se ancoram os controles, a dominação e a opressão social que dão contorno à normalidade e à deficiência quanto os processos criativos e as resistências em curso. A noção de contracolonização, desenvolvida pelo pensador e ativista quilombola Nego Bispo (2015) como uma resposta crítica e epistemológica à colonização e às suas consequências, reivindica e coloca em prática os saberes contra-hegemônicos que sustentaram as vidas dos povos antes e apesar da colonização. Diferente de simplesmente resistir à colonização ou buscar a inclusão em um sistema colonial, contracolonizar implica inverter o processo, colocando no centro lógicas, saberes e práticas ancestrais que foram marginalizados ou apagados pelo projeto colonial. É um processo ativo de transformação que também desafia uma noção de resistência isolada, porque entende que não basta resistir às estruturas coloniais, é preciso criar e fazer emergir um outro mundo baseado nas lógicas de povos que historicamente foram desumanizados.

Dialogando com os estudos críticos da deficiência e com a antropologia do corpo e da percepção, tomo aqui emprestada a noção de contracolonização para pensar com os corpos e epistemologias *defiças*, entendendo as deficiências como corporalidades contra-hegemônicas que foram e continuam sendo constantemente apagadas e marginalizadas pela estrutura capacitista por meio da qual se organiza o sistema colonial capitalista moderno. Enquanto o conhecimento dos povos originários se diferencia por não separar o humano do mundo natural, as epistemologias *defiças* emergem de práticas cotidianas que afirmam a interdependência dos corpos e dos ambientes. Ambos os modos de conhecimento desafiam a racionalidade ocidental, que historicamente construiu divisões entre sujeito e objeto, humano e natureza, mente e corpo, normalidade e deficiência, perpetuando relações de dominação.

Uma política afirmativa da deficiência abre possibilidades estéticas e criativas na pesquisa e na escrita que em geral sequer são consideradas como possibilidades nos modos convencionais de se produzir conhecimento que, historicamente, reproduzem os padrões da capacidade corporal compulsória (McRuer, 2024). Tomando o caso particular da cegueira como horizonte investigativo, a partir do acúmulo e da familiarização criada em anos de pesquisa engajada com este universo corpo-sensório, defendo um olhar para as deficiências como potencialidades de ação no mundo, como experiências de (re)estruturação do mundo vivido que permitem o surgimento de outros modos de vida, outras corporalidades e conhecimentos. São práticas que não apenas subvertem os padrões normativos impostos pela sociedade, mas também evidenciam modos alternativos de existir e conhecer que são radicais em sua capacidade de reimaginar a vida, para além das restrições de uma sociedade capacitista.

Os contornos da (a)normalidade e o capacitismo

As noções modernas de normalidade e deficiência estão intrinsecamente ligadas à forma como o corpo é compreendido, classificado e regulado nas sociedades contemporâneas. Essa relação é profundamente marcada pelos ideais modernos de corpo funcional, produtivo e autônomo, enraizados no pensamento científico, industrial e nas normas sociais que surgem no contexto da modernidade. Refletir sobre capacitismo e normalidade exige, portanto, analisar como o corpo foi transformado em um objeto de controle, mensuração e comparação.

Foucault (2010, 2013) realiza uma genealogia dos anormais, localizando no final do século XVIII e ao longo do século XIX o surgimento dessa categoria de indivíduos, constituída na correlação de um conjunto de instituições de controle e mecanismos de vigilância. Na defesa da saúde coletiva, da higiene social e da razão, endossada pelo Estado ou agindo diretamente em nome deste, uma nova relação de poderes voltados para a gestão da vida e os desempenhos dos corpos se instituía, visando seu adestramento, a ampliação de suas aptidões, a extorsão de suas forças, o crescimento de sua docilidade e utilidade. Em suas análises sobre o biopoder e a disciplina, Foucault (2013) demonstra que o corpo moderno se torna o foco central de governamentalidade.

Os novos procedimentos de disciplinamento do corpo e das condutas colocam o problema daqueles que escapam à normatividade. Sob o imperativo da produção e da eficiência, a perda de um sentido, membro ou a incapacidade de cognição padronizada arremessa o indivíduo ao grupo daqueles que devem ser corrigidos: os "deficientes", "incapazes", "inaptos", os "anormais". Um indivíduo se torna alvo de correção devido ao fracasso das técnicas educativas convencionais; o que define o indivíduo a ser corrigido, portanto, é que ele é incorrigível. O paradoxo é que, mesmo incorrigível, demanda certo número de intervenções específicas em torno de si, uma tecnologia de reeducação. O anormal do século XIX, considerado incorrigível, se torna foco de uma pedagogia do corpo e de uma aparelhagem corretiva. Surgem, então, instituições especializadas, usando um conjunto de técnicas para disciplinar e corrigir aqueles que resistem à normatividade. Trata-se do nascimento técnico-institucional da cegueira, da surdez, dos retardados, dos desequilibrados, dos nervosos, enfim, dessas noções de anormalidade.[2]

Com o avanço da ciência, biomedicina e estatística, novas formas de classificar os corpos são instituídas, por meio de um conjunto de microtecnologias de poder e controle minucioso dos comportamentos, permitindo sua medição, catalogação e hierarquização em termos de normalidade e anormalidade. A deficiência está no centro dessa narrativa, e os discursos autorizados a moldá-la e a defini-la como déficit ou como doença são os mesmos discursos que procuram perpetuar a ideia de uma normalidade corporal (Davis, 1995). O corpo disciplinado de ontem é o corpo normativo de hoje, forjado em mecanismos de autodisciplina, autocontrole e regulação que interiorizamos no processo de socialização. O poder colonial-capitalista é inseparável da exclusão do corpo, do seu controle e dominação, da sua transformação em um objeto mecânico, objeto de consumo (Le Breton, 2011). A reforma do corpo está no coração da moral capitalista burguesa (Federici, 2017). A deficiência por muito tempo foi tratada como manifestação da animalidade, da irracionalidade, seus conhecimentos corporificados foram desautorizados por sua suposta anormalidade.

2 O Instituto Real dos Jovens Cegos de Paris, a primeira escola do mundo destinada à educação de pessoas cegas, foi criado na França em 1784 (aluno desse instituto, em 1829, Louis Braille inventou o sistema braille). Já o Imperial Instituto dos Meninos Cegos, antigo nome do Instituto Benjamin Constant, foi criado na cidade do Rio de Janeiro pelo Imperador D. Pedro II no ano de 1854.

A segunda natureza que a socialização colonial-capitalista a todos impõe – a normalidade útil e capaz – é a mesma que oprime e exclui corpos diversos que, impossibilitados de performar a subjetividade civilizatória e seus protocolos normativos de comportamento, são jogados na fronteira da abjeção e da humanidade (Hughes, 2012).

Foucault (2010) já identificava o nascimento de um "racismo contra o anormal", que surge junto com a medicalização e ascensão de uma ciência da proteção biológica da espécie, que seria distinto de um racismo tradicional, histórico ou étnico, e que nos dias de hoje, no caso das deficiências, podemos também chamar de "capacitismo" (Campbell, 2009; Mello, 2016). Se as sociedades ditas primitivas foram e são os "outros" de uma exoantropologia (Candea, 2011), os anormais foram constituídos como outros internos à sociedade disciplinar, pontos mesmo de sua própria organização ou deflagração. Em um regime de normalização, pessoas com deficiência são medidas e constituídas em contraste com uma norma que estão destinadas a não alcançar, sendo, portanto, sempre definidas como "outros" – corpos indóceis, que se recusam a ser padronizados. Como lembra Moser (2000), a construção em relação à qual a deficiência foi constituída – o normal – é quase idêntica ao que ficou conhecido como "sujeito liberal moderno": independente, autônomo, centrado, singular, competente e útil.

As diferenças categorizadas pela noção sociocultural da deficiência levam a problematizar formas de funcionamento que consideramos quase como uma segunda natureza. São modos corporais de se movimentar, se relacionar e fazer as coisas no dia a dia e no universo acadêmico que estão implícitos nos padrões arquitetônicos e comunicacionais, nos parâmetros sensório-motores, nos modos de produzir conhecimento, nas tecnologias e práticas pedagógicas. Nesse sistema, pernas existem para andar, olhos para ver, ouvidos para ouvir – a deficiência, por sua vez, é percebida como a negação ou falha dessa funcionalidade. Assim, nossas práticas e relações cotidianas tendem a se organizar em torno de padrões e parâmetros corporais e comportamentais que são aglutinados na ideia de "capacidade corporal compulsória" (McRuer, 2024). A colocação de Carmo (2019, p. 81), ao refletir sobre os efeitos da "bipedia compulsória" na dança, é bastante eloquente: "Estamos no jogo social como o famoso 'café com leite' nas brincadeiras infantis. Aquele que está como se não estivesse. Abre-se uma exceção para que possamos participar do jogo, mas sem possibilidade

de ganhá-lo porque não estamos jogando de fato." O capacitismo emerge então como a ideologia que sustenta a normalização do corpo. Uma ideologia que não apenas marginaliza seus outros, mas também molda o entendimento cultural sobre quem, de fato, é considerado "humano".

Por capacitismo Campbell (2009, p. 44, tradução minha) compreende "uma rede de crenças, processos e práticas que produzem um tipo particular de self e de corpo (o padrão corporal) que é projetado como perfeito, típico da espécie e, portanto, essencial e inteiramente humano. A deficiência é então moldada como um estado piorado de ser humano." O termo também tem sido utilizado para expressar a discriminação por motivo de deficiência, referindo-se às "atitudes preconceituosas que hierarquizam sujeitos em função da adequação de seus corpos a um ideal de beleza e capacidade funcional" (Mello, 2016). A capacidade se torna, assim, tanto um ideal social obrigatório, que regula e normatiza, quanto um padrão desejado. Assim como o racismo, o capacitismo é mais do que preconceito contra pessoas com deficiência, trata-se de um sistema estrutural e cultural que privilegia corpos funcionais, produtivos e independentes, enquanto desvaloriza aqueles que não atendem a esses padrões.

A teoria *crip*[3] de Robert McRuer (2024) aprofunda essa análise ao argumentar que a capacidade corporal compulsória opera como um sistema disciplinar. Inspirado em Butler e nos estudos *queer*, o autor argumenta que, tal como a heterossexualidade compulsória, a capacidade é imposta como uma norma invisível, universal e inquestionável, sendo percebida como "a ordem natural das coisas". Essa compulsoriedade, ao mesmo tempo que legitima a marginalização dos corpos considerados incapazes, também reforça uma hierarquia social onde a normalidade se disfarça como ausência de identidade. O regime colonial capitalista, nesse sentido, não apenas impõe categorias de normalidade e deficiência, como também fabrica corpos funcionais e sujeitos disciplinados para manter uma ordem econômica e social. Assim, as noções de corpo, deficiência e normalidade estão inextricavelmente ligadas ao exercício do poder, que regula, controla e explora corpos no contexto histórico do sistema colonial capitalista.

3 Termo que no Brasil foi traduzido por "aleijado" (Gavério, 2015).

Recusa aos binarismos: uma política afirmativa da deficiência

O esforço de tradução de uma sensibilidade e modos outros de saber-fazer nas deficiências é uma tarefa que exige uma erosão constante da armadura da normalidade, a fim de nos tornamos sensíveis aos corpos outros e suas potências. Para tanto, é preciso descentrar a corponormatividade de suas ações e narrativas. Para autores como Garland-Thomson (1997) e McRuer (2024), a deficiência pode ser uma força disruptiva, uma diferença que subverte as normas da normalidade e revela formas alternativas de existência. São análises que convidam a imaginar uma sociedade que valorize a diversidade corporal e cognitiva como parte essencial da experiência humana.

Canguilhem (2009) ajuda a resgatar uma definição de normalidade baseada não em critérios quantitativos – como médias estatísticas ou normas prevalentes em uma população –, mas em critérios valorativos, que consideram as preferências, exclusões e possibilidades de ação de um organismo em um meio, a fim de preservar, multiplicar e reproduzir a vida. Um organismo normal é normativo, exibe plasticidade, sendo capaz de enfrentar as injunções do meio e criar novos padrões para si. Sob essa perspectiva, a relação entre visão e cegueira não expressa eficiência ou deficiência intrínseca, mas normas de vida possíveis. Em certos contextos, ambas podem ser equivalentes – embora distintas – em termos de estabilidade, fecundidade e variabilidade da vida, ou podem ser superiores ou inferiores, dependendo do meio e das condições apresentadas.

É claro que, como já sublinhava o autor, a frequência de um determinado traço humano em uma sociedade traduz não apenas uma normatividade vital, mas uma normatividade social, como demonstra a obra de Foucault. E, no caso das deficiências, isso tem efeitos significativamente opressores, que constrangem o desenvolvimento das normatividades vitais, moldando corpos e habilidades humanas. Um exemplo trazido da pesquisa é o impacto que a ausência de estimulação precoce (ou essencial) pode ter no desenvolvimento de crianças cegas. Quando não recebem estímulos adequados – devido a fatores como preconceito, falta de acesso, desconhecimento ou superproteção familiar –, suas habilidades corporais, como orientação espacial, consciência corporal, mobilidade e autonomia, podem ser comprometidas. No entanto, apesar das limitações impostas

pelas normatividades sociais, elas não eliminam as normatividades vitais, que continuam sendo criadas e transformadas.

James Overboe (2012) traz contribuições interessantes para o debate ao defender que a deficiência deve ser pensada fora da dicotomia restritiva que a molda – visão versus cegueira, ouvintes versus surdos, capaz versus incapaz. Quando enquadrado no interior de uma dicotomia o oprimido, em nome da resistência, está sempre tendo que responder ao opressor. As políticas identitárias situam a deficiência no registro humanista da pessoalidade ocidental moderna, pressupondo a adesão a um pensamento capacitista, supostamente inocente, de querer ser uma pessoa igual às outras. A sensibilidade não deficiente, capacitista e majoritária, é tão persuasiva que permeia cada poro do nosso ser e, dessa forma, é naturalizada. Nesse discurso, que o autor relaciona ao modelo social da deficiência, a vitalidade do corpo é descartada, considerada um obstáculo para se alcançar o estatuto pessoalidade plena. A normalidade é aqui o grande equalizador. A diferença corporal e sensorial de pessoas com deficiência é anulada em favor da corporalidade normativa e da sensorialidade comum.

Em vez de reagir contra a normatização, Overboe acredita que os estudos sobre deficiência deveriam lutar pela afirmação das diferenças. O autor propõe mudarmos nossa percepção da deficiência como identidade deteriorada ou deficitária para compreendê-la como uma experiência de vida a ser validada. Uma espécie de fonte alternativa de outras possibilidades, outras conexões. Uma política afirmativa das diferentes condições corporais que são lidas como impedimento ou deficiência traz o desafio de transcender o determinismo biológico e o essencialismo, mas também provoca o construtivismo social a repensar a oposição dualista entre indivíduo e sociedade, o corpo e as normas sociais.

Com inspiração na antropologia do corpo e da percepção e na abordagem ecológica de Ingold, desde o doutorado venho dialogando com esse debate no campo de estudos da deficiência, desenvolvendo uma aproximação afirmativa à diversidade corporal na cegueira que não trata uma condição corporal (como olhos que não enxergam) como um atributo que impeça ou iniba a vida, mas sim como uma singularidade que é também força generativa para a expressão da vida, capaz de nos oferecer outra perspectiva da vida (von der Weid, 2014). E aqui me aproximo também de autoras feministas como Elisabeth Grosz (2000) ou Rosi Braidotti (2013), que vêm propondo uma visão mais vitalista para a corporalidade, redefinindo a atividade do conhecimento para longe do paradigma

racionalista, na direção de um modo mais relacional e intensivo de conhecer, um que considere a conexão ou a correspondência entre as dimensões corporal e a atividade do pensamento.

Corpo, cegueira e conhecimento tátil

A investigação das experiências de vida de pessoas com deficiência leva a repensar o lugar que damos aos corpos, às naturezas e aos sentidos nas relações de produção de conhecimento e, ainda, a interação entre natureza e cultura na concepção de humanidade. O corpo humano, tanto em sua materialidade quanto em sua construção simbólica, é um corpo que toca e é tocado. Se ele toca diferentemente o mundo (ou seja, se sua materialidade está diferentemente colocada e ele percebe o mundo de outra maneira), e se ainda, em consequência disso, ele é diferentemente tocado (como em trabalhos que revelam o aparato de reparação, socialização e educação de corpos deficientes), ele também produzirá/revelará potencialidades e significados outros. O aspecto criativo surge na dimensão vital das práticas, das interações e das experiências cotidianas.

Reconhecer as roupas pelos detalhes, a boca do fogão pela temperatura do fogo, deduzir que a luz apagou pelo barulho do exaustor, prever a chegada do metrô pelo seu som, entre tantos exemplos etnográficos de conhecimento do todo pela parte, das causas pelos efeitos, nos modos próprios de conhecimento que a cegueira produz no cotidiano. As técnicas, as dicas, as pistas desenvolvidas nas práticas de reabilitação e os ajustes encontrados pelas próprias pessoas cegas nas suas atividades diárias vão tornando visíveis as *affordances* vitais (Dokumaci, 2017) da cegueira, seu campo de criação.

Uma experiência etnográfica de observação com o uso da venda, durante o final de semana que passei vendada na casa de uma das principais interlocutoras da pesquisa que realizei no doutorado,[4] a exploração do telefone sem fio de sua casa, revela características específicas de um modo tátil de conhecimento que difere fundamentalmente de sua apreensão visual. Dora fala da relação das

4 Comentarei mais adiante sobre o uso da venda como método de observação em uma pesquisa com a cegueira.

partes com o contexto ao descrever o botão de "ligar" em relação aos demais botões de seu telefone:

> As pessoas às vezes querem mostrar uma coisa para a gente e aí já pegam a mão da gente e botam num detalhe, de repente bota em um outro detalhe, mas aquilo fica um pouco sem sentido se a gente não tiver o tempo de se relacionar com o contexto. Tipo agora, entendeu? Eu já ia pegar o teu dedo e já dizer assim "olha, é esse botão aqui que você tem que apertar". Você nem sabe direito, não adianta eu botar o seu dedo naquele botão. Interessa você saber aquele botão em relação aos outros. Eu acho que as pessoas fazem isso pela referência visual delas, porque para quem está vendo, você aponta ali. Mas não é a mesma coisa, porque o tato não é igual à visão, o tato é analítico, a visão é sintética.

O tato é um modo perceptivo que não toma distância, constrói o conhecimento parte por parte, imerso em proximidade, atento aos detalhes nessa percepção de curto alcance que se dá em contato com o mundo. Enquanto a visão é um sentido sintético, com um só olhar é possível perceber o contexto de uma cena, a experiência perceptiva tátil é analítica, para se chegar ao todo é necessário percorrer cada parte, para então remontá-las em uma representação contextual mais abrangente.

A habilidade para se comunicar tatilmente é uma das capacidades que diferenciam pessoas cegas de pessoas que enxergam. Sousa (2004) considera a complexa fala tátil de decodificação de texturas, superfícies ou mecanismos de orientação espacial como forma cognitiva fundamental para a intervenção de pessoas cegas no mundo. Para a autora,[5] há todo um mundo tátil relevante, uma "munditactência", que necessita ser considerada pelas abordagens pedagógicas, psicológicas, neurofisiológicos, artísticas, entre outras. Um mundo relevante que associa, primariamente, ao sistema braille, o código tátil de leitura e escrita que, para ela, deveria ser entendido não somente como um mecanismo semiótico da cultura, mas como ferramenta fundamental para o refinamento

5 Acredito ser relevante mencionar que Joana Belarmino de Sousa, mestre em ciências sociais e doutora em comunicação, é também cega congênita. Suas propostas analíticas para a cegueira partem tanto de um esforço intelectual quanto de uma experiência corpórea pessoal, o que, acredito, constitui um elemento potencializador de suas reflexões.

e qualificação do complexo tátil de pessoas cegas. A "mundividência tátil" não pode ser sobreposta ao mundo da visualidade, mas, antes, precisa ser revelada em toda a sua especificidade e complexidade:

> Pensar a cegueira como diferença, não significa subjugar seus portadores a situações de enclausuramento ou separação, nem tampouco minimizar ou tentar subtrair-lhe, artificialmente, a condição inelutável de vida, ou seja, a própria cegueira. Significa antes tocar num princípio bio-antropológico-cultural inerente à própria condição humana, envolvendo equipamentos neurosensório-motores, suas configurações particulares e o modo como intervêm no real. [...] Reconhecer a percepção tátil na sua qualidade de visão diferente de mundo implica validar e incluir no processo cognitivo, um modo particular de ser/perceber/estar no mundo, o qual não pode ser pensado como limitado e deficitário, mas antes como um modo legítimo de participar e intervir na cultura (Sousa, 2004, p. 122).

Para considerar a mundividência tátil como uma visão alternativa ou um código cultural próprio, como propõe a autora, precisamos ir além do modelo representacional de cognição, que atribui um papel secundário ao corpo e aos sentidos. O pensamento ocidental tradicionalmente exclui o corpo do processo de conhecimento, reduzindo-o a um receptor de estímulos externos. Modelos como o cognitivismo clássico, a teoria da informação e o behaviorismo assumem que a cognição ocorre exclusivamente no cérebro, que processa inputs do ambiente para construir representações internas de um mundo externo dado e independente do sujeito (Greiner, 2010; Kastrup; Carijó; Almeida, 2009).

A premissa também marca o relativismo cultural na antropologia, que considera que diferentes visões culturais criam representações variadas de um mesmo mundo material ou natural. Nesse modelo, os sentidos não emergem dos corpos ou das coisas em si, mas dos sistemas simbólicos e convenções sociais. Assim, o mundo material permanece inalterado, sendo um bloco estático sobre o qual cada cultura projeta suas interpretações (Ingold, 2015). Essa abordagem relativista e realista mantém a dicotomia entre indivíduo (interno) e meio (externo), tratando a realidade como única, embora sujeita a múltiplas representações. Pensamento, criação e conhecimento ainda são vistos como fenômenos imateriais e descolados do corpo e de seus contextos específicos, o que, para Greiner (2010), revela uma posição cartesiana camuflada que perpetua

dispositivos de poder. Contudo, novos conhecimentos vêm emergindo em diversas áreas, contestando essas posições e propondo que a cognição é um fenômeno inseparável da ação de um corpo situado em um ambiente.

O papel privilegiado que o corpo e os sentidos vêm ocupando nas análises contemporâneas pode também ser entendido como manifestação da crise na epistemologia e política do pensamento ocidental. Abrindo mão da distância que separa o mundo de nosso conhecimento sobre ele rejeita-se o paradigma da textualidade em favor de engajamentos práticos e criativos. Uma fenomenologia da corporificação tem ganhado relevância nas ciências sociais. A inspiração que Bourdieu encontra em Merleau-Ponty é um bom exemplo, mas muitos antropólogos também se apoiam na abordagem fenomenológica da percepção e dos sentidos como contraponto a uma interpretação da experiência corporificada nos termos de um modelo cognitivo ou linguístico. Nesse caminho podemos citar o "empirismo radical" (Stoller, 1989), os "modos somáticos de atenção" (Csordas, 2008) ou a noção de "organismo" (Ingold, 2000). Nessas teorias o significado não se resume a um símbolo que existe em um nível mental separado e externo às ações do corpo.

Para traçar uma epistemologia tátil calcada nas práticas e no conhecimento corporificado da cegueira, caminho pela via ecológica de Gibson (2014) e Ingold (2015), que rejeita a visão dualista que dissocia a mente do corpo e o conhecimento do mundo material, propondo, em vez disso, que a percepção é resultado de um processo relacional e situado. Contrários à separação entre matéria e pensamento, corpo e mente – princípios fundantes da ciência moderna hegemônica que sustentam a imaterialidade do pensamento –, busca-se incluir as bases materiais da vida no plano de produção do conhecimento, chamando a atenção para a matéria e o corpo como seus operadores. Para Gibson, a percepção é um fenômeno que não ocorre de forma isolada na mente, mas emerge diretamente da interação do organismo com o ambiente, por meio das *affordances* – possibilidades de ação que o mundo oferece, em função das características do organismo.

Ingold (2015) aprofunda a abordagem ao destacar o papel central do movimento no processo de conhecimento. Para o autor, os organismos habitam o mundo em um fluxo constante de interação e movimento, onde percepção e ação estão acopladas. Nesse contexto, o percebedor não é um observador externo, mas um participante ativo em um campo de relações que conecta organismos,

materiais e significados. O movimento – como caminhar, manipular coisas ou explorar o mundo – é o meio pelo qual os organismos percebem e constroem significados. O conhecimento, assim, não é estático e nem resulta de um conjunto de categorias abstratas processadas exclusivamente pela mente, mas algo que surge do engajamento prático e corporal com o ambiente, constantemente em atualização.

Uma perspectiva ecológica e materialista também vem se desenvolvendo dentro do campo de estudos da deficiência, com pesquisadores que voltam sua atenção para a relacionalidade da matéria (corpo), buscando trazer à tona aspectos ontológicos da deficiência. Por meio da noção de "desajuste", Garland-Thomson (1997) convida a uma forma renovada de pensar sobre a materialidade dos encontros entre o corpo *def* e seu ambiente. Inspirada em Gibson, Dokumaci (2017) desenvolve o conceito de *affordances* vitais para descrever as micropolíticas criativas que corpos *defiças* produzem no cotidiano, ao transformar e renegociar seu ambiente para torná-lo habitável. Por meio dessas práticas, pessoas com deficiência não apenas sobrevivem em ambientes hostis, mas também produzem conhecimento prático e ético sobre como habitar e transformar o mundo. Um corpo *def* que encontra maneiras únicas de se deslocar ou interagir com objetos cotidianos demonstra que a vida não se limita às expectativas impostas por sistemas sociais normativos. Seus gestos revelam uma forma de vitalidade que não depende da conformidade, mas da transformação criativa do ambiente. Ao deslocar o foco das barreiras estruturais para as práticas criativas que emergem em resposta a elas, Dokumaci não ignora as dificuldades enfrentadas por pessoas com deficiência, mas sugere que tais dificuldades não eliminam sua capacidade de agência e invenção.

No depoimento de Angela, participante da pesquisa, é possível identificar alguns dos seus engajamentos criativos com o ambiente que a permitem formar um mapa mental – uma imagem tátil –, de um lugar que conhece pela primeira vez. Ela diz que ao apalpar os móveis, os materiais, a parede, vai formando uma imagem – a sua imagem – do lugar.

> Se for um lugar que eu esteja à vontade, eu procuro passar a mão na parede, na porta, para eu poder através dali ir criando a imagem daquele ambiente, entendeu? Os designs da porta, da parede... Um lugar assim que eu possa identificar móveis, mesa, balcão, aquela coisa toda. Aí eu procuro sempre apalpar, com a

> mão, para poder sentir um design, alguma coisa e dali eu vou criando aquela... entendeu? A minha imagem.

Ao tocar superfícies, móveis e texturas, Angela descreve como cria imagens mentais do ambiente, explorando e conectando elementos tangíveis para formar um todo perceptivo. O tato, ao gerar uma "sensorificação do invisível" (Saerberg, 2011), oferece uma forma única de interação epistemológica, em que a percepção não é mera reprodução da realidade, mas um processo criativo que transforma os sentidos em conhecimento. A construção de imagens mentais com base no tato – mencionada por Angela como a *sua* imagem, subjetiva – reforça a proposição de Saerberg de que o conhecimento sensorial não é universal, mas situado e personalizado, moldado pelas capacidades do corpo e pelas interações específicas com o ambiente.

O tato tem certamente um papel fundamental no processo de atribuição de forma à imagem de si, de outros, ou mesmo dos objetos na ontologia sensorial da cegueira. Bavcar (2003), filósofo e fotógrafo esloveno que ficou cego aos 12 anos de idade, fala que, para uma pessoa cega, é todo o corpo que pode se tornar órgão da vista, pois qualquer parte do corpo poderia olhar de perto um objeto que lhe seja exterior. O autor considera essa forma de ver – por meio do toque – uma perspectiva tridimensional, que chama de "olhar aproximado". Mas não é preciso tocar a completa extensão de um objeto para conhecê-lo e representá-lo como um todo. Os detalhes são sugestivos. Camila, outra interlocutora da pesquisa, fala sobre a sua experiência em um curso de aperfeiçoamento de massoterapia que fez no IBC, chamado "bases biológicas":

> Camila: Eu fiquei superencantada porque você toca nas coisas e você tem a... conhece perfeitamente como é. Como se estivesse vendo mesmo. Todos os detalhes, tudo. Eu comecei com as células né, mas aqui tem um esqueleto, a gente aprendeu tudo no esqueleto, tocando em tudo... tudo em toque, é muito bacana. Os ossos, os tecidos...
> Olivia: E por que você fala que é como se você estivesse vendo?
> Camila: É porque quando você perde a visão seus olhos são o seu tato. É incrível, você pode não formar aquela... o que eu falo que o mundo dos cegos é diferente dos videntes porque às vezes na nossa cabeça vem uma coisa que não tem nada a ver com... a gente toca e faz aquela imagem na cabeça. Aquela imagem é sua, para você.

> Entendeu? Às vezes você está até construindo alguma coisa que não está naquilo. Mas pelo tato você percebe, no caso da célula, a forma, tudo direitinho, o que tem por dentro dela, você consegue saber a espessura, tudo direitinho. Por exemplo, se alguém fala para você "uma árvore", aí você toca uma folha, toca um caule, uma árvore grande assim, na realidade, no real. Aí você vai formando na sua cabeça, porque não tem o todo. Se te derem uma maquetezinha fica mais fácil. Só que tem coisas que não fazem maquetes. E você forma, vai formando na sua cabeça.

Tanto no depoimento de Angela quanto no de Camila vemos como o tato se torna um meio central de percepção e conhecimento em corporalidades cegas, permitindo que construam representações do mundo. Ao tocar ossos, maquetes ou folhas, Camila não só sente fisicamente os objetos, mas constrói uma compreensão cognitiva deles, formando imagens que não são meras cópias do real, mas criações subjetivas e situadas. Enquanto prática ativa de exploração do ambiente o tato não é apenas uma atividade sensorial, mas também cognitiva, evidenciando a inseparabilidade entre pensamento e percepção, como propõe Noë (2004). Quando Camila explica que "às vezes na nossa cabeça vem uma coisa que não tem nada a ver" e Angela diz que ao tocar os objetos num ambiente ela vai formando uma imagem – *a sua imagem* – do lugar, ambas apontam para o caráter interpretativo e criativo da percepção. As imagens formadas não são cópias exatas do que é tocado, mas construções singulares, baseadas na interação ativa com o ambiente e nas limitações e possibilidades de um corpo.

Saerberg (2011) argumenta que as experiências corporais de pessoas com deficiência, ao interagir com dispositivos e ambientes sociais, reconfiguram as dinâmicas tradicionais de significado e expressão. A partir de sua análise da cegueira, o autor explora como as tecnologias de "sensorificação" – instrumentos de acessibilidade que traduzem estímulos visuais em outros formatos sensoriais, como sons, formas táteis ou vibrações – exemplificam esse processo criativo de transformação. Ao interagir com tecnologias de acessibilidade, como a célula tátil descrita por Camila, pessoas cegas não estão compensando a ausência de visão, mas criando novos modos de habitar o espaço e de atribuir significado ao mundo. Camila descreve como o tato se torna um meio de percepção completo para ela, permitindo que "conheça perfeitamente" e "em detalhes" as coisas que toca. Faz a analogia com a visão ("como se estivesse vendo"), ao mesmo tempo em que reafirma a diferença e a singularidade da visão tátil.

A experiência sensorial tátil não replica nem substitui os processos visuais, e sim constitui uma forma autônoma de criar representações do mundo.

O que somos capazes de ver, ouvir, tocar, sentir e representar não são dados meramente orgânicos, mas se conectam com uma série de outros elementos – materiais e simbólicos – que produzem variações nas habilidades dos organismos, que não podem ser compreendidas longe dessas conexões. Com inspiração na ecologia da vida de Ingold (2015) – calcada nas práticas de conhecimento como educação da atenção; na indissociabilidade entre mente e corpo e na relação mutuamente constitutiva entre organismo e ambiente –, considero a cegueira um estado corporal de atenção e ontologia sensorial singular. A diferença entre visão e cegueira se traduz não tanto em termos cognitivos, onde a diferença se reduz ao universo das representações, mas em termos biossociais ou ecológicos (Ingold; Palssón, 2013), concernindo aos distintos modos de existência (Latour, 2019), suas relações e formas de vida. A cegueira, assim pensada, expressa um modo de ser, conhecer e estar no mundo que contém suas próprias especificidades: o caráter sequencial e analítico das percepções auditiva e tátil, a temporalidade mais lenta, a proximidade, o engajamento, a importância dos detalhes.

Desenvolvo, assim, uma abordagem ecológica para a deficiência. As práticas e as vivências cotidianas são a base do conhecimento que se busca desvendar com o universo sensorial da cegueira, levando adiante uma reflexão sobre o papel do corpo, da percepção e do movimento no desenvolvimento dos modos de vida. O conhecimento depende de um estar no mundo que é inseparável de nossa corporificação na relação com um meio (Varela; Thompson; Rosch, 1993). A cognição, numa abordagem enativa (Maturana; Varela, 1995), decorre dos tipos de experiências que advêm do fato de se ter um corpo, com suas distintas capacidades sensório-motoras. A experiência já é considerada uma forma de pensamento (Noë, 2004) e a cegueira é tratada como uma filosofia encarnada: um conjunto de saberes que se desenvolvem na prática, por meio da aprendizagem e invenção de técnicas corporais (Mauss, 2003). Na perspectiva ecológica aqui elaborada, a deficiência deixa de ser algo a se corrigir e passa a ser vista como uma prática situada, um modo legítimo de compor com o mundo que depende das condições de acolhimento e relações proporcionadas pelo meio. Uma ecologia das práticas (Stengers, 2013) convida a repensar as relações entre corpo, meio e modos de existir na deficiência, de maneira relacional e interdependente, atentando para as condições que sustentam, ameaçam ou violam suas possibilidades de existência.

Indisciplinas corporais: perspectivismo *defiça*

O reconhecimento dos saberes corporificados das pessoas com deficiência – no caso específico da cegueira, o uso dos sentidos em locomoção, na relação com os objetos e o ambiente, o conhecimento por contato e imersão, a temporalidade tátil-analítica, os horizontes auditivos, a corporalidade expandida – mostra que há um valor criativo sendo forjado que intensifica, de um lugar ainda pouco explorado pelas ciências humanas, a vitalidade das deficiências. É algo inteiramente novo que se apresenta – que suplanta, transforma, aumenta, que cria novos mundos perceptivos, novas estéticas e formas de conhecimento. Penso que levar a sério a experiência sensível e inventiva desses corpos em sua diferença, efetuando, com Overboe (2012), uma "política afirmativa da lesão", pode levar a operar uma inversão do estigma na deficiência, já que são os corpos normativos que precisam aprender a habitar e conhecer esses outros mundos. Joana Belarmino de Sousa (2004, p. 124) é, mais uma vez, assertiva:

> Práticas que tentem minimizar a cegueira como diferença, em favor de uma premissa de normalidade, encobrindo assim, especificidades próprias da realidade tátil podem estar empurrando para debaixo do tapete um aspecto fundamental, ou seja, a condição da própria cegueira, o inelutável e perene campo tátil, em que se movem e coparticipam da cultura os sujeitos cingidos por esta condição. Parece que, quanto mais aprendermos a respeito da qualidade da percepção tátil, suas especificidades, mais aptos estaremos para incluir esse código no rol dos vários códigos da cultura, estabelecendo assim relações de dialogicidade entre os diferentes modos de percepção e ação no real.

Tomo aqui a via experimental e incerta da criatividade feroz de vidas aleijadas, que se interessa por tudo aquilo que excede o binarismo deficiência/corponormatividade (McRuer, 2024). Para Hamraie (2023), o termo *crip* não deve ser tomado como sinônimo de deficiência, nem simplesmente como uma orientação política ou identitária, mas pelo compromisso com a transformação dos nossos arranjos materiais. Tal transformação se dá na experiência da vida diária, por meio do ser e do fazer, e está diretamente ligada às condições injustas e inacessíveis que precisam ser compreendidas como parte de seu contexto. É uma agência que se dá na dimensão encarnada, no corpo a corpo com o mundo:

"A vida aleijada nos convida a uma criatividade feroz. Porque o mundo continua a nos tratar como inúteis, criar novos mundos é uma questão de sobrevivência para nós. Sonhar é uma questão de sobrevivência" (Berne, 2021, p. 10, tradução minha).

As vidas de pessoas com deficiência iluminam o lado multinaturalista da humanidade no seio de uma cosmologia que tomou o corpo substrato natural, independente, universal e autômato. São corporalidades que obrigam a fazer outros movimentos, outros usos de nossos corpos para abrir um canal de troca, uma relação comunicativa com os sujeitos de pesquisa (Petersen, 2011). Reynolds (2017) enfatiza a radicalidade fenomenológica da cegueira como experiência sensorial-perceptiva completa, que classifica como "deficiência criadora de mundo". Para o autor, a experiência da cegueira implica uma reconfiguração muito mais radical da existência do que Merleau-Ponty inicialmente imaginou. Na prática habilidosa de uma pessoa cega bengalante que se desloca em um ambiente, a bengala não é apenas um objeto anexo que estende seu corpo, mas sua corporificação é total, é literal. John Hull (2001, p. 25, tradução minha) também relata sua experiência corporificada de viver como cego após perder a visão:

> No começo pensamos que a cegueira fosse algo que afetasse os olhos, depois o cérebro, depois o corpo inteiro. Começamos então a ver que a cegueira é algo que cria o seu próprio mundo. É claro, isso é também verdade para a visão. A visão também cria um mundo, mas as pessoas que enxergam não sabem disso. Afinal, as pessoas que enxergam geralmente não sabem que enxergam; elas simplesmente acham que o mundo é daquela forma. Mas o mundo não é daquela forma. Apenas o seu mundo é daquela forma, e existem muitos mundos. A existência do mundo das pessoas cegas relativiza o mundo das pessoas que enxergam. Mas, para se dar conta disso, as pessoas que enxergam precisam começar a pensar na cegueira como um mundo genuíno e independente, com as suas próprias características, suas próprias maravilhas e terrores. A cegueira afeta o corpo inteiro quando dádivas corporais subliminares, normalmente obscurecidas pela visão, começam a saltar para a superfície da consciência. Quando isso acontece, a experiência da cegueira começa a gerar um mundo.

Adquirir um corpo cego é um empreendimento que produz um meio sensorial e, ao mesmo tempo, que também produz um mundo sensível. É possivelmente o

corpo entendido como um conjunto de capacidades e afecções que pode ajudar a compreender a sensação de pessoas cegas de que vivem em um mundo diferente de quem enxerga. O depoimento de Hull é particularmente ilustrativo. O mundo difere a partir das naturezas múltiplas, da variabilidade dos corpos. A humanidade de pessoas que enxergam e de pessoas que não enxergam é a mesma. Visão e cegueira não se fixam em pessoas que enxergam e pessoas cegas, mas a diferença entre as perspectivas da visão e as perspectivas da cegueira é dada pela especificidade dos corpos. Especificidade de corpos que têm um conjunto de capacidades e afecções singulares – como se movem, como se comunicam, como percebem, como representam aquilo que percebem. O corpo como feixe de afecções e capacidades é a origem das perspectivas (Viveiros de Castro, 1996). E o corpo, sendo o locus da perspectiva diferenciante, pode maximizar a diferenciação, na medida em que é continuamente fabricado. Seguindo a ideia é possível dizer que o lugar da identidade e da diferença, tanto na cegueira quanto na visão, é o conjunto de hábitos e processos que constituem os corpos.

Uma tradução ontológica da ordem sensorial da cegueira não tem como objetivo encontrar sinônimos ou equivalências nas formas visuocêntricas de perceber o mundo para as formas com que pessoas cegas o percebem – caminhos "alternativos", mais "lentos" ou "atrasados", para se fazer as "mesmas" coisas. Como indica Viveiros de Castro (2004), traduzir não é desfazer o equívoco, isso seria supor que ele nunca existiu em primeiro lugar – tornar a cegueira funcionalmente equivalente à visualidade. Ao invés disso, o objetivo é não perder de vista a diferença oculta nos homônimos equívocos, entre as formas de fazer da cegueira e as formas de fazer da visão. Traduzir seria, então, justamente o oposto, enfatizar ou potencializar o equívoco, abrir e ampliar o espaço imaginado para não existir entre as duas ordens sensoriais em contato, espaço que o equívoco precisamente oculta.

O ato de relacionar ordens sensoriais distintas nas deficiências costuma descartar as diferenças em favor das similaridades, ou de sua aproximação. Como aponta Winance (2007), no modelo médico, a estratégia predominante tem sido alinhar o corpo deficiente a uma norma predefinida, criando um "como se" (*as if*), já que o distanciamento da norma decorre de uma condição corporal por vezes irreversível. Nesse modelo de normalização, a diferença da deficiência é construída como falta, perda ou ausência. Uma abordagem ontológica, porém, sugere outra perspectiva: o oposto da diferença na deficiência não é a eficiência

ou a normalidade, mas a indiferença. A diferença não deve desaparecer ou ser desfeita, pois isso aprisionaria pessoas com deficiência em uma existência marcada pelo fracasso, exclusão ou dependência. Em vez de tentar desfazer o equívoco pela via da normatização, fundando o binarismo normal versus anormal como efeito colateral, a cegueira – assim como outras diferenças que foram classificadas como "deficiência" –, convida a estabelecer vínculos onde a diferença seja o princípio da relacionalidade. Diferenciar a indiferença significa reconhecer a multiplicidade corporal onde antes se presumia identidade corponormativa: nos prédios e construções, nos produtos e soluções tecnológicas, nas pedagogias e nas técnicas, nos parâmetros estéticos, nas ruas, nos sinais e nas calçadas, nos padrões de interação entre as pessoas.

Se olharmos para as deficiências como formas de fabricar corpos que habitam mundos, não mais como fenômeno a ser distinguido da normalidade ou como uma forma associada à falta ou ao extraordinário, podemos inverter a relação cognitiva (Lagrou, 2011). A capacidade pode ser então redefinida como palavra que expressa a habilidade de uma pessoa – uma corporalidade – agir sobre o mundo, de criá-lo e transformá-lo. A marca da cegueira no corpo pode ser compreendida como um instrumento de ação, que age sobre o próprio corpo. Mas para isso não basta ter um corpo cego, é preciso criar uma corporificação. A infraestrutura da cegueira – o aparato técnico, as práticas, os manuais, os cães e os artigos científicos – permite operar a construção de um mundo. O papel dos exercícios e dos jogos na (re)habilitação (ou na estimulação essencial, o equivalente para pessoas que nascem cegas) passa a ser, então, o de ajudar a produzir um corpo em relação construtiva com os fluxos que o atravessam. A cegueira se torna, assim, visualidade – perspectiva – por meio de um processo de corporificação. Quando a cegueira se torna perspectiva ela deixa de ser *déficit* e se consolida como um mundo sensorial singular: um modo – uma corporalidade – uma potência específica.

Por meio de experimentações com as corporalidades nativas, através do desempenho de ações, movimentos e práticas, busco desenvolver formas de agir e pensar com a cegueira. Tomar suas formas de estar no mundo – suas corporalidades – como interlocutoras, as vezes polêmicas, as vezes antagonistas, a outras formas de estar e perceber o mundo. Nesse sentido, é possível aproximar o tipo particular de perspectivismo que desenvolvo ao desvelado por Lapoujade (2013) na filosofia bergsoniana: aquele que entra naquilo que se faz, segue o ser

movente, adota seu devir, ressaltando a diferença interna dessa ou daquela realidade, estabelecendo uma analogia entre os seus próprios movimentos interiores e os movimentos do outro. Ao invés de observar de fora, entrar no interior de outro ponto de vista, estabelecer uma relação com outras realidades, embarcar na sua perspectiva até onde seja possível ajustar as vibrações, buscar a sincronização que está sempre se fazendo – e se desfazendo – entre ritmos distintos de duração.

Inconsequências metodológicas: por uma antropologia com os corpos *def*

O processo de colonização que encontra na ciência uma de suas racionalidades hegemônicas (Stengers, 2018) reproduz-se numa corporalidade científica que privilegia certos modelos de apreensão e representação da realidade. Os princípios da metafísica ocidental constroem o conhecimento sobre bases platônicas, em que o intelectualismo impera sobre outras faculdades humanas como o sentimento e a ação (Stoller, 1989). Essa herança funda o que se entende como ciência, moldando nossos corpos e afetando o modo como vemos, sentimos, como pensamos, o que dizemos e o que escrevemos. A prolongada influência de Kant sobre o que se considera verdade e conhecimento reforça nossa orientação visual para com o mundo, nas relações cotidianas e nas práticas de pesquisa antropológica. Essa tendência foi chamada por Fabian (1983), Stoller (1989) e outros autores de visualismo. Stoller chama a atenção para o risco desse equívoco eurocêntrico ao se realizar estudos transculturais de sociedades onde sentidos como o olfato, o paladar ou a audição sejam socialmente mais relevantes que a visão. Da mesma forma, argumento que uma antropologia com a deficiência exige uma redefinição da nossa orientação para com o corpo e os sentidos no trabalho de campo e na escrita, tornando necessário (re)aprender a acessar criticamente nossa própria corporalidade e o pensamento constituído a partir dela. Assim como o "empiricismo radical" proposto por uma etnografia sensorial (Stoller, 1989), defendo que pegar a saída com o corpo indisciplinar da deficiência tem muito a contribuir para a regeneração da etnografia e das formas de se produzir conhecimento.

Em diálogo com a antropologia da percepção e a virada ontológica argumento que, na conversa com pessoas com deficiência, não há como "descolonizar o pensamento" (Stengers, 2018; Viveiros de Castro, 2004) sem proceder a uma descolonização do corpo normativo, dos gestos, das modalidades de atenção e percepção, dos afetos e do modo como experienciamos a relação com outros corpos nas práticas de pesquisa. São necessárias novas técnicas que possam dar conta dos modos de ser e de conhecer na deficiência, uma estética e sensibilidade em que o corpo, a percepção e os sentidos estão diferentemente organizados, não se centram pelo modelo hegemônico de normalidade. Como sugere Hammer (2013), realizar uma etnografia com a cegueira levanta complexidades específicas resultantes de relações desequilibradas de poder em torno do olhar do pesquisador. A pesquisa exige que se desenvolva uma sensibilidade sensorial alternativa capaz de desafiar a associação comum do conhecimento com a visão e o olhar. Tal posicionamento demanda práticas de desfamilizarização e desidentificação com certos hábitos enraizados nos modos normativos de se fazer as coisas na vida cotidiana e na prática de pesquisa, abrindo, com isso, espaço para estranhamento de visões estabelecidas no pensamento ocidental colonialista sobre as corporalidades com deficiência.

A etnografia com pessoas com deficiência também leva a confrontar a matriz de inteligibilidade normativa – e normalizada – de nossos próprios corpos. O desafio que se coloca é o de levar adiante um exercício de descolonização da corporalidade normativa assumindo o estatuto integral dos corpos diversos como corpos singulares, escapando, assim, dos binarismos – (a)normal, (in)capaz, (in)adequado. Trago um exemplo prático e experiencial dessa intervenção poético-política afirmativa da cegueira, inspirada em seus próprios modos corporais de agir e acessar conhecimento. O parágrafo a seguir foi escrito para ser lido somente com os ouvidos, utilizando-se, para isso, a interface do leitor de telas, ao invés do brilho da tela do computador.[6]

6 O experimento está disponível somente na versão em PDF deste artigo. Se o leitor corponormativo estiver com o artigo impresso em mãos, possivelmente será incapaz de acessar o conteúdo desse parágrafo, experiência corriqueira para pessoas cegas em uma sociedade capacitista e excludente. A não ser que tenha acesso a um equipamento de digitalização e leitura de materiais impressos, tecnologia assistiva que eventualmente se encontra em algumas bibliotecas universitárias.

A cegueira revela um mundo sensorial e perceptivo único, que não deve ser sobreposto ao da visualidade, mas destacado em sua especificidade, dores, beleza e complexidade. Conhecer esses universos, valorizando suas diferenças em vez de buscar similitudes com experiências visuais, é uma abordagem que tenho desenvolvido. A cegueira exige o esforço de descolonização não apenas das formas habituais de agir no cotidiano, como também do modo de produzir conhecimento em antropologia. O que inclui repensar tanto o foco excessivamente visual do método etnográfico quanto as metáforas visuais presentes em conceitos que utilizamos para aludir ao modo de existência dos outros que pesquisamos – ponto de vista, perspectiva e visão de mundo. A etnografia tem muito a se beneficiar da cegueira como método (Dokumaci, 2018), já que é uma condição de diversidade corporal que inevitavelmente traz consigo práticas sensoriais únicas e modos de conhecimento potencialmente disruptivos das normatividades científicas.

A venda nos olhos tem sido um dos dispositivos metodológicos que utilizo para investigar a percepção e o modo de estar no mundo de pessoas cegas, uma ferramenta que ajuda a desestabilizar a centralidade da visão, tanto no método quanto nas descrições etnográficas.[7] Adotar a cegueira como "prática desejável"

7 Cabe ressaltar que essa estratégia não busca simular o lugar do outro – a experiência inacessível da cegueira como identidade –, e sim abrir um espaço metodológico de observação não centrado na visualidade, onde o "não ver" é abordado como estado corporal de atenção e uma ontologia sensorial única. Para desdobramentos mais aprofundados dessa reflexão, ver von der Weid (2014, 2017).

(Devos, 2018) no trabalho de campo não implica ignorar a exclusão social e o estigma que apagam a diversidade corporal e mental das deficiências no espaço público. É precisamente o movimento inverso, uma forma de combater a normatização sistemática da diferença, ao considerar que a deficiência visual não é um "problema" a ser evitado ou corrigido, mas sim uma potencialidade ou um "recurso positivo" (Porco, 2014), não apenas no que diz respeito à estética, como também às metodologias de pesquisa e produção de conhecimento.

Os encontros que tenho com pessoas cegas ensinam todos os dias como me descolar dos padrões corporais que chamamos de normalidade, a desejar expandir os horizontes sensoriais, estéticos e políticos da realidade da pesquisa. A antropologia com a percepção, o corpo e os sentidos, conforme venho praticando, se aproxima bastante da arte, não tanto por analisar as expressões culturais e artísticas dos grupos, mas porque se debruça criativamente sobre a experiência, desenvolvendo um saber encarnado, que se deixa tocar pelo que lhe acontece, no trabalho de campo e também na vida. Um modo de investigação que, ao levar à sério o paralelismo entre corpo e pensamento, faz do próprio corpo um instrumento de pesquisa, uma ferramenta para formular questões, um meio de criar relações que proporcionem novos conhecimentos. Práticas que criam e transformam pela sintonia, corpo que vai sendo articulado e ampliado pelos afetos.

Não temos um corpo fechado, pronto. Assim como o conhecimento de algo, ele é acréscimo. Conhecemos com todas as nossas somas, e todas as nossas vivências nos permitem conhecer algo de uma determinada maneira e não de outra. Para Kuniichi Uno (2018, p. 14), "[...] se o corpo não é um objeto ou um conjunto de órgãos, ele aparece imediatamente como questão fundamental daquilo que é a vida e a vitalidade". A cegueira aparece então como um disparador, um dispositivo que abre o campo do sensorial, das intensidades corporificadas, como campo de investigação e universo de sentido. A cegueira aqui entendida como diferença, como modo de existência que conduz a percepções, movimentos, práticas e poéticas. Como a teoria em antropologia é etnográfica, a singularidade da cegueira tem levado a uma reflexão sobre a escrita, em busca de criar uma coerência entre o fenômeno que está sendo revelado, o modo de aceder a esse conhecimento e a maneira de comunicá-lo. Ou seja, uma coerência entre: 1) a cegueira revelada enquanto uma ontologia sensorial singular; 2) o aprendizado de suas práticas sensoriais enquanto método, empreendendo corporalmente a visita a esse estado perceptivo a fim de compreendê-lo

"de dentro" (Ingold, 2015); e 3) a forma de traduzir esse conhecimento, fazendo com que a escrita, ou os modos de apresentação dos resultados da pesquisa, sejam também afetados por uma estética *def*.[8]

Afirmar a concretude e a especificidade de corporalidades cegas, produzidas nos movimentos e nas práticas, com suas potências e variações, permite revelar a artificialidade dos corpos tornados padrões – normalizados e domesticados – e valorizar as contribuições de corporalidades indisciplinadas na criação de outros sistemas de conhecimento e significações no mundo, outras modalidades de produção/criação de mundos. Se as feministas e os estudos decoloniais denunciam a ciência como um tipo de saber que é efeito de um posicionamento sexualizado (e racializado, colonizado) de seus criadores e usuários (Grosz, 2000), a deficiência também mostra que esse saber é desenvolvido por um tipo específico de corpo – normal, independente e "capaz" – o corpo produtivo e domesticado. Tal saber produzido por corporalidades normativas carece de posicionalidade (Haraway, 1995), deve também ser reconhecido como corporalmente determinado, limitado e finito.

O esforço realizado neste artigo foi na direção de afirmar a existência da cegueira a partir do que podem corpos cegos, a fim de não mais reforçar uma ideia de cegueira que implique a negação da sua própria existência – o cego como aquele que não vê. Depoimentos e práticas analisados na pesquisa sugerem que há outros modos de ver na cegueira – o olhar tátil, aproximado e analítico, o olho técnico da bengala – que podem contar, de forma equivalente, embora distintamente, como visão. Disso decorre um novo deslocamento: se o corpo com cegueira ótica e o corpo com visão ocular não podem mais ser definidos por um padrão que estabelece o último como norma, não há mais razão para opor um ao outro. A cegueira não é o avesso da visão: ela é uma outra forma de visualidade. O corpo com cegueira não é um corpo que deixa de fazer algo, mas que faz algo de maneira diferente. Nesse fazer de outro modo, se redistribui o visível e o invisível, as capacidades e incapacidades, as potências e impotências, os pontos de transparência e opacidade, apresentando-se como uma forma singular de engajamento no mundo.

8 Para além da pequena intervenção efetuada neste artigo, vale mencionar o podcast *Poéticas da Cegueira*, uma empreitada artivista, fruto de um projeto de antropologia engajada desenvolvido em parceria com o Movimento Brasileiro de Mulheres Cegas e com Baixa Visão (MBMC), disponível em plataformas como Spotify e YouTube.

Refleti, ainda, sobre o entrelaçamento do natural e do social na construção da cegueira. A natureza corporal não deve ser vista como origem fixa ou molde invariável. Como sugerem autores como Grosz e Latour, o corpo não deve ser visto como natural ou bruto, isto é, não social ou pré-social. Ao mesmo tempo, também não deve ser visto como um efeito puramente social, desprovido de sua própria fisicalidade, como Ingold também mostra. Abolir a categoria natureza e retranscrevê-la, sem rastro, ao social não parece dar conta dos modos de ser na deficiência, de abranger suas especificidades. O que está em jogo é o próprio envolvimento do natural com o cultural, como ambos estão coimplicados nos processos de existência e composição de mundos. A oposição binária entre natureza e cultura, portanto, é que demanda reconsideração; acredito que uma análise mais positiva do corpo na deficiência – a partir daquilo que corpos distintamente constituídos são capazes – pode trazer contribuições significativas a esta tarefa.

Uma estética e epistemologia *defiça* também tensiona os padrões corponormativos que orientam a metodologia e a escrita acadêmicas e a normalidade que regula as interações nesses espaços, convidando a aleijamentos e fissuras nas convenções estéticas e nos ideais de produção do conhecimento (Mello; Aydos; Schuch, 2022). Também rompe com os binarismos deficiente versus capaz, normal versus anormal para afirmar a experiência da diversidade humana em suas corporalidades múltiplas, contrapondo-se, portanto, ao modelo colonialista de corpo, pautado na disciplina, na utilidade e produtividade. Revela, ainda, que o individualismo e a independência do sujeito são ficções do capitalismo, criadas para apagar nossos vínculos comunitários e relações de cuidado e interdependência. Uma antropologia com deficiência encontra, assim, nas experiências de se viver com deficiência, tanto na dimensão epistemológica, estética e política quanto na dimensão da corporalidade, uma perspectiva crítica e contracolonizadora do corpo.

Referências

BAVCAR, E. O corpo, espelho partido da história. *In*: NOVAIS, A. (org.). *O homem máquina*: a ciência manipula o corpo. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 175-190.

BERNE, P. Foreword. *In*: KAFAI, S. *Crip kinship*. Vancouver: Arsenal Pulp, 2021. p. 7-10.

BISPO, A. *Colonização, quilombos*: modos e significados. Brasília: INCTI: UnB, 2015.

BRAIDOTTI, R. *Patterns of dissonance*. Cambridge: Polity Press, 2013.

CAMPBELL, F. K. *Contours of ableism*: the production of disability and abledness. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

CANDEA, M. Endo/exo. *Common Knowledge*, [*s. l.*], v. 17, n. 1, p. 146-150, 2011.

CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

CARMO, C. E. O. Desnudando um corpo perturbador: a "bipedia compulsória" e o fetiche pela deficiência na Dança. *Revista Tabuleiro de Letras*, [*s. l.*], v. 13, n. 2, p. 75-89, 2019.

CSORDAS, T. *Corpo/significado/cura*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2008.

DAVIS, L. *Enforcing normalcy*: disability, deafness and the body. New York: Verso, 1995.

DELEUZE, G. *Espinosa*: filosofia e prática. São Paulo: Escuta, 2002.

DEVOS, P. Dancing beyond sight: how blindness shakes up the senses of dance. *Disability Studies Quarterly*, [*s. l.*], v. 38, n. 3, 2018.

DOKUMACI, A. Vital affordances, occupying niches: an ecological approach to disability and performance. *Research in Drama Education*: the journal of applied theatre and performance, [*s. l.*], v. 22, n. 3, p. 393-412, 2017.

DOKUMACI, A. Disability as method: interventions in the habitus of ableism through media-creation. *Disability Studies Quarterly*, [*s. l.*], v. 38, n. 3, 2018.

FABIAN, J. *Time and the Other*: how anthropology makes its object. New York: Columbia University Press, 1983.

FEDERICI, S. *Calibã e a bruxa*: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.

FOUCAULT, M. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 2013.

GARLAND-THOMSON, R. *Extraordinary bodies*. New York: Columbia University Press, 1997.

GAVÉRIO, M. A. Medo de um planeta aleijado? Notas para possíveis aleijamentos da sexualidade. *Áskesis*, São Carlos, v. 4, n. 1, p. 103-117, jan./jun. 2015.

GEURTS, K. *Culture and the senses*. Los Angeles: University of California Press, 2002.

GIBSON, J. J. *The ecological approach to visual perception*. New York: Psychology Press, 2014.

GREINER, C. *O corpo em crise*. São Paulo: Annablume, 2010.

GROSZ, E. Corpos reconfigurados. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 14, p. 45-86, 2000.

HAMMER, G. 'This is the anthropologist, and she is sighted': ethnographic research with blind women. *Disability Studies Quarterly*, [*s. l.*], v. 33, n. 2, p. 1-23, 2013.

HAMRAIE, A. Crip making. *In*: MILLS, M.; SANCHEZ, R. *Crip autorship*. New York: New York University Press, 2023. p. 303-317.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995.

HUGHES, B. Civilising modernity and the ontological invalidation of disabled people. *In*: GOODLEY, D.; HUGHES, B.; DAVIS, L. *Disability and social theory*. Hampshire: Palgrave, 2012. p. 17-32.

HULL, J. M. Reconizing another world. *The National Journal for People with Disability*, v. 3, n. 2, p. 23-26, 2001.

INGOLD, T. *The perception of the enviroment*. London: Routledge, 2000.

INGOLD, T. *Estar vivo*. Petrópolis: Vozes, 2015.

INGOLD, T.; PÁLSSON, G. *Biosocial becomings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

JACKSON, M. *Paths toward a clearing*: radical empiricism and ethnographic inquiry. Indianapolis: Indiana University Press, 1989.

KASTRUP, V.; CARIJÓ, F.; ALMEIDA, M. C. A abordagem da enação no campo da deficiência visual. *Informática na educação*: teoria e prática, [*s. l.*], v. 12, n. 2, p. 114-122, 2009.

LAGROU, E. Existiria uma arte das sociedades contra o Estado? *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, n. 2, p. 747-780, 2011.

LAPOUJADE, D. *Potências do tempo*. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

LATOUR, B. *Investigação sobre os modos de existência*: uma antropologia dos modernos. Petrópolis: Vozes, 2019.

LATOUR, B. How to talk about the body? *Body & Society*, [*s. l.*], v. 10, n. 2-3, p. 205-229, 2004.

LE BRETON, D. *Antropologia do corpo e modernidade*. Petrópolis: Vozes, 2011.

MATURANA, H.; VARELA, F. *A árvore do conhecimento*. Campinas: Editorial Psy, 1995.

MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MCRUER, R. *Teoria crip*: signos culturais entre o queer e a deficiência. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2024.

MELLO, A. Deficiência, incapacidade e vulnerabilidade: do capacitismo ou a preeminência capacitista e biomédica do Comitê de Ética em Pesquisa da UFSC. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 21, n. 10, p. 3265-3276, 2016.

MELLO, A.; AYDOS, V.; SCHUCH, P. Aleijar as antropologias a partir das mediações da deficiência. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 28, n. 64, p. 7-29, set./dez. 2022.

MOSER, I. Against normalisation: subverting norms of ability and disability. *Science as Culture*, [*s. l.*], v. 9, n. 2, p. 201-240, 2000.

NOË, A. *Action in perception*. Cambridge: MIT Press, 2004.

OVERBOE, J. Theory, impairment and impersonal singularities. *In*: GOODLEY, D.; HUGHES, B.; DAVIS, L. *Disability and social theory*. Hampshire: Palgrave, 2012. p. 112-126.

PETERSEN, A. J. Research with individuals labeled "other": reflections on the research process. *Disability & Society*, [*s. l.*], v. 26, p. 293-305, 2011.

PINK, S. *Doing sensory ethnography*. London: Sage, 2009.

PORCO, A. Throw yo' voice out: disability as a desirable practice in hip-hop vocal performance. *Disability Studies Quarterly*, [*s. l.*], v. 34, n. 4, 2014.

REYNOLDS, J. Merleau-Ponty, world-creating blindness, and the phenomenology of non-normate bodies. *Chiasmi International*, [*s. l.*], n. 19, p. 419-434, 2017.

SAERBERG, S. The sensorification of the invisible. *Science, Technology & Innovation Studies*, [*s. l.*], v. 7, n. 1, p. 9-28, 2011.

SOUSA, J. B. *Aspectos comunicativos da percepção tátil*. 2004. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004.

STENGERS, I. Introductory notes on an ecology of practices. *Cultural Studies Review*, [*s. l.*], v. 11, n. 1, p. 183-196, 2013.

STENGERS, I. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 69, p. 442-464, 2018.

STOLLER, P. *The taste of ethnographic things*: the senses in anthropology. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.

UNO, K. *Hikikata Tatsumi*: pensar um corpo esgotado. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

VARELA, F.; THOMPSON, E.; ROSCH, E. *The embodied mind*: cognitive science and human experience. Massachusetts: MIT Press, 1993.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipití*, [*s. l.*], v. 2, n. 1, p. 3-22, 2004.

VON DER WEID, O. *Visual é só um dos suportes do sonho*: práticas e conhecimentos de vidas com cegueira. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

VON DER WEID, O. Provincializar a visão: esboços para uma abordagem metodológica. *Teoria e Cultura*, Juiz de Fora, v. 11, n. 3, p. 131-144, 2017.

WACQUANT, L. *Body and soul*: ethnographic notebooks of an apprentice-boxer. New York: Oxford University Press, 2004.

WINANCE, M. 'Being normally different? Changes to normalization processes: from alignment to work on the norm. *Disability & Society*, [*s. l.*], v. 22, n. 6, p. 625-638, 2007.

Disponibilidade de dados
Os dados de pesquisa estão disponíveis no corpo do documento.

Editores deste número
Ceres Víctora – https://orcid.org/0000-0001-9363-3883
Jean Segata – https://orcid.org/0000-0002-2544-0745
José Miguel Nieto Olivar – https://orcid.org/0000-0002-7648-7009
Sahra Gibbon – https://orcid.org/0000-0002-5185-9750

Recebido: 30/06/2024 Aceito: 05/04/2025 | Received: 6/30/2024 Accepted: 4/5/2025

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

https://doi.org/10.1590/1806-9983e720406

Materializações cis/trans do corpo através da remoção de pelos corporais

Cis/trans matterings of the body through body hair removal

Emília Braz[I]
https://orcid.org/0000-0002-5462-4471
emiliabraz7@gmail.com

[I] Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil
Doutoranda em Antropologia Social

Resumo

Os pelos corporais e faciais são relativamente definidos em padrões masculino e feminino através de características como quantidade, distribuição, textura, pigmentação e densidade. A cartografia do dimorfismo sexual a partir dos pelos corporais serve como ponto de partida para investigar (auto)etnograficamente a materialização da cisgeneridade. Analisa-se um conjunto de eventos e situações relacionadas à remoção de pelos corporais que ocorreram entre 2008 e 2018. Com base nos estudos sociais e feministas da ciência, objetiva-se lançar luz às dinâmicas performativas através das quais o corpo se materializa e as diferenças que importam nessa materialização. Apresenta-se a cisgeneridade como um elemento produtivo de fronteiras e substâncias nas experiências corpóreas de pessoas cis e trans, o que chamei de aparato material-discursivo de produção corporal. Conclui-se que a remoção de pelos corporais não é algo natural, mas um fenômeno material-discursivo que produz detalhada e ferrenhamente certas características físicas e padrões de gênero.

Palavras-chave: cisgeneridade; aparato de produção corporal; pelos corporais; estudos feministas da ciência.

Abstract

Body and facial hair are relatively defined in masculine and feminine patterns through characteristics such as quantity, distribution, texture, pigmentation, and density. The cartography of sexual dimorphism based on body hair serves as a starting point for (auto)ethnographically investigating matterings of cisness. A set of events and situations related to body hair removal that occurred between 2008 and 2018 is analyzed. Based on social and feminist studies of science, the aim is to shed light on the detailed performative dynamics through which the body materializes and the differences that matter in this materialization. Cisness is presented as a productive element of boundaries and substances in the bodily experiences of cis and trans people, which I referred to as the material-discursive apparatus of bodily production. It is concluded that body hair removal is not a natural process but a material-discursive phenomenon that meticulously and rigorously shapes certain physical characteristics and patterns of gender.

Keywords: cisness; apparatus of bodily production; body hair removal; feminist science studies.

Introdução

Pensar a cisgeneridade é uma dessas urgências do nosso tempo e fazê-lo é uma tarefa infindável por mobilizar e emaranhar assuntos, autores e redes as mais distintas. A cisgeneridade é, por si só, um objeto complexo, como os objetos científicos geralmente o são: ela possui histórias e temporalidades heterogêneas, além de agência (M'charek, 2013). Além do mais, o conceito nos possibilita pensar sobre os limites entre o real e o ficcional na produção da realidade científica (M'charek, 2013). Indispensável para o presente artigo é a forma como o conceito é fonte de debates ético-ontoepistêmicos (Barad, 2007) por ter se tornado fundamental na compreensão da produção de fronteiras material-discursivas do corpo, seja ele cis ou trans. Como pretendo demonstrar no decorrer deste artigo, entendo a cisgeneridade não como um local estanque ou de estabilidade de gênero, mas um aparato material-discursivo de produção corporal (Barad, 2007; Haraway, 1988), que produz as fronteiras entre feminilidade/masculinidade e mulher/homem, implicadas nos corpos cis e trans. A cisgeneridade que proponho não é um sistema ideológico e cultural no qual as "pessoas se identificam com o gênero atribuído no nascimento devido à morfologia", mas "um fenômeno material-discursivo de fabricação de fronteiras de gênero e de sexo que distinguem o masculino do feminino" (Braz, 2024, p. 32). Neste artigo, detenho-me às materializações relacionadas à remoção de pelos corporais, relativamente definidos em padrões masculino e feminino através de características como quantidade, distribuição, textura, pigmentação e densidade (Braz, 2024).

No Brasil, a produção do conceito (e suas variações, como "cistema" e "cisnormatividade"[1]) se consolidou como uma das frentes do movimento social transfeminista e de pessoas trans[2] na academia, muitas vezes ocupando ambos

1 Viviane Vergueiro (2015, p. 15, nota 3) utiliza o prefixo "cis" em algumas palavras, como "cistema" e "cisnormativo", com "o objetivo de enfatizar o caráter estrutural e institucional – 'cistêmico' – de perspectivas cis+sexistas, para além do paradigma individualizante do conceito de 'transfobia'".

2 Utilizo "pessoas trans" como um termo guarda-chuva referindo-me às pessoas cuja identidade de gênero e corporeidade, de alguma forma, colocam em suspenso a designação sexual que antecede ou acontece simultaneamente ao nascimento, sejam travestis ou mulheres transexuais, homens trans e transmasculinos, assim como pessoas não binárias.

os espaços simultaneamente.[3] Muitos trabalhos destacam como, historicamente, a relação de pessoas trans com o restante da sociedade foi de inimizade, mediada pela violência policial e a prevenção da aids, especialmente no momento de transição democrática (Cavalcanti; Barbosa; Bicalho, 2018; Iazzetti, 2023) e, posteriormente, pela categorização da transexualidade como doença e seu gerenciamento médico (Coacci, 2018). Para o transfeminismo, era central a tarefa de conjugar certos conceitos com a finalidade de nomear as barreiras transfóbicas que impediam a entrada de pessoas trans em espaços institucionais (como o mercado de trabalho e a universidade), para o reconhecimento pleno da identidade de gênero (através da retificação dos documentos) e a consequente despatologização da transgeneridade, da transexualidade e da travestilidade. Portanto, espaços acadêmicos, médicos e jurídicos são centrais nos embates de pessoas trans e suas demandas, especialmente porque durante muitos anos foram neles que diversos autores produziram manuais e documentos oficiais, além de trabalhos acadêmicos, sobre pessoas trans.

É em relação a esse conjunto de instituições e seus documentos/posicionamentos institucionais, na intersecção com sua própria inserção/exclusão nesses espaços, que Viviane Vergueiro (2015) produz sua compreensão sobre a cisgeneridade, a primeira dissertação brasileira a tocar no assunto de forma mais abrangente e substancial. Consequentemente, o teor político da nomeação da cisgeneridade está presente desde suas primeiras mobilizações no país.

Em um dos textos introdutórios do site Transfeminismo,[4] Hailey Kaas (2012) afirma que "ser cis é uma condição principalmente política" e nomear as pessoas até então chamadas de "verdadeiras" ou "biológicas" de cis(gêneras) é uma posição contra a discriminação "ciscêntrica" naturalidade versus artificialidade,

3 No Brasil, como é bem documentado em uma diversa gama de trabalhos acadêmicos (Bulgarelli, 2017; Carvalho, 2015; Coacci, 2018), o conceito de cisgeneridade está atrelado ao surgimento, o estabelecimento e a circulação do movimento trans/transfeminismo em espaços virtuais, especialmente com o Coletivo Transfeminismo e a página de Facebook Travesti Reflexiva, a partir dos anos 2010, e posteriormente através da circulação de trabalhos na esfera acadêmica, como por exemplo a dissertação de Viviane Vergueiro (2015). Sobre a entrada, permanência e políticas afirmativas para pessoas trans no ensino superior, cf. Iazzetti (2021).

4 O site Transfeminismo "surgiu [no ano de 2011] com o propósito de discutir questões trans no Brasil sob uma perspectiva feminista" (O Transfeminismo [...], 2022). Atualmente chama-se Centro de Pesquisa Transfeminista e pode ser acessado através do link: https://transfeminismo.org/.

visto que "pessoas trans* também são obviamente biológicas e o que difere é apenas seu status político" (Kaas, 2012). Tal movimento "denuncia esse pseudo status natural" e, consequentemente, tem "o efeito político de elevar o status de pessoas cis ao mesmo das pessoas trans*" (Kaas, 2012): o objetivo é compartilhar o status de normalidade ou anormalidade, levando em conta o caráter construído tanto da dimensão cis quanto da trans. Tal compreensão sobre cisgeneridade se baseia na noção performativa de que "gênero é uma categoria instável que não é coerente [...] uma performance discursiva, móvel e abstrata" (Kaas, 2012).

Em geral, afirma-se que a cisgeneridade é uma construção social que nomeia "as pessoas que se identificam com o gênero que lhes foi atribuído quando ao nascimento" (Jesus, 2012, p. 10), uma performance iterativa que se cristaliza em identidades (de gênero) mais ou menos estáveis. Consequentemente, ela problematiza uma ideia de relação, fixidez e anterioridade ontológicas entre identidades de gênero e características sexuais primárias (homem/pênis, mulher/vagina) que resultaria das "compreensões socioculturais ocidentais e ocidentalizadas de gênero tidas como naturais, normais e biológicas" mediadas pela construção discursiva de três traços interdependentes "constituintes dos gêneros naturais, normais, verdadeiros e ideais": a pré-discursividade, a binariedade e a permanência dos gêneros (Vergueiro, 2015, p. 61). A prática discursiva de nomear a cisgeneridade, além do mais, teria a capacidade de simultaneamente evidenciar sua construção e o apagamento dos rastros dessa construção e, consequentemente, ajudaria a compreender os próprios processos dessa construção (Hining; Tonelli, 2023; Vergueiro, 2015). Nesse sentido, a nomeação da cisgeneridade tem a finalidade de questionar seu status político, desnaturalizá-la e elevá-la ao mesmo status da transgeneridade, da transexualidade e da travestilidade (Kaas, 2012; Rodovalho, 2017).

Por um lado, o conceito se constituiu de forma a evidenciar que a cisgeneridade não é um fato natural, mas igualmente construído. Tal nomeação, contudo, não evidencia, necessariamente, os processos dessa construção. Partindo do pressuposto que a cisgeneridade deva ser um objeto de interesse e investigação dos estudos sociais e feministas da ciência, somos convidados a ir além de sua nomeação para, então, notar os processos de sua construção. Sem abandonar a proposição política do conceito de cisgeneridade exposto acima, me coloco em uma intersecção não muito explorada: investigar, em fontes difusas, a produção

iterativa e detalhada da cisgeneridade.[5] Se afirmamos que a cisgeneridade é uma construção, então é natural que o seguinte questionamento se coloque: como ela é construída? Essa questão está em ressonância com a metodologia dos estudos sociais da ciência em analisar não "a natureza e a produção de conhecimento científico [mas estudar] a dinâmica detalhada da prática real da ciência" (Barad, 2007, p. 47, tradução minha).

Para responder tal questionamento, volto-me ao arcabouço teórico-metodológico dos estudos sociais e feministas da ciência para elaborar o que estou chamando de "materialização da cisgeneridade" tendo como objeto de investigação autoetnográfica um conjunto de eventos e situações relacionados à remoção de pelos corporais que ocorreram entre os anos de 2008 e 2018. Não é o objetivo deste artigo apresentar de forma extensa o modo como as chamadas feministas neomaterialistas se apropriam das questões do corpo, contudo, é importante destacar que as noções de matéria e de materialização ajudarão a compreender os processos que produzem – ou seja, materializam – a cisgeneridade.[6]

Na próxima seção, apresento minha apropriação do conceito de cisgeneridade. Nela, busquei articulá-lo dentro dos marcos teórico-metodológicos dos estudos feministas da ciência, partindo da concepção das diferenças entre cis e trans oferecida por Paul B. Preciado (2023) para, então, apresentar a cisgeneridade como um aparato material-discursivo de produção corporal baseando-me no trabalho de Donna Haraway (2023b) e Karen Barad (2007). A terceira seção é voltada a apresentação da relação de pessoas trans com a presença ou ausência,

5 Ainda que não exista um conjunto de documentos provenientes das mesmas instituições que defina a cisgeneridade assim como existem documentos definindo a transgeneridade, a transexualidade e a travestilidade, documentos que mobilizam as categorias "homem" e "mulher" ou "masculino" e "feminino" sem os marcadores cis/trans demonstram como homens e mulheres cis são, efetivamente, produzidos. Nessa investigação de cunho etnográfico, pautada teórica e conceitualmente nos estudos feministas da ciência, reparei que a cisgeneridade não depende necessariamente de um silêncio constitutivo (Vergueiro, 2015), mas de um conjunto difuso de práticas ruidosas. No caso do hirsutismo, a produção de fronteiras de gênero, sexo, raça e humanidade a partir dos pelos corporais evidencia essa produção dual e complementar.

6 O livro *Material feminisms*, organizado por Stacy Alaimo e Susan Hekman (2008), articula a ideia de "neomaterialismo" ou "novos materialismos", cujo objetivo pode ser definido como "uma desconstrução da dicotomia material/discursivo que retenha ambos os elementos sem privilegiar nenhum dos dois" (Alaimo; Hekman, 2008, p. 6, tradução minha). Para esse "novo" conjunto de feministas, devemos entender de que modo a natureza age como "uma força ativa e significativa; um actante em seus próprios termos; um domínio de múltiplas culturas inter– e intra-ativas" (Alaimo; Hekman, 2008, p. 12, tradução minha).

o cultivo ou a retirada de pelos corporais: a barba confeccionada com cabelo, o chuchu ou barba de travestis, os prazeres e as violências do reconhecimento da feminilidade pautada na necessidade da depilação e a impactante revelação de Laerte ao ver-se depilada. Esses exemplos pavimentam a seção seguinte, onde dedico maior atenção a situações que ocorreram comigo e que evidenciam a importância dos pelos (ou melhor, de sua ausência) na materialização de minha feminilidade. Por fim, nas considerações finais, apresento como, através do conceito de aparato de produção corporal, os pelos corporais e sua presença ou ausência, na sua intra-ação com padrões de gênero e sexo, se tornam elementos indispensáveis para entender materialização de corpos e gêneros cis e trans.

Sobre o conceito de cisgeneridade

O percurso que segui para compreender a cisgeneridade como proponho aqui começa na forma como Paul B. Preciado (2023) apresenta os conceitos "cis" e "trans" em *Testo junkie*. Para o filósofo espanhol, cis e trans são "status de gênero biopolítico" indicando, respectivamente, "um corpo que conserva o gênero que lhe foi atribuído no nascimento" e "um corpo que se utiliza de tecnologias hormonais, cirúrgicas, prostéticas ou jurídicas para modificar essa atribuição" (Preciado, 2023, p. 122). Ainda que a expressão "conservar o gênero" possa indicar a continuidade de um dado natural, Preciado logo afirma que ambos os status de gênero são "tecnicamente produzidos", visto que "ambos dependem de métodos de reconhecimento visual, de produção performativa e de controle morfológico *comuns*" (Preciado, 2023, p. 122, grifo meu).

Preciado (2023, p. 101) conclui que "em termos ontopolíticos [...] há apenas tecnogêneros". Na era farmacopornográfica, marcada pela circulação de novos fármacos e imagens que produzem novos corpos e subjetividades, o tecnogênero ou "gênero farmacopornográfico" é um fenômeno que emerge a partir das práticas tecnossemióticas médica, biológica e política de fins de 1950, caracterizado por "ser sintético, maleável, variável, aberto à transformação e imitável, assim como possível de ser tecnicamente produzido e reproduzido", uma "paródia somática". O corpo não é aquilo que escapa ou existe paralelamente a essas práticas material-semióticas, como se fosse uma entidade natural preexistente e contida em si mesma, mas, ao contrário, ele é o artefato que emerge

da produção de moléculas e circulação de imagens que engendram diferenças de sexo, gênero e raça.

Trata-se de "dinâmicas detalhadas" da ciência, como define Barad (2007), que contribuem para evitar a cristalização do que seria cis e trans, uma vez que isso nos leva a notar como se produzem as diferenças e as substâncias, isto é, as fronteiras entre esses termos e seus eventuais emaranhamentos. Com isso, pretendo evitar um posicionamento representacionista perante a cisgeneridade, isto é, um posicionamento que evite tomar "aquilo que é representado [...] como independente de todas as práticas representativas" (Barad, 2007, p. 46, tradução minha). Nomear a cisgeneridade, portanto, não é evidenciar algo que sempre esteve lá – uma descrição fiel e imparcial do mundo (Haraway, 2023b) –, mas, ao contrário, é produzir esse algo através de "um engajamento material direto com o mundo" (Barad, 2007, p. 49, tradução minha).

Partindo desse enquadramento teórico-conceitual, proponho a cisgeneridade como um aparato material-discursivo de produção corporal (Barad, 2007; Haraway, 2023b). A compreensão de cisgeneridade aqui proposta, portanto, não diz respeito a um status natural de ser, em contraposição ao que é trans, mas a um fenômeno de intra-ação (Barad, 2007) entre aquilo que é materializado como normal e aquilo que é excluído dessa materialização. Intra-ação é um importante conceito de Barad utilizado para indicar que as entidades, como o corpo, por exemplo, não possuem características ou substâncias anteriores aos fenômenos que as produzem/definem, mas emergem simultaneamente a partir *de* e *nos* fenômenos. Nesse sentido, a cisgeneridade funciona como um aparato no qual se produz um fenômeno de distinção nas intra-ações entre pelos corporais e padrões de gênero, sexo, raça e humanidade. Consequentemente, o corpo, seja ele cis ou trans, não é uma entidade com fronteiras preestabelecidas, mas um fenômeno material-discursivo específico. Sendo assim, as diferenças entre masculino e feminino não são pressupostas, mas postas em suspenso, nos cabendo traçar determinadas práticas das quais emergem os limites de normalidade entre tais termos, uma das quais estamos investigando: a remoção dos pelos corporais. Cisgeneridade, então, é o nome que estou dando para esse atrelamento de certas partes do corpo a certos sentidos sociais, como a distribuição de pelos corporais e a masculinidade e a feminilidade.

Torna-se importante comunicar que não pretendo extinguir as distinções entre cis e trans que encontramos nas definições de cisgeneridade expostas acima (Jesus, 2012; Kaas, 2012; Rodovalho, 2017; Vergueiro, 2015). Contudo,

volto minha atenção ao caráter produtivo das fronteiras masculino/feminino e homem/mulher e a forma como tais distinções aparecem tanto em corpos cis quanto trans, isto é, na apropriação difusa de signos de feminilidade e de masculinidade, seja por pessoas cis ou trans, e a precariedade da inteligibilidade de gênero (Favero, 2019; Vieira, 2015), demonstrando como esse status de gênero não é algo que "possuímos", mas algo que emerge de determinadas materializações. No escopo deste trabalho, interessa-nos os pelos corporais e as cartografias do dimorfismo sexual.

Em *Testo junkie*, Preciado (2023, p. 109-110) chama nossa atenção frente ao "deslocamento da produção de pelos no corpo" através da mudança do fenômeno de *freak shows* da "mulher barbada" para a cliente em potencial de clínicas cosméticas por sofrer de hirsutismo.[7] A distribuição de pelos corporais não é um mero índice natural de masculinidade ou feminilidade. De forma exemplar, o diagnóstico de hirsutismo "estabelece uma correlação entre gênero, etnia e pelo" (Preciado, 2023, p. 109-110), demonstrando a produção da cisgeneridade. Isto é, os pelos corporais não são, imediatamente, significantes sexuais ou raciais, mas nas distinções de gênero, de sexo e de raça com os pelos corporais uma noção diferencial de homem/mulher e masculino/feminino é produzida, deixando de fora, e passíveis de diagnóstico, um conjunto de corpos que não se encaixam nessas fronteiras. Nessa investigação há um deslocamento interessante da dimensão das características sexuais primárias para as secundárias que, ainda que sempre importantes em processos analíticos da transgeneridade, da transexualidade e da travestilidade, acabam sendo secundarizadas quando falamos da cisgeneridade.[8] Neste trabalho, volto-me à importância de algo tão "banal" e "supérfluo", para não dizer "secundário".

---

7 Com critérios diagnósticos estabelecidos desde 1961 pelos cientistas David G. Ferriman e J. D. Gallwey (1961), o hirsutismo é "o aumento da quantidade de pelos no corpo da mulher em locais comuns ao homem", sendo seu principal sintoma "o surgimento de pelos em regiões incomuns às mulheres como queixo, buço, parte de baixo do abdômen, ao redor dos mamilos, entre as mamas, nádegas e na parte interna das coxas" (Hirsutismo, 2020).

8 Como demonstrarei a seguir, as caraterísticas sexuais secundárias são parte integrante no processo de reconhecimento (tanto clínico quanto social) do gênero das pessoas. No campo das cirurgias estéticas faciais, por exemplo, o cirurgião plástico Douglas Ousterhout, responsável pelo desenvolvimento da cirurgia de feminilização facial (CFF), afirma que "você não anda pela rua conferindo as calças de todo mundo antes de decidir de qual sexo eles são. Você olha em seus rostos" (Plemons, 2017, p. 5, tradução minha).

Nas próximas páginas, analiso um conjunto de eventos e situações relacionadas à remoção dos pelos corporais e faciais que ocorreram entre os anos de 2008 e 2018 nos quais meu corpo trans, em sua produção intra-ativa, entra em embates e negociações com a cisgeneridade. Para tanto, a cisgeneridade deve ser compreendida em sua dimensão material, especificamente em suas materializações. Ainda que me utilize de exemplos de pessoas trans, torna-se importante notar que estou pensando na cisgeneridade, isto é, na produção intra-ativa de substâncias e fronteiras de gênero e sexo: se essas substâncias e fronteiras não são naturais, mas produzidas, a remoção ou cultivo dos pelos corporais nos ajudam a entender como elas são materializadas. É nesse enquadramento que os atos de remoção capilar se tornam relevantes. Meu objetivo é demonstrar a característica plástica da materialização dos corpos e como a cisgeneridade aparece como algo contra o qual, ou em relação ao que, tive minha transição de gênero mediada. Antes, algumas questões sobre pelos corporais e pessoas trans: a escolha de discutir a materialização da cisgeneridade através dos pelos corporais não é à toa.

Pelos corporais

Ainda em *Testo junkie*, Preciado (2023, p. 347) relata a utilização de "um sistema de aprendizagem e construção de técnicas identitárias desenvolvido por micropolíticas queer e trans", a primeira das quais foi uma oficina drag king. Nela, após "conscientizar-se das ortopedias que constroem a feminilidade cotidiana [e] desidentificar-se da natureza normativa do gênero politicamente atribuído" (Preciado, 2023, p. 349), Preciado (2023, p. 350) faz sua "primeira barba". "Tal artifício", afirma Preciado, "não é [...] apenas uma máscara, um disfarce, pura exterioridade, mas *a revelação de uma possibilidade farmacopornográfica já existente em meus genes e capaz de adquirir significação cultural e política*" (Preciado, 2023, p. 350, grifo meu). Ele continua: "Não é uma invenção minha, não é um personagem teatral: ele emerge de quem sou, da forma que sempre me vi" (Preciado, 2023, p. 350-351).

É interessante notar o deslocamento do que poderia ser tomado como evidência natural de masculinidade para sua compreensão performativa e prostética (Preciado, 2022b): a masculinidade emerge a partir de diversas práticas

tecnossemióticas, entre as quais ter e fazer crescer a barba. Tais práticas, como o próprio Preciado afirmou, são produzidas e reproduzidas e, em cada (re)produção, algo (nesse caso, a masculinidade) se materializa diferencialmente. Há vários relatos da barba como símbolo de distinção social de classe, nacionalidade, gênero, sexo e raça (Herzig, 2015), inclusive utilizado por mulheres (Schiebinger, 2013). Contudo, desde o estabelecimento do dimorfismo como paradigma sexual e de gênero, as distinções entre distribuição dos pelos corporais, especialmente os faciais, têm se mostrado cada vez mais estanques, como o próprio diagnóstico de hirsutismo evidencia.

Ressoando esse tipo de consequência política da presença/ausência dos pelos corporais e faciais, Pietra Conceição Azevedo da Silva Paiva (2020, p. 47, grifo meu), em sua dissertação *"As travas de jardim são unidas": etnografia da performance identitária das travestis em contextos rurais e interioranos do sertão potiguar*, relata que "entre nós travestis [...] há uma luta constante na eliminação dos pelos, excepcionalmente do 'chuchu' (barba no pajubá),[9] por este ser um dos *símbolos fortes da masculinidade*". Ela relata que "nos momentos em que [...] acompanh[ou] [suas interlocutoras] em outras localidades, elas sempre estavam depiladas" (Paiva, 2020, p. 48), algo que se mostrou ainda mais exigente no contexto da prostituição, onde tal exigência recai igualmente sobre prostitutas cis e trans. Paiva (2020, p. 51-52) conclui que, no contexto de sua pesquisa, não há necessariamente "o reforçamento dos símbolos da feminilidade padrão/hegemônica e ocultamento dos símbolos referidos à masculinidade", como é o caso da remoção e da presença dos pelos corporais, respectivamente. Contudo, é interessante pensar a forma como a experiência de gênero de suas interlocutoras também é mediada por padrões de gênero e sexo materializados através dos pelos corporais – sempre relativamente, visto que, em determinados momentos, a presença do chuchu "não [provoca] riscos a elas de terem suas travestilidades [isto é, suas identidades femininas] 'deslegitimadas'" (Paiva, 2020, p. 48).

Também pensando na produção hegemônica de feminilidade e masculinidade, em um artigo intitulado "Não fossem seus pêlos vários [de linhas imaginárias,

9 De acordo com Paiva (2020, p. 31), "pajubá ou 'bajubá' é um conjunto de palavras e expressões utilizadas entre a população LGBTI, e principalmente entre as travestis. Uma espécie de dialeto, de linguagem popular. O dialeto pajubá foi primeiramente utilizado em terreiros de religiões afro-brasileiras, como candomblé e umbanda, e depois apropriado e reinventado pelas travestis".

metáforas e provocações trans]", Amara Rodovalho (2016, p. 29) rememora a primeira vez que viu no espelho sua imagem feminina e menciona, entre outros fatores, a importância da ausência dos pelos corporais nesse momento:

> [O] gozo que vivi ao ver no espelho, pela primeira vez, o meu corpo sem pêlos (e isso, por si só, já de alguma maneira denotava feminilidade, como se, na nossa cultura, mulheres não tivessem ou não devessem ter pêlos, como se o fato duma pessoa não ter pêlos já ameaçasse colocá-la nessa categoria).

O comentário de Rodovalho reflete uma preocupação eminentemente feminista: "O padrão de feminilidade imposto a toda figura que queira ser reconhecida enquanto 'feminina', enquanto 'mulher', é um padrão que a violenta" (Rodovalho, 2016, p. 30). A ausência pressuposta ou demandada de pelos corporais refere-se ao esforço em manter o controle sobre os corpos de mulheres (Herzig, 2015), motivando, por exemplo, a criação, em contexto nacional, da feminista de "sovaco cabeludo", uma figura de ameaça à cultura hegemônica de feminilidade e masculinidade.[10]

A remoção de pelos corporais, contudo, não representa somente isso. Em um quadrinho de Hugo/Muriel, vemos a personagem criada por Laerte resolver uma necessidade de "sobrevivência básica", a vestimenta, e, posteriormente, lidar com a "providência sem a qual a vida é impossível", a depilação. Em entrevista a Vi Grunvald (2016, p. 259), Laerte comenta que "[...] depilar-[se] inteiramente foi talvez mais revelador do que vestir-[se] com roupa feminina [...] [e se] ver [...] sem pelos [...] desvestida da roupa masculina – a última roupa! – teve uma importância tão grande como vestir a roupa toda feminina".

Nos trechos acima, vemos questões ético-ontoepistêmicas (Barad, 2007) nos mais diversos processos de materialização de experiências de sexo/gênero em intra-ação com os pelos corporais. Os pelos, seja em sua presença ou ausência, no seu cultivo ou em sua remoção, são daqueles "agenciamentos maquínicos" que "eclips[am] [...] isso que [chamamos] de fenótipo feminino [ou masculino] e permite[m] o despertar de outra genealogia" (Preciado, 2022a, p. 36). Ao falar sobre cisgeneridade me atentando às corporeidades trans, meu objetivo

10 Em matéria do *G1* (Souza, 2016), é possível vislumbrar a questão dos pelos corporais em relação ao feminismo e suas consequências políticas.

é simultaneamente deslocar o primado cisgênero de tais práticas, desnaturalizando-as, e alocar a experiência trans dentro dessas mesmas práticas, demonstrando os "métodos de reconhecimento visual, de produção performativa e de controle morfológico *comuns*" dos quais nos fala Preciado (2023, p. 122, grifo meu). A seguir, investigo de forma mais detalhada as dinâmicas de materialização dos pelos corporais a partir de notas autoetnográficas sobre eventos que ocorreram entre 2008 e 2018.

Notas autoetnográficas sobre remoção de pelos ou materializações cis/trans do corpo

Com a finalidade de relacionar o tema deste artigo com minha própria experiência, decidi produzir um exercício autoetnográfico no intuito de elaborar uma relação teórico-prática, além de material-discursiva, de como as fronteiras e as substâncias da cisgeneridade se emaranham na vida de uma pessoa trans. A prática autoetnográfica, "altamente corporificada, reflexiva e emotiva", visa produzir uma reflexão sobre a experiência de quem escreve para, com ela ou a partir dela, refletir sobre questões mais amplas do contexto no qual o etnógrafo se encontra (Gama, 2020, p. 190-191). Para Vergueiro (2015, p. 11), a decisão de produzir uma dissertação autoetnográfica sobre sua posicionalidade dentro dos cistemas acadêmicos, médicos e jurídicos contribuiu para o

> [reconhecimento das] fronteiras que [lhe] atravessam enquanto pesquisadora e enquanto mulher trans [...] fronteiras que tantas vezes não são devidamente problematizadas em ativismos e academias, fazendo destes movimentos císmicos uma ficção política e epistemológica que [lhe] permite pensar [suas] insubmissões e alinhamentos, interseccionalmente situades, a cistemas da maneira mais crítica e efetiva possível.

Levando isso em conta, elaborei o exercício autoetnográfico que se segue com a finalidade de relacionar um conjunto de experiências pessoais e questões socioculturais de maior abrangência. Uma vez que os pelos corporais e padrões de sexo e gênero intra-agem, se constituindo mutualmente, o relato autoetnográfico abaixo se atenta às minhas experiências em diversos espaços, clínicos ou

não, onde essa intra-ação resulta na fabricação do fenômeno material-discursivo de minha feminilidade e mulheridade trans. Tal mulheridade depende de noções social e historicamente localizadas (o que é uma mulher, afinal?) assim como dos pelos corporais sobre os quais discorro a seguir.

Em 2015, eu havia ajuizado o direito de retificar o prenome e sexo em minha documentação. Até março de 2018, era necessário pleitear judicialmente a retificação de prenome e sexo no registro civil, apresentando, junto à demanda, laudos psicológicos, psiquiátricos e endocrinológicos e certidões negativas judiciais e fiscais. Porque a retificação estava atrelada à demanda pela redesignação sexual, foi necessário constar um laudo psicológico me diagnosticando com *transexualismo*, à época alocado sob o código F64.0 da 10ª edição da *Classificação estatística internacional de doenças e problemas relacionados com a saúde* (CID-10) [11] Com isso em mente, eu frequentava consultas psicológicas que aconteciam em intervalos de 15 e 30 dias. Apesar de ter dado entrada no processo judicial na cidade do interior do sul do Brasil onde morava, em 2016 eu havia me mudado para o interior de outro estado por conta dos estudos e utilizava os serviços psicológicos do Sistema Único de Saúde (SUS).

Do momento em que iniciei as consultas até o momento que obtive o laudo, permaneci com o mesmo profissional. Ele não tinha, necessariamente, o interesse em me patologizar. Na realidade, além de questões básicas sobre a transição – porque ainda assim ele precisava se certificar de que aquela pessoa em seu consultório era uma mulher transexual *verdadeira*, isto é, aquela que manifesta "desconforto com o sexo anatômico natural; desejo expresso de eliminar os genitais, perder as características primárias e secundárias do próprio sexo e ganhar

11 Desde a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) n° 4275, de 2018, o processo de retificação passou a ser completamente administrativo e desassociado da demanda pelos "procedimentos cirúrgicos para a afirmação de gênero". De acordo com Melissa Barbieri de Oliveira (2017, p. 275, 282-283), a ADI nº 4275 foi "a primeira ação judicial em relação à população trans perante o STF" e "pleiteia o reconhecimento do direito de transexuais alterarem seu prenome e sexo jurídico no registro civil, independentemente de cirurgia de transgenitalização", "que, [ao ser julgada procedente [...] [passaria] a ter força de lei e [...] obedecida no país inteiro". Após o julgamento da ADI, foi publicado o Provimento nº 73 de 28 de junho de 2018 orientando os cartórios sobre o procedimento da retificação de nome administrativa. Depois, foi publicado o Provimento nº 149 de 30 de agosto de 2023, que dispõe no primeiro parágrafo do artigo 518, que "o atendimento do pedido apresentado ao registrador independe de prévia autorização judicial ou da comprovação de realização de cirurgia de redesignação sexual e/ou tratamento hormonal ou patologizante, assim como de apresentação de laudo médico ou psicológico".

as do sexo oposto; permanência desses distúrbios de forma contínua e consistente por, no mínimo, dois anos; ausência de outros transtornos mentais"[12] (Oliveira, 2017) – conversávamos abertamente sobre os problemas e os limites da patologização das identidades e dos corpos trans, de agenciamentos não cis, por assim dizer, assim como os limites em associar uma transição de gênero a certas modificações corporais, como as "cirurgias de afirmação de gênero", isto é, procedimentos como neovulvovaginoplastia, mamoplastia de aumento, mamoplastia bilateral, entre outras descritas na Resolução 2.265/2019 do CFM (Conselho Federal de Medicina, 2020).

No entanto, em uma de nossas consultas, ele questionou por que havia mais pelos nos meus braços comparado ao início de nosso contato. Lembro-me da estranheza que senti naquele momento. Minha única reação foi dizer que não havia diferença alguma, além de comentar quão transfóbico era seu comentário. Talvez o caráter estranho do questionamento seja devido ao fato de eu nunca ter removido os pelos dos meus braços, muito menos tentando diminuir sua visibilidade de outra maneira, descolorindo-os, por exemplo. Como ficará evidente através deste breve relato, a presença dos pelos corporais sempre foi uma questão importante para mim, e o rumo que a conversa tomou realmente me tocou.

Lembro-me de afirmar, alguns meses antes frente à psicóloga da Comarca do Juizado, que uma mulher (cisgênera) não seria menos mulher por ter pelos corporais – em meados da década de 2010, estava em alta o debate quanto à recusa de se depilar de algumas feministas. No entanto, os meus pelos, diferentemente, eram tidos como "de homem", isto é, masculinos em sua quantidade e distribuição, textura, pigmentação e densidade.[13] É interessante lembrar disso

12 A categoria "transexual verdadeiro" é, de acordo com Oliveira (2017, p. 33-34), "utilizada, na medicina, [e referenciada por autores(as) do direito], para diferenciar a pessoa que quer se submeter à cirurgia daquela que não pretende realizá-la". Até 2019 a resolução sobre a "cirurgia de transgenitalismo" ainda vigente era a 1.955/2010 (Conselho Federal de Medicina, 2010). Como efeito das demandas por despatologização e desassociação das cirurgias, na atual Resolução nº 2.265 de 20 de setembro de 2019 houve a mudança da noção de "transexualidade verdadeira" por "transgeneridade" e "incongruência de gênero" e é definida, no primeiro artigo, da seguinte forma: "Compreende-se por transgênero ou incongruência de gênero a não paridade entre a identidade de gênero e o sexo ao nascimento, incluindo-se neste grupo transexuais, travestis e outras expressões identitárias relacionadas à diversidade de gênero" (Conselho Federal de Medicina, 2020, p. 96).

13 Tais características (quantidade, distribuição, textura e pigmentação) são destacadas pelos médicos e antropólogos envolvidos no desenvolvimento dos critérios diagnósticos de hirsutismo, como descrito e analisado em Braz (2024).

pois hoje, após várias sessões de depilação a laser e com a conspicuidade dos pelos consideravelmente menor, ainda me sinto estranha de deixá-los visíveis, apesar de que dificilmente seriam classificados como masculinos.

Desde as primeiras clínicas de gênero que surgiram no contexto norte-americano, a transição de gênero de mulheres trans é feita com base no consumo de substâncias voltadas à diminuição da testosterona e à reposição hormonal à base de estrogênio. Isto é, além de lançar mão de elementos visuais (pornográficos), uma transição de gênero é pautada também em transformações moleculares (farmacêutica), uma experiência tecnossemiótica farmacopornográfica (Preciado, 2023). À época do questionamento do psicólogo, por exemplo, eu havia mudado minha dieta hormonal de 50 mg de espironolactona (Aldactone®), 2 mg de finasterida (Propécia®) e 2 mg de Natifa® para apenas 2 mg de finasterida e os adesivos semanais de Evra® no lugar dos comprimidos de Natifa®.

A Propécia® de 1 mg é um medicamento utilizado no tratamento de calvície de padrão masculino ou alopecia androgênica "[reduzindo] especificamente os níveis de diidrotestosterona (DHT), a causa principal de queda de cabelo de padrão masculino" (Propécia, 2021). Por outro lado, a versão de 5 mg (Proscar®) é utilizada no tratamento de hiperplasia prostática benigna (HPB). Nessa versão ela se torna "um inibidor da 5-alfa-redutase [causando] regressão da hipertrofia [...] da próstata", por sua vez, "uma glândula que existe *somente* no homem [e cuja] principal função é produzir fluído para o sêmen (líquido que transporta o esperma)" (Proscar, [202?], grifo meu).[14]

As bulas nos alertam que o uso ou a manipulação dos comprimidos triturados ou quebrados por mulheres (cisgêneras), especialmente mulheres "que possam ficar grávidas durante o tratamento", é contraindicado, pois o "uso oral ou através da pele por mulheres grávidas de um feto do sexo masculino, [...] poderá [fazer com que ele nasça] com anormalidades nos órgãos sexuais" (Propécia, 2021).

14 Durante a pesquisa sobre a finasterida, encontrei duas bulas para a versão de 5 mg, uma assinada pela mesma farmacêutica responsável pela versão de 1 mg, Drª Telma Elaine Spina (CRF-SP 22.234) (Proscar, 2022), e outra assinada por outro farmacêutico responsável, Dr. Ronoel Caza de Dio (CRF-SP 19.710) (Proscar, [202?]). Apesar de algumas diferenças estruturais do documento, ambas afirmam que tanto a hiperplasia prostática benigna quanto a próstata são "somente" ou "apenas" encontradas em homens (cisgêneros) (Propécia, 2021; Proscar, 2022).

Entre os efeitos adversos – estes levando em conta o corpo masculino ou o que podemos chamar de um corpo de homem cisgênero –, entre 1% e 10% dos pacientes que utilizam a finasterida "pode sentir menos desejo de manter relações sexuais e/ou dificuldade na obtenção de uma ereção" e entre 0,1% e 1% "pode ter uma redução na quantidade de sêmen liberada durante a relação sexual" (Propécia, 2021). A bula afirma que "estes efeitos adversos desapareceram em homens que pararam de tomar finasterida e em muitos homens que continuaram o tratamento" (Propécia, 2021). No entanto, problemas de ejaculação, dificuldade de ter e manter a ereção e diminuição do desejo sexual, sem contar a sensibilidade e o aumento da mama, elementos que aparecem na bula como "reações incomuns" (Propécia, 2021), permanecem após descontinuação do tratamento.

Em linhas gerais, podemos dizer que um dos efeitos que este medicamento causa em pessoas cujo corpo fora designado do sexo masculino no nascimento, e o motivo pelo qual algumas mulheres trans e travestis o usam, é, de acordo com os termos biomédicos, a "infertilidade masculina" (Propécia, 2021). Posto de outra forma, se trata do que vim a conhecer e como nomeei o que estava fazendo comigo mesma: "castração química". É possível nomear tal ato de uma forma menos negativa, pensando-a como "um agenciamento maquínico com o hormônio" (Preciado, 2022a, p. 36). Em outras palavras, trata-se do consumo de certas substâncias (como a finasterida, mas também a espironolactona e o acetato de ciproterona [Androcur®]) visando a diminuição de produção e de circulação de testosterona pelo organismo, que será posteriormente substituída pelo consumo de estrogênio e estradiol. Tais efeitos se tornam visíveis, por exemplo, através de mudanças na textura, distribuição e quantidade de pelos corporais.

Me questiono se um dos efeitos da finasterida não é o aumento generalizado dos pelos corporais, e não só dos cabelos, ainda que não tenha encontrado nenhuma evidência que afirme tal possibilidade. Confesso que, apesar da atenção que dedicava ao cuidado e remoção dos pelos corporais, nunca notei eles aumentarem, escurecerem ou engrossarem a partir do momento que comecei a utilizá-la para a manutenção de minha transição de gênero. Os blogs que eu lia e os *vlogs* a que eu assistia com o intuito de aprender sobre transição e reposição hormonal não prometiam uma mudança radical quanto à constituição física (estrutura óssea), mas uma diminuição considerável na conspicuidade

dos pelos sempre estava no horizonte de possibilidades ao se inibir a produção de testosterona ou "o hormônio masculino".[15]

Hoje em dia, o questionamento desse psicólogo me faz entender de maneira bastante explícita a ideia de Karen Barad (2007, p. 139), para quem conceitos não são meras palavras, mas fenômenos físicos. A mulheridade que almejava ao envolver-me com tal profissional da psicologia e o diagnóstico, mas também com os profissionais da Justiça pública ao buscar a retificação de prenome e sexo nos documentos, estava emaranhada a certos padrões de feminilidade, sendo um deles a ausência de pelos corporais. Imagino, então, que as sessões de depilação por luz pulsada que fiz no rosto entre os anos de 2014 e 2015 contribuíram com a imagem feminina demandada pela lógica que organizava as decisões sobre nome social e retificação de prenome e sexo no Brasil, especificamente em uma cidade no interior de um estado do Sul, o que possibilitou meus documentos novos. Isto é, a demanda jurídica por uma "verdade interna", por sua vez atestada pelo laudo psicológico, estava atrelada a uma expectativa visual de feminilidade: o externo e o interno deviam coincidir, ou, na realidade, intra-agir na produção de tal fenômeno. Assim como os fatos científicos não são descobertos, mas produzidos (M'charek, 2013, p. 423), vemos a produção de evidências para a constatação da interioridade de gênero de uma pessoa trans através da produção de laudos e evidências materiais de tal gênero. Nesse sentido, o gênero de uma pessoa (essa ficção) e seu sexo (sua materialidade) são produzidos da mesma "coisa" (M'charek, 2013, p. 423).

Não à toa, uma das minhas primeiras atitudes poucos meses após iniciar o consumo de bloqueadores e repositores hormonais foi encontrar uma solução para os pelos faciais. Eu particularmente nunca tive uma quantidade exorbitante de pelos, mas tinha o suficiente para me incomodar ao ponto de querer tirá-los desde muito cedo. No entanto, os únicos que pude tirar sob supervisão

15 Ainda que não concorde que a testosterona seja o "hormônio masculino" ou o estrogênio o "hormônio feminino" por excelência, utilizo essa expressão por levar em conta o papel que os hormônios e a dieta hormonal assume no contexto do atendimento clínico trans. Nos estudos feministas da ciência, já há estudos sobre a compreensão química da masculinidade e da feminilidade (Roberts, 2007) ou como eles são produzidos como um par heteronormativo (Jordan-Young; Karkazis, 2019). Atento-me à forma como os hormônios sexuais se tornam ficções somáticas, isto é, "termos sem conteúdo empírico para além das tecnologias que os produzem" (Preciado, 2023, p. 97). Agradeço à Camila Silveira Cavalheiro pelas recomendações e conversas sobre a literatura hormonal.

paterna e materna foram os do rosto. Em 2006, após o divórcio de meus pais, durante um final de semana em sua casa, fui encorajada por meu pai a usar, pela primeira vez, uma lâmina de barbear. Ao voltar para casa e contar para minha mãe, ela comentou que não era necessário (por causa da pouca quantidade de pelos faciais) e que isso resultaria no aumento da quantidade e espessura a partir de então. Hoje em dia acredito que a sugestão de meu pai de remover os pelos faciais com uma gilete tinha o mesmo embasamento que o receio da minha mãe: o aumento do pelo através do uso da navalha. Pelos corporais, especialmente os faciais, acabam sendo signos de sexo e de gênero, além de raça de humanidade, isto é, eles materializam, de fato, fronteiras inscritas no regime do dimorfismo sexual que produzem a cisgeneridade (Braz, 2024). Durante toda minha vida, não me recordo de ter deixado, conscientemente, os pelos faciais crescerem, com o intuito de formar um bigode ou uma barba. Eles estavam lá, mas eu não estava em paz com eles.

Eis que em 2014, alguns meses após meu primeiro consumo de bloqueadores e repositores hormonais, comprei um pacote de dez sessões de fotodepilação à base de luz pulsada intensa (IPL) para o rosto inteiro, ou seja, em cima e embaixo dos lábios, na mandíbula, no pescoço e no queixo. Anteriormente à sessão, eu devia utilizar uma lâmina de barbear com o intuito de deixar, ao mesmo tempo, o pelo visível e o mais rente à pele possível, pois "através de um feixe de luz, a energia é atraída e captada pela melanina, pigmento presente na haste do pelo e responsável pela sua coloração, [o que] destrói ou retarda a capacidade do folículo piloso produzir um novo pelo".[16] No site, o serviço é subdividido entre feminino e masculino, o que implica a seleção de áreas distintas a serem depiladas – uma prática indispensável à materialização cis/trans dos corpos.

De acordo com as definições, as áreas femininas são o buço, a nuca, o pescoço, o peito, as axilas, o braço e o antebraço, o abdômen, as mãos, a lombar, as pernas, a linha alba (barriga), a virilha e a região perianal. As áreas masculinas são a barba, o ombro, o pescoço, as axilas, o braço e o antebraço, o abdômen, as mãos, a lombar, as pernas, as costas e o tórax. Essencialmente, mulheres têm buço e homens têm barba, uma crença que não é injustificada: entre os artigos que definem o que é uma mulher hirsuta ou pilosa demais, é bastante comum

16 As informações sobre a utilização de IPL como forma de depilação de longo prazo foram retiradas do site da empresa da qual comprei o pacote em 2014 (ver Depilação [...], 2024).

a afirmação de que os corpos de mulheres são, ou melhor, deveriam ser completamente glabros, isto é, lisos ou cobertos somente de uma fina penugem (Braz, 2024, p. 59-108). É interessante notar ainda a diferença de nome entre o "peito" feminino e o "tórax" masculino. Entre os artigos que embasaram a discussão sobre hirsutismo, a distribuição de pelos corporais na região torácica também é uma evidência de diferença sexual que, em alguns casos, pode ser utilizada para a constatação da condição de anormalidade, pois essa é uma área em que mulheres *sempre, já e simplesmente* não têm pelos (Braz, 2024). Vemos que o diagnóstico de hirsutismo e as franquias de depilação produzem ativamente a diferença sexual, de gênero e racial a partir da cartografia capilar diferencial.

Apesar de uma similaridade entre a maioria dos locais — o que pode nos levar a questionar o motivo de uma distinção de sexo/gênero na oferta do serviço de depilação —, a linha alba, a virilha e a região perianal são áreas que aparecem somente como opção feminina. Para além de pensar quais as possíveis razões para essa distinção, lembro-me que os pelos dessas regiões são aqueles denominados como "pelos hormonais", isto é, seu aparecimento e crescimento dependem dos hormônios sexuais. Não obstante, os pelos terminais dessas regiões e os axilares são os únicos que devem ser encontrados em mulheres, enquanto o crescimento normal dos pelos no restante do corpo seria só o de uma penugem (Braz, 2024). É interessante notar como a prática da medição adotada pelos médicos e antropólogos do hirsutismo é atualizada nos serviços de depilação, articulando quase todas as mesmas áreas corporais.

Aparentemente, a cartografia do dimorfismo sexual a partir dos pelos, isto é, a materialização do corpo nos pelos corporais, depende de um conjunto de agentes e espaços bastante difuso. Se fizéssemos um exercício genealógico sobre a remoção capilar, com certeza encontraríamos diversas continuidades e descontinuidades, entre as quais estão o esforço médico em criar critérios diagnósticos baseados no crescimento e distribuição dos pelos e a presença de elementos humanos e não humanos nesse processo, as tecnologias elétricas de remoção de pelos corporais (Herzig, 2015; Van Oost, 2005), além da popularização de serviços de depilação a partir do aumento de franquias voltadas a esses serviços e a diminuição do preço cobrado por elas.

Paralelamente a essas mudanças na distribuição e acesso de franquias de depilação a laser, outras mudanças vêm ocorrendo. O espaço onde atualmente faço a depilação, por exemplo, afirma ser "a primeira Rede de Depilação a Laser

no Brasil sem distinção de gênero".[17] Em 2018, durante uma sessão de depilação das pernas, questionei sobre o preço que pagaria pela depilação da virilha, pois estava interessada em saber como meu corpo seria enquadrado naquele espaço. Me informaram que, há algum tempo, os preços dos pacotes de depilação haviam sido igualados, tornando o lugar um espaço "unissex", não mais diferenciado por gênero ou sexo. Contudo, uns meses depois, na minha primeira sessão de depilação da virilha, ao exteriorizar o sentimento de constrangimento e desconforto que estava sentido naquele momento, recebi o comentário de que, para a depiladora, aquilo era normal, uma vez que, em suas palavras, "frequentemente depilavam homens". É interessante pensar a produção diferencial de sexo e gênero tanto da franquia quanto das trabalhadoras do espaço.

Para além ou aquém disso, eu considerava os pelos corporais um incômodo desde muito tempo. Tendo crescido em uma casa com duas mulheres cisgêneras, minha mãe e minha irmã mais velha, a prática de rotinas de cuidados e de beleza sempre estiveram presentes. Em 2008, minha mãe, na época com 48 anos de idade, não tinha um trabalho formal. No entanto, ela trabalhava como revendedora de produtos cosméticos, joias e lingerie, saindo de casa diariamente à procura de possíveis clientes. Talvez como resultado de seu trabalho, ela possuía uma grande quantidade de produtos para a pele, roupas de baixo e acessórios das mais variadas cores. Ela sempre incorporou um tipo de mulher cisgênera branca da classe trabalhadora, desempregada e conservadora: cuidava de si mesma e da casa detalhada e cuidadosamente.

Um desses cuidados envolvia os poucos pelos que se via em seu corpo. Desde que consigo me lembrar, ela nunca exibiu uma quantidade grande de pelos corporais, mas isso nunca a impediu de receber visitas cotidianas de especialistas de beleza – elas também, geralmente, exercendo trabalho informal como modo de equilibrar o orçamento. Há pouco mais de 20 anos, morávamos em uma cidade no interior do Centro-Oeste, e lá, uma de suas melhores amigas era quem fazia sua depilação. O serviço dessa mulher era a domicílio, isto é, ela ia até a residência das clientes com seus equipamentos e performava os serviços que oferecia. Depilação com cera nas pernas e virilhas e a retirada da sobrancelha com pinças eram os serviços que minha mãe requisitava.

17 Essas e outras informações sobre a franquia que utilize podem ser encontradas no site da empresa (Quem [...], 2024).

Há 16 anos, com 14 anos de idade, eu já havia demonstrado alguns sinais do que podemos chamar, emprestado da taxonomia tecnocientífica biomédica e psicológica de finais do século XX, de disforia ou incongruência de gênero (Preciado, 2023). A desidentificação com o gênero que me fora designado no nascimento e a identificação com o gênero oposto era evidente. Os pelos corporais e o cabelo eram partes essenciais dessa disforia, assim como o é para muitas pessoas trans – e para quem, cis ou trans, pelos e cabelos não são importantes para a constituição de seu gênero?[18] Uma vez que os pelos e o cabelo funcionam como tecnologias de gênero (Preciado, 2023), é comum – para não dizer prescritivo e necessário para o reconhecimento médico-legal-social – que mulheres trans queiram deixar seus cabelos crescerem simultaneamente à vontade de remover todo e qualquer pelo corporal, exceto as sobrancelhas, que serão, por sua vez, moldadas ao seu rosto em um estilo *naturalmente* feminino,[19] e os cílios. Homens trans, por outro lado, deveriam querer cabelos curtos ao passo que deixam os pelos do restante do corpo crescerem, devido à sua masculinidade. Afinal de contas, o gênero de uma pessoa cis ou trans e, ainda mais importante, seu reconhecimento (objetiva e subjetivamente, externa e internamente) é uma questão cabeluda.

A questão foi, e ainda é, tão cabeluda que, nessa época, buscava, sem nunca obter sucesso, estabelecer algumas estratégias para conseguir autorização de meus pais – principalmente de meu pai – para deixar meu cabelo crescer e remover os pelos da perna. Como estratégia, assinalava, geralmente nos domingos à tarde, como os jogadores profissionais de futebol que corriam na nossa televisão não tinham pelos nas pernas e como alguns tinham cabelos compridos. Nunca tive certeza se foi essa a causa, mas a questão se tornou tão insuportável para meu pai que, por volta dessa mesma época, ele me obrigou a cortar o cabelo

18 Tenho em mente, obviamente, o papel que o salão de beleza e as clínicas estéticas têm na experiência de vida de mulheres cis ou trans, mas não deixo de lado o aumento perceptivo de barbeiros e barbearias que têm contribuído na experiência de gênero, sexo e sexualidade de homens cis ou trans.

19 Um tópico interessante quanto aos pelos faciais, especificamente à sobrancelha, é a afirmação feita por esteticistas profissionais que o objetivo é intensificar a feminilidade do olhar das clientes mantendo a naturalidade do formato da sobrancelha. Quando perguntei a uma dessas profissionais como ela sabia quando parar de tirar os pelos, ela simplesmente disse que segue o formato da sobrancelha, buscando corrigir qualquer assimetria presente.

que estava, em sua opinião, comprido demais. Foi a única vez que chorei em uma cadeira de salão de beleza ou clínica estética, apesar das dores físicas que viria sentir nas sessões de depilação mais tarde. Em 2008, ao fim e ao cabo, dois anos após o divórcio de meus pais, pude fazer, pela primeira vez, sob escrutínio de minha mãe, minha sobrancelha: nenhum pelo a mais deveria ser retirado, acabando por deixar minha sobrancelha feminina. Fui atendida pela mesma profissional que, desde 2002, cuidava dos pelos de minha mãe.

Foi só apenas dois anos depois que tive coragem de tirar completamente os pelos das pernas com o auxílio de uma profissional. Em 2010, eu tinha um grupo de amigos, em sua maioria adolescentes cisgêneros gays e lésbicas, com quem pude fabular, pela primeira vez de forma coletiva, certas estórias com/como Emília. Foi através das conversas com esses amigos que pude falar sobre sensações disfóricas e os desejos de transição que almejava e, pela primeira vez, me vestir e sair em público com roupas femininas. Compartilhar não era, necessariamente, uma maneira de "lidar com o problema", especialmente porque uma transição de gênero não acontece pura e simplesmente em suas conjecturas. Ao contrário, como dito anteriormente, "fazer uma transição de gênero é inventar um agenciamento maquínico com o hormônio ou com algum outro código vivo" (Preciado, 2022a, p. 36), isto é, é um processo de negociações com e através de tecnologias de gênero, entre elas burocráticas e estéticas. De fato, trata-se de uma fabulação especulativa, a junção de elementos material-semióticos cujos resultados e efeitos não podem ser distintamente vislumbrados ou antecipados: trata-se de seguir com o problema (Haraway, 2023a). Foi dentro desse contexto, portanto, que agendei minha primeira depilação das pernas com cera, por volta de quatro anos antes de me apresentar publicamente como Emília.

Considerações finais

Para a escrita deste artigo, escolhi pensar a materialização da cisgeneridade a partir de um exercício autoetnográfico. Os eventos descritos ocorreram em diferentes momentos de minha vida, desde momentos nos quais minha corporeidade trans ainda não existia, passando pela negociação com as instituições médicas e jurídicas pelo direito à retificação de nome e indo até a utilização de serviços utilizados, em grande maioria, por mulheres. Tal exercício contribuiu

na elaboração de uma experiência pessoal que, ainda que não seja individual, com certeza pode ser singularizada para pensar e lançar luz em experiências similares compartilhadas com outras pessoas que também sejam trans ou precisem lidar com a presença dos pelos corporais para o reconhecimento de seu gênero e sexo.

Ainda que tome como base um conjunto de situações que ocorreram durante os anos de 2008 e 2018 e leve em conta o papel dos pelos corporais na materialização dos corpos de outras pessoas trans, penso na materialização cis/trans do corpo. Ao fazê-lo, se torna possível pensar a cisgeneridade como um elemento produtivo nas experiências corpóreas de pessoas cis e trans, o que chamei de aparato material-discursivo de produção corporal. Tal movimento busca desnaturalizar seus preceitos normativos, especialmente aqueles que associam a cisgeneridade a uma forma de experiência de gênero "natural" ou "verdadeira" em contraposição às experiências de gênero de pessoas trans.

Na escrita deste artigo, busquei demonstrar, através da atenção aos pelos corporais, como a associação de certas características físicas a padrões de gênero masculino e feminino não é algo natural, mas um fenômeno detalhada e ferrenhamente produzido. Afirmei que de dinâmicas e práticas científicas detalhadas emergem fronteiras de sexo e gênero. Nesse movimento, a cisgeneridade funcionou como uma ferramenta para nomear tais fenômenos de materialização. Matéria não é um elemento passivo, algo que existe independentemente de sua materialização em arranjos material-discursivos; ela é, na realidade, um movimento sempre iterativo e infinito que, assim como a construção da cisgeneridade através de sua nomeação, não encerra os processos que a constroem. Ao contrário, ela nos convida a investigar os pormenores dessa construção.

Talvez menos uma tentativa de desfazer-me de uma cisgeneridade substancial e monolítica, meu objetivo foi questionar e investigar o processo no qual ela é feita e performada, isto é, trazida à existência e posta em funcionamento e, eventualmente, refletida – demandada, talvez – no meu corpo enquanto uma mulher trans. A travestilidade ou a demarcação de uma mulheridade como trans é tanto uma inflexão da mulheridade quanto aquela demarcada como cis. Isso valeria para as inflexões cis e trans da masculinidade ou as diversas possibilidades não binárias e as complexidades em nomeá-las. Além do mais, todas essas inflexões não são performadas somente em atos discursivos, mas,

essencialmente, na inextricabilidade dos discursos e das matérias, das palavras e dos corpos.

Dito isso, espero ter articulado minha apropriação do conceito de cisgeneridade, mediado pelo arcabouço teórico-conceitual dos estudos feministas da ciência, de forma a demonstrar como o conceito desempenha uma função produtiva nas materializações dos mais diversos corpos. Se, por um lado, devemos nos atentar às cisgeneridade precárias, sobre as quais recai um sem-número de práticas violentas, acredito haver ainda elementos da produção de corpos cis e trans que podem ser mobilizados para analisar criticamente a materialização de fronteiras de gênero e de sexo. Tais fronteiras são tidas como substanciais e estanques. Contudo, ao analisarmos suas materializações, percebemos como são sempre contextuais e relativas.

Referências

ALAIMO, S.; HEKMAN, S. *Material feminisms*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.

BARAD, K. *Meeting the universe halfway*: quantum physics and the entanglement of matter and meaning. Durham: Duke University Press, 2007.

BRAZ, E. *Hair is everything*: materializando a cisgeneridade a partir dos pelos corporais. 2024. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2024.

BULGARELLI, L. *[ALERTA TEXTÃO]*: estratégias de engajamento do movimento LGBT de São Paulo em espaços de interação on-line e off-line (2015-2016). 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

CARVALHO, M. F. *"Muito prazer, eu existo!"*: visibilidade e reconhecimento no ativismo de pessoas Trans no Brasil. 2015. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

CAVALCANTI, C.; BARBOSA, R.; BICALHO, P. Os tentáculos da tarântula: abjeção e necropolítica em operações policiais a travestis no Brasil pós-redemocratização. *Psicologia: Ciência e Profissão*, [*s. l.*], v. 38, p. 175-191, 2018.

COACCI, T. *Conhecimento precário e conhecimento contra-público*: a coprodução dos conhecimentos e dos movimentos sociais de pessoas trans no Brasil. 2018. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. Resolução nº 1.955, de 12 de agosto de 2010. Dispõe sobre a cirurgia de transgenitalismo e revoga a Resolução CFM nº 1.652/02. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, ano 147, n. 170, p. 109-110, 3 set. 2010.

CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. Resolução nº 2.265, de 20 de setembro de 2019. Dispõe sobre o cuidado específico à pessoa com incongruência de gênero ou transgênero e revoga a Resolução CFM nº 1.955/2010. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, ano 158, n. 6, p. 96-97, 9 jan. 2020.

DEPILAÇÃO por luz pulsada. *D'pil*, [*s. l.*], 2024. Disponível em: https://dpilbrasil.com.br/tratamentos/ipl/depilacao/. Acesso em: 15 jan. 2024.

FAVERO, S. Cisgeneridades precárias: raça, gênero e sexualidade na contramão da política do relato. *Bagoas*, [*s. l.*], n. 13, v. 20, p. 169-197, 2019.

FERRIMAN, D. G.; GALLWEY, J. D. Clinical assessment of body hair growth in women. *Journal of Clinical Endocrinology and Metabolism*, [*s. l.*], v. 21, n. 11, p. 1440-1447, 1961.

GAMA, F. A autoetnografia como método criativo: experimentações com a esclerose múltipla. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 45, n. 2, p. 188-208, maio/ago. 2020.

GRUNVALD, V. *Existências, insistências e travessias*: sobre algumas políticas e poéticas de travestimento. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

HARAWAY, D. Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, [*s. l.*], v. 14, n. 3, p. 575-599, 1988.

HARAWAY, D. *Ficar com o problema*: fazer parentes no Chthuluceno. São Paulo: n-1 edições, 2023a.

HARAWAY, D. *A reinvenção da natureza*: símios, ciborgues e mulheres. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2023b.

HERZIG, R. M. *Plucked*: a history of hair removal. New York: New York University Press, 2015.

HINING, A. P. S.; TONELI, M. J. F. Cisgeneridade: um operador analítico no transfeminismo brasileiro. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 31, n. 1, e83266, 2023.

HIRSUTISMO. *Biblioteca Virtual em Saúde*, [*s. l.*], dez. 2020. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/hirsutismo/. Acesso em: 9 dez. 2024.

IAZZETTI, B. D. *Existe "universidade" em pajubá?*: transições e interseccionalidades no acesso e permanência de pessoas trans*. 2021. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2021.

IAZZETTI, B. D. *Between tarantulas and razor blades*: 'travesti' history and the public sphere in Brazil's democratic transition. 2023. Dissertação (Mestrado em História) – Central European University, Budapeste; Tokyo University of Foreign Studies, Tóquio, 2023.

JESUS, J. G. *Orientações sobre identidade de gênero*: conceitos e termos. [*S. l: s. n*], 2012.

JORDAN-YOUNG, R.; KARKAZIS, K. *Testosterone*: an unauthorized biography. Cambridge: Harvard University Press, 2019.

KAAS, H. O que é o cissexismo? *Centro de Pesquisa Transfeminista*, [*s. l.*], 4 jul. 2012. Disponível em: https://transfeminismo.org/o-que-e-cissexismo/. Acesso em: 10 abr. 2025.

M'CHAREK, A. Beyond fact or fiction: on the materiality of race in practice. *Cultural Anthropology*, [*s. l.*], v. 28, n. 3, p. 420-442, 2013.

OLIVEIRA, M. B. *Trans tornando o campo do direito*: uma análise da construção da categoria transexual na doutrina jurídica brasileira e seus efeitos no reconhecimento das pessoas trans como sujeito de direitos. 2017. Tese (Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

PAIVA, P. C. A. S. *"As travas de jardim são unidas"*: etnografia da performance identitária das travestis em contextos rurais e interioranos do sertão potiguar. 2020. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2020.

PLEMONS, E. *The look of a woman*: facial feminization surgery and the aims of trans-medicine. Durham: Duke University Press, 2017.

PRECIADO, P. B. *Eu sou o monstro que vos fala*: relatório para uma academia de psicanalistas. Rio de Janeiro: Zahar, 2022a.

PRECIADO, P. *Manifesto contrassexual*: práticas subversivas de identidade sexual. Rio de Janeiro: Zahar, 2022b.

PRECIADO, P. B. *Testo junkie*: sexo drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

PROPÉCIA: finasterida. [bula de medicamento]. Responsável técnica Telma Elaine Spina. Hortolândia: EMS, 2021.

PROSCAR: finasterida. [bula de medicamento]. Responsável técnico Ronoel Caza de Dio. Hortolândia: EMS, [202?].

PROSCAR: finasterida. [bula de medicamento]. Responsável técnica Telma Elaine Spina. Hortolândia: EMS, 2022.

QUEM somos. *Vialaser*, [*s. l.*], 2024. Disponível em: https://vialaser.com.br/quem-somos. Acesso em: 10 dez. 2024.

ROBERTS, C. *Messengers of sex*: hormones, biomedicine and feminism. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

RODOVALHO, A. M. Não fossem seus pêlos vários [de linhas imaginárias, metáforas e provocações trans]. *Periódicus*, [s. l.], v. 1, n. 5, p. 23-31, 2016.

RODOVALHO, A. M. O cis pelo trans. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, n. 25, v. 1, p. 365-373, 2017.

SCHIEBINGER, L. *Nature's body*: gender in the making of modern science. New Brunswick: Rutgers University Press, 2013.

SOUZA, E. de. Mulheres contam por que escolheram dizer 'não' à depilação no Rio. *G1*, [*s. l.*], 20 maio 2016. Disponível em: https://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2016/05/mulheres-do-rio-contam-por-que-escolheram-dizer-nao-depilacao.html. Acesso em: 30 jun. 2024.

O TRANSFEMINISMO agora é Centro de Pesquisa Transfeminista. *Centro de Pesquisa Transfeminista*, [*s. l.*], 13 dez. 2022. https://transfeminismo.org/o-transfeminismo-agora-e-centro-de-pesquisa-transfeminista/. Acesso em: 24 maio 2025.

VAN OOST, E. Materialized gender: how shavers configure the user's femininity and masculinity. *In*: OUDSHOORN, N.; PINCH, T. (ed.). *How users matter*: the co-construction of users and technologies. Cambridge: The MIT Press, 2005. p. 193-208.

VERGUEIRO, V. *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes*: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. 2015. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

VIEIRA, H. Toda cisgeneridade é a mesma? Subalternidades nas experiências normativas. *Portal Geledés*, [*s. l.*], 14 set. 2015. Disponível em: https://www.geledes.org.br/toda-cisgeneridade-e-a-mesma-subalternidade-nas-experiencias-normativas/. Acesso em: 10 abr. 2025.

Disponibilidade de dados
Os dados de pesquisa estão disponíveis no corpo do documento.

Editores deste número
Ceres Víctora – https://orcid.org/0000-0001-9363-3883
Jean Segata – https://orcid.org/0000-0002-2544-0745
José Miguel Nieto Olivar – https://orcid.org/0000-0002-7648-7009
Sahra Gibbon – https://orcid.org/0000-0002-5185-9750

Recebido: 30/06/2024 Aceito: 31/03/2025 | Received: 6/30/2024 Accepted: 3/31/2025

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

https://doi.org/10.1590/1806-9983e720407

Raçudas: *meninas negras* criando *ontologias musculares*

Raçudas: *Black girls* creating *muscular ontologies*

Antônia Gabriela Pereira de Araújo[I]
https://orcid.org/0000-0001-9661-1292
sociaisufc@gmail.com

[I] Harvard University – Cambridge, MA, Estados Unidos
Visiting Fellow

Resumo

Este artigo analisa os modos de produção das corporalidades entre *jovens negras* boxeadoras no Rio de Janeiro e evidencia como essas experiências estão envoltas em tensões de estruturas raciais, de classe, de gênero e sexualidade e expressam as lutas pelo reconhecimento das subjetividades negras como locais cruciais no processo de descolonização. Ofereço reflexões em torno do que chamo de "ontologias musculares fugitivas", isto é, respostas corporais criadas em contextos de violência racial e de gênero. Ao criarem táticas de autodefesa, as boxeadoras criam, coetaneamente, um projeto político do que é ser menina negra e do que é se tornar mulher negra no Brasil. Por fim, dou ênfase na luta por direitos em territórios de favelas através de uma investida nas corporalidades em contraste com visões normativas que pregam pelo valor universal desses direitos e vislumbro o campo da corporalidade como lugar analítico para abordar o tema dos direitos humanos.

Palavras-chave: ontologias musculares fugitivas; meninas negras; autodefesa; direitos humanos.

Abstract

This article analyzes the modes of production of corporealities among *young Black female* boxers in Rio de Janeiro and highlights how these experiences are surrounded by tensions of racial, class, gender and sexuality structures and express the struggles for the recognition of Black subjectivities as crucial sites in the process of decolonization. I offer reflections on what I call "fugitive muscular ontologies", that is, bodily responses created in contexts of racial and gender violence. By creating self-defense tactics, the boxers simultaneously create a political project of what it means *to be a Black girl* and what it means *to become a Black woman* in Brazil. Finally, I emphasize the struggle for rights in favela territories through an onslaught on corporealities in contrast to normative visions that preach the universal value of these rights and I envision the field of corporeality as an analytical place to address the issue of human rights.

Keywords: fugitive muscle ontologies; Black girls; self-defense; human rights.

Respirando energias quânticas para entrarmos no campo de batalha

Em dezembro de 2022 eu fiz uma constelação zulu. Sentia que minhas ancestrais e meus ancestrais queriam me informar algo. Nessa terapia de origem da cultura do povo zulu, eu e a consteladora vimos um dos meus ancestrais mais velhos da linhagem materna dançando e ela disse que ele havia dançado em vida para suportar a escravidão e que tinha que dançar escondido. Eu pude sentir esse ancestral. Eu pude sentir a sua necessidade de mover o corpo, porque essa necessidade se estendia ao meu corpo. Eu sentia e sinto a necessidade corporal de mover meu corpo como forma de insistir na existência. Esse ancestral queria que nós, as linhagens futuras dele nunca parassem de dançar, mover e girar o corpo como uma forma de nos mantermos vivas. A ideia de que o corpo/corpóreo é central em qualquer discussão sobre o Atlântico Negro, como argumentaram algumas intelectuais afro-brasileiras e norte-americanas, como por exemplo Marlene Cunha; Beatriz Nascimento e Hortense Spillers, e que esse corpo é habitado por uma memória e um arquivo corporal, como afirmou Saidiya Hartman, sempre me impressionou. Mas é verdade que depois dessa constelação, que me apresentou o meu ancestral de linha materna dançando e reivindicando o ato de dançar para suas linhagens futuras, eu tive mais certeza da existência da encruzilhada entre corpo, arquivo corporal, ancestralidade e energias quânticas como elucidada pelo enredo mitológico contado por Vovó Cici e as criações afrofuturistas de Rasheedah Phillips e Camae Ayewa com o seu coletivo Black Quantum Futurism, da Filadélfia. Vovó Cici narra que na época da pós-abolição da escravidão os negros tocavam o tambor batá, do orishà Shango, e quando se tocava esse tambor todos os negros começavam a dançar fazendo movimentos de ombro, tronco e cabeça e esses movimentos eram um aviso de confronto, rebelião e guerra. Então, os senhores mandaram matar todos os tamboreiros do tambor batá, mas, mesmo após o assassinato de vários tamboreiros, eles continuavam voltando após a morte para tocar o tambor na África, então os senhores mandaram decepar os tamboreiros, porque acreditavam que, separando a cabeça do corpo, os tamboreiros não saberiam voltar, nem tocar. Com isso, o tambor batá "morreu", mas o que se manteve vivo foi o ritmo e o ritmo continuou vivo em Cuba e no Brasil. O batá se transformou no ritmo sagrado de Oya, Egungun e Shango, em que o corpo continua dançando fazendo movimentos com a parte superior; tronco, braços e

cabeça representando a marcha para a guerra, a força e a bravura. O ritmo batá e os movimentos corporais de tronco, braços e cabeça fazem referência a Shango, seguindo o enredo mitológico de Vovó Cici.

Começo com esse enredo porque quero seguir o imperativo de Christina Sharpe de que precisamos contar as nossas histórias e praticarmos nossos rituais ancestrais como revide epistemológico contra a violência epistémica acadêmica e dos silêncios dos arquivos, além do fato de essa narrativa introduzir de modo criativo e grandioso algo que este texto busca trazer: a relação entre corpo, geografias raciais e Diáspora negra. Trago evidências de histórias corporais persistentes de meninas e mulheres negras lutadoras de boxe no Complexo da Maré e evidências de como essas histórias corporais trazem rastros não somente da continuidade da violência colonial do "desmembramento", literal e figurativo (corpo/cabeça; corpo/alma; corpo/terra), mas também da contestação de uma ontologia que resiste, mas que é negada. Essa negação ontológica se refere à negação de um modo de *ser*, *estar* e *se tornar mulher negra* que as meninas lutadoras de boxe nomeiam como *raçuda*, mas que é vista como um modo rude, ignorante e grosseiro de se estar e expressar no mundo. Este artigo pretende visualizar como essa atuação do corpóreo *raçudo* é ativada, ressignificada e complexificada nas artes marciais borrando fronteiras entre as dimensões físico-biológico, social e metafísico. Escolho o boxe para investigar os processos de feitura de uma ontologia *raçuda*, por ser o boxe uma prática física que está fora das expressões e manifestações ditas afro-brasileiras e/ou africanas, na tentativa de perceber como esse corpóreo diaspórico negro, mesmo na pratica de manifestações fora do campo das expressões de matriz africana e/ou afro-brasileira, agrega e contesta fisicalidades de uma memória corporal de enfrentamento, resistência e superação negra, ao mesmo tempo que vem remodelando e ativando novas memórias corporais através do ato de lutar/dançar.

No entanto, é verdade também que o corpóreo pode se manifestar mesmo não movendo o corpo, o corpo no seu estado estático, parado ou de recusa a ser um corpo consumível para o desejo branco. Saydiya Hartman (2008) descreve no seu texto "Venus in two acts" o caso de 1791 de duas garotas negras assassinadas pelo então comandante e capitão do navio Recovery, John Kimber, homem que obrigou uma das garotas negras a dançar no pátio do navio e, como ela se negou, ele a açoitou até a morte. Nesse texto a historiadora está envolvida em afirmar a necessidade de se criar a contra-história, pois os arquivos estão

carregados de silêncio sobre as insurreições e vozes dos despossuídos. No entanto, a historiadora não vislumbra que a *própria história de recusa física* para dançar de uma garota negra num navio negreiro, isto é, a recusa para colocar o seu corpo como fonte do desejo do comandante branco do navio negreiro, pode ser um projeto contra-histórico negro capaz de se instalar como História, pode ser um ato de rebelião, insurreição e confronto contra a sujeição escrava, uma vez que seja dada a devida leitura para os atos corporais dos registros históricos como "cartas náuticas", isto é, como sugeriu Alison Glassie, que a literatura e a escrita de mulheres negras podem ser registros históricos. Assim, considero que os atos corporais também podem ser vistos como "cartas náuticas", ou seja, como narrativas insurrectas e perturbadoras da ordem vigente, enfim como a contra-história. A história de Vênus, a garota de 15 anos assassinada por se recusar a dançar no navio negreiro, bem como a do meu bisavô bailando e dos dançarinos de Shango, Oya e Egungun, tem o valor neste texto de ampliar, complexificar e reivindicar a forma como olhamos para o corpóreo como protocolo quântico fonte, meio e instrumento de respostas criativas às temporalidades e espacialidades dominantes ou, se preferimos citar Beatriz Nascimento, a corporalidade negra como a própria possibilidade do kilombo, isto é, como elo para fazer o corpo esquecer a dor do cativeiro.

Partindo do estudo de algumas intelectuais que consideram o corpo negro como elemento marcador das infâncias e experiências vividas das mulheres negras, que, ao sofrerem experiências discriminatórias estas impactam diretamente na relação que estabelecem com as suas identidades e subjetividades quanto a gênero, sexualidade e raça/etnia, neste artigo eu estou interessada em perseguir as corporalidades negras em contextos de racialização e violência, mas, sobretudo, como garotas negras transcendem, no presente, as estruturas de poder a partir do corpo, com o corpo e dentro do corpo.

Meninas ou *mulheres negras*? Construindo a *epistemologia da menina negra*

Nesse percurso evidencio que para além de uma história corporal de enfrentamentos, resistências e superações que persiste viva entre *meninas negras* lutadoras, existia ali naquelas práticas de luta marcial um projeto ontológico

e político em processo. Eu estava conversando com garotas que me falavam a todo instante das memórias traumáticas do racismo e da racialização que elas viveram na infância e na adolescência e me falavam que para seguirem em frente era preciso elas "criarem forças". À memória traumática do racismo cotidiano sofrido na infância e adolescência se soma o contexto de violência armada como intensificador da necessidade de "criação de forças" e de um espírito de guerreira entre elas. Então, eu decidi seguir o corpóreo como território político, ontológico e ancestral. Porque estava evidente que o processo de "criar forças", na dimensão literal-física e metafísica, coexistia com o processo ontológico e político de *se tornar mulher negra* e *ser mulher negra* para aquelas jovens meninas lutadoras de boxe e esse *ser* e *se tornar* implica operações físicas, subjetivas e também de ordem ancestral, como demonstro no fato de elas estarem sempre tatuando os nomes de familiares que já faleceram nos membros superiores (por exemplo, quando desejam mostrar o volume/força/tamanho do tríceps e bíceps, mostram também os nomes tatuados de familiares, demonstrando que essa força tem uma origem não somente física, mas tem relação com as origens, principalmente das linhagens ancestrais maternas delas). Eu chamo de projeto ontológico porque ele se faz no nível do *soul* e político porque ele se faz no nível do coletivo. E chamo de projeto porque as práticas corporais de luta têm ações e efeitos na comunidade e para além da comunidade. No entanto, é fundamental discutir sobre o porquê de se tratar o corpóreo como território não somente físico e performático, mas como corpo inteiro, corpo biológico, corpo político, corpo ancestral e corpo ontológico, afinal: como essa "criação de força" flui e se converte num *cruzo*, como conceituou Rosangela Araujo, de força física, ontológica e ancestral? Como o exercício de luta pode dissolver as fronteiras entre o corpo físico, ontológico e ancestral? Como pode o exercício de lutar, angariar conquistas mentais e canalizá-las para aptidões físicas, ser um modo de ser e que poderia posteriormente servir a um ethos guerreiro de/para *se tornar mulher negra* diante de um cenário de opressões raciais e territoriais?

Entrando na gramática racial

Faço essa incursão para chegar numa das questões e objetivos centrais que este artigo perseguirá, qual seja: como *meninas negras* boxeadoras estão criando

respostas criativas e contestando epistemologias e ontologias corporais através dos gestos corporais de autodefesa? O que *meninas negras* praticantes de artes marciais nas periferias do Rio de Janeiro estão nos dizendo sobre *ontologias e a criação de táticas musculares para mantê-las vivas* e o que isso tem a ver com um projeto político de *ser* e *se tornar mulher negra* no Brasil? Em especial, enfatizo neste artigo como a feitura das fisicalidades, corporalidades e subjetividades dessas *meninas negras* são coconstituídas por processos corporais coetâneos (físico, biológico e metafísico) que revelam não somente o cenário de privação de direitos a que são submetidas diante da intensificação de tensões de estruturas de gênero racial, como também revelam como essas jovens estão comprometidas com uma luta coletiva e individual – física, metafórica e ontológica – que deixa pistas da criação de um projeto político e ontológico baseado na autodefesa coetâneo do processo de *se tornar mulher negra* no Rio de janeiro. Para isso mobilizo analiticamente uma categoria que chamo de *ontologias musculares fugitivas* encarnadas por *jovens negras* boxeadoras que vivem no Complexo da Maré, Rio de Janeiro.

Essas ontologias são mais conhecidas entre as boxeadoras pela expressão êmica *raçuda*, termo usado por elas para se autoidentificarem e que designa um "corpo bom de luta"; "corpo duro" e "corpo forte." O termo nativo *raçudo*, bem como a categoria analítica *ontologias musculares fugitivas* é melhor evidenciado quando torno eminentes as dimensões carnais em que estes corpos estão envolvidos, isto é, a carne e o músculo aparecem no campo compondo o mesmo corpo e surgem como um prisma multivalente que traz as dimensões literais e metafóricas das complexidades de feitura dos *corpos raçudos* tensionando noções e pressupostos do que é corpo e trazendo contribuições sobre ativismo, projeto político/ontológico e luta por direitos nas periferias do Rio de Janeiro.

Dito isso, no primeiro tópico deste artigo irei: 1) trazer uma reflexão sobre a categoria *jovens negras* ou *juventude feminina negra* fazendo uma breve explanação sobre o contexto racial e de gênero dessas jovens boxeadoras na Maré e a luta por direitos através do boxe. Considerarei nesse tópico, como expôs Jamille Silva, "o corpo como elo de suas identidades", marcado pela resistência, pela exigência, pela demanda de todo o dia, de modo que surgem nesse tópico não só pessoas, mas coisas, ancestrais, objetos e contextos variados na construção das subjetividades das *meninas negras* praticantes de boxe. Num segundo momento, irei: 2) me valer das conceituações de Hortense Spillers (1987),

me assentando e fazendo uma releitura do binômio carne/corpo para acrescentar uma reflexão sobre o binômio carne/músculo, explicitando esse arcabouço analítico-metodológico que denomino *ontologias musculares fugitivas* como práticas encarnadas de reivindicar direitos de ontológicos e autonomia política, que revelam processos coetâneos da experiência do *ser* e *se tornar mulher negra* para meninas boxeadoras. Por fim: 3) trago reflexões e discussões etnográficas e teóricas sobre o corpóreo como a prática do corpo-kilombo de Beatriz Nascimento (1985-1987), como resposta sobre como as meninas boxeadoras negras criam seus corpos como territórios primeiros e primordiais para a luta/fuga diante dos contextos de privações de direitos e como portal político para tornarem-se *mulheres negras*.

Meninas negras e as geografias raciais no contexto da Maré – Rio de Janeiro

Primeiramente enfatizo a centralidade nas *meninas negras* como lugar crucial para discussão e debate acerca do entendimento da mecânica intersecional da experiência racial e de gênero vivida no bairro de Nova Holanda. A consciência epistêmica para diferenciar *meninas negras* na Diáspora africana de *mulheres negras* traz a *juventude feminina negra* como um lugar, metodologicamente, possível de se estar e que, analiticamente, vale a pena habitar para vislumbrar o valor e a potência da posse de si mesma e da luta por justiça racial no contexto de negação e retirada de direitos através dos processos de racialização e hipersexualização, além de ser uma chave para colocar de uma vez por todas o gênero racial de volta à equação interseccional. Outro ponto importante é que estudar a partir das *juventudes femininas negras* como local metodológico de pesquisa me possibilita evidenciar a recuperação da autonomia e agência política das *meninas negras* no contexto de violências e opressões raciais, bem como perceber quão pouco se traz essa categoria – *meninas negras* – para os debates de feminismos e pensamento negro: a infância e juventude de *mulheres negras* são pouco lembradas ou colocadas em discussão nas ciências sociais, em especial, na antropologia. Afinal, esse ponto se deve a mais uma lacuna epistêmica e política na luta por direitos da população negra, o direito de as mulheres negras serem reconhecidas como seres humanos que possuem infância, adolescência

e juventude. Tanto nas pesquisas e investigações sobre gênero e raça ou em artigos que debatem o tema das "mulheres negras", quanto nos movimentos sociais, a *juventude feminina negra* parece ser silenciada e apagada.

No entanto, como enfatizou Luciana Dias Matos (2008, p. 15), se "a análise dos acionamentos dos signos de feminilidade e masculinidade, ou de etnia e racialização, é fundamental para a compreensão de que as identidades, assim com as diferenças, são sempre algo em construção", é preciso olharmos, também e "sobretudo para aquilo que é deixado de fora, aquilo que lhe é exterior". As boxeadoras negras desta pesquisa não são mulheres – (no sentido da fase adulta), mas são jovens meninas na faixa etária de 17 a 30 anos e talvez pelo fato de elas desde muito cedo criarem responsabilidades de uma vida adulta e se tornarem líderes de seus bairros, donas de casa e mães desde a adolescência, isso pode ser um fator que gera a tendência e o efeito analítico de saltear a fase da juventude dos seus ciclos de vida e experiências vividas. No entanto, insistir na nomenclatura "mulheres negras" enquanto o campo de pesquisa me mostrava *meninas negras* como portal de reflexões e discussões empíricas, teóricas e metodológicas, não estava sendo uma atitude honesta, nem teoricamente plausível com o campo de pesquisa, nem com as interlocutoras e o campo de conhecimento sobre feminismo negro, pensamento negro e corporalidades negras. De outro modo, adentrar no universo das artes marciais foi uma rota feliz, por ser um caminho de tantas possibilidades epistemológicas e teóricas sobre racialização, gênero, raça, corpo e performance e, ao mesmo tempo, ter me direcionado a uma reflexividade sobre como as experiencias raciais narradas e vividas pelas boxeadoras falavam sobre dois períodos – a adolescência e a juventude – constituídos por enfrentamentos, resistências e superações e por isso uma fase da vida dessas meninas crucial para abordar o tema de ontologias negras, ou melhor, de *ontologias musculares fugitivas*. Essa categoria é usada neste artigo para tratar de como *ser* e *se tornar mulher negra* para essas *meninas negras boxeadoras* implicava um conjunto de práticas corporais, agentes, objetos e pessoas que exigia um olhar para o seu reverso – uma adolescência e *juventude feminina negra* marcada por experiências raciais e de gênero traumatizantes, dolorosas, violentas e opressoras. Trata-se aqui dos processos de reontologização dessas experiências, por isso chamo de *fugitivas*, por serem experiencias (re)feitas, (re)significadas e emaranhadas de novos sentidos e novas possibilidades de construção e posse de si.

Ainda não estava consciente desse portal metodológico *juventudes femininas negras* quando entro no Luta pela Paz, uma organização não governamental fundada em 2000 e que começou a focar no desenvolvimento do boxe feminino em 2003, depois que uma integrante jovem negra do projeto e moradora de Nova Holanda, Carol, começou a praticar boxe com os homens. De acordo com informações de entrevistas e conversas informais com coordenadoras e diretoras, a missão da Luta pela Paz é a diminuição da violência armada entre crianças, adolescentes e jovens a partir do esporte, bem como a promoção do desenvolvimento infantojuvenil. A organização tem aproximadamente 72 adolescentes praticando boxe, ou seja, jovens que continuadamente estão frequentando aulas de artes marciais. Em maio de 2019 havia 28 meninas inscritas como alunas de boxe nessa organização.

Importante enfatizar que a minha "entrada em campo" se deu desde junho de 2017, quando viajo para Havana (Cuba), num período em que as discussões geradas por ativistas feministas cubanas sobre a proibição do boxe feminino em Cuba me instigaram e me levaram para o espaço do boxe habanero. Viajei para Cuba com esse foco de pesquisa de campo e acompanhei por um mês o cotidiano de boxeadoras amadoras que vivem em territórios periféricos cubanos. Acreditava que o universo de boxeadoras negras seria uma ótima entrada para promover os debates sobre racialização, subjetividades negras e performances que tanto queria investigar. Essa curta, mas densa, experiência de campo me deu suplementos êmicos e reflexivos para continuar com esse foco de pesquisa no Brasil. Retorno para o Rio de Janeiro e a falta de recursos financeiros impedem a continuidade da pesquisa em Havana. No período de retorno, em agosto de 2017, inicio a procura por academias de boxe no Rio de Janeiro, pois queria permanecer com o foco em jovens boxeadoras negras. Fui direcionada por uma amiga moradora do Complexo da Maré a procurar a ONG Luta pela Paz, que realiza projetos sociais através dos esportes e atende crianças, adolescentes e jovens. Em janeiro de 2018 início o campo de pesquisa no Brasil. Comecei a frequentar as aulas noturnas de boxe nessa ONG com o auxílio de minha primeira interlocutora, Kelly, moradora de Nova Holanda que frequentava as aulas de boxe. Conheci Kelly através de outra amiga dos círculos de debate de feminismo negro. Kelly é estudante de comunicação da UFRJ e está envolvida nas discussões acadêmicas sobre ativismo e movimentos sociais. Ao entrar em contato com Kelly ela marcou um almoço comigo, pois estava interessada em saber se

minha pesquisa era só para retirar conhecimento do povo da Maré e não dar nenhum retorno para a comunidade, como ela expressou no nosso almoço, ou tinha outros motivos mais efetivos e de interesse para a comunidade.

Naquele almoço, esclareci os meus interesses na pesquisa, pois ela queria entender quem eu era e pra onde ia levar esse estudo. Expressei a intenção de fazer um estudo sem "desfazer-se de mim", *mulher negra* nordestina e mãe. Esses locais de identificação que levava comigo seriam lugares e/ou portais para uma relação onde a troca e o compartilhamento de experiências fosse um local seguro e confiável e não um lugar de extração e invasão. Conversamos por mais de duas horas sobre esse tema de pesquisa e engajamento dos pesquisadores e Kelly ficou convencida de me levar no primeiro treino de boxe no bairro de Nova Holanda. Marcamos a primeira ida para a ONG Luta Pela Paz. Kelly teve todo cuidado em me receber, recepcionar e acompanhar nas primeiras idas ao local de treinos. Esse cuidado durante a chegada no bairro de Nova Holanda oferecido por outra mulher, como enfatiza Araújo (2020) na sua pesquisa com mulheres cubanas, comunica padrões e reflexões sobre suas próprias vivências. Além disso, permitiu que eu compartilhasse vivências similares, inclusive, de demandas maternas e relações amorosas, pois algumas vezes precisei levar Manu, minha filha, visto que naquele contexto inicial de pesquisa eu, como imigrante numa cidade sem parentes e amigos próximos, ainda não havia construído uma rede de amigas suficientemente forte e eficaz no Rio de Janeiro para ter com quem deixá-la enquanto fazia minha pesquisa de campo. Fui para o campo com Manu e Kelly me levou para sua casa. Ali Manu deveria ficar sob a proteção de sua tia e na companhia do filho de Kelly. Após deixarmos as crianças no espaço doméstico de Kelly, expliquei novamente para ela o tema de minha pesquisa e o interesse especial em entender o universo de jovens nas artes marciais, principalmente no boxe. Kelly, exclamou:

> É importante esse estudo, mas você vai ver como eu sou uma pessoa diferente no boxe, eu não sou igual à maioria das meninas que fazem boxe. Eu uso maquiagem, eu só vou para o boxe toda arrumada, eu não sou como as outras meninas. Eu sou toda vaidosa. Uma boa pessoa pra você entrevistar é Miriam. Ela é lutadora profissional há muito tempo.

No universo do boxe, quando as boxeadoras se autodefinem como fortes, resistentes e duronas, qualidades que borram os lugares normalizadores binários, elas trazem ressonâncias de corpos e corporalidades que falam de uma história corporal persistente e que assumem estes lugares desde uma geografia racial, social e local específica que elas experienciam desde cedo na vida. É pelos corpos que elas elaboram modos de experienciar e habitar os espaços dos seus bairros e as situações de enfrentamento local, como por exemplo a estratégia corporal de performar "um ser mulher durona" como fisicalidade recorrente para acessar determinados lugares hostis, como presídios e as ruas com a presença de policiais armados. A relação estabelecida com essas boxeadoras se deu desde a ONG Luta Pela Paz e se estendeu para além dos treinos nesse espaço, quando nos encontrávamos no caminho para o ginásio e conversávamos sobre vários assuntos, dentre eles o tema de "ser mãe" e trabalhadora doméstica. Também era nas ruas que praticamos as corridas extenuantes e a prática de saber correr, caminhar e andar pelo bairro. Mas somente percebi esse estreitamento de vínculo com elas quando fui convidada para ajudar na construção do Projeto Pra Elas, um projeto de artes marciais para mulheres do Complexo da Maré pensado por três atletas jovens moradoras da comunidade, entre elas Miriam Alves e outras duas atletas, Raissa e Jô. As boxeadoras que se tornaram interlocutoras-chave nessa pesquisa foram estreitando "terrenos em comum" (mãe, negra, lésbica) comigo através dos nossos encontros nos treinos diurnos e nas criações de estratégias de proteção e segurança nas ruas da Maré. Existe aqui nesses estreitamentos de vínculos uma relação intrínseca com a geografia racial do bairro marcada por intensa violência policial e estatal (Rocha; Eckert, 2013, p. 30) que torna o significado de "estar juntas" e "andar juntas" em estratégias não somente metafóricas e linguísticas de luta dessas meninas, mas uma prática também literalmente importante e indispensável para o fazimento de corporalidades e de *corpos* vivos nesses territórios.

Quando comecei a auxiliar a construção do Projeto Pra Elas com essas três boxeadoras ficou evidente o quanto o anseio político para implementar tal iniciativa estava marcado pelo desejo de resposta ao cenário violento e assustador que se instaurava na Maré. Aqui se faz oportuno enfatizar que o campo da pesquisa etnográfica se concentrou num território próximo à Unidade de Polícia Pacificadora no Complexo da Maré, no Rio de Janeiro, em especial de dentro do ginásio de boxe para fora da Maré e também para dentro das ruas e das casas

das boxeadoras. As meninas que participaram da pesquisa moram no bairro de Nova Holanda, no Complexo da Maré, sendo algumas delas mães solteiras que possuem uma renda menor que um salário-mínimo. Muitas dessas meninas iniciaram os treinos de boxe entre os 10 e 12 anos de idade, na própria casa ou em centros esportivos locais com incentivos de familiares masculinos, namorados ou amigos e haviam parado, mas com o atual contexto em que se encontrava a Maré muitas se sentiram instigadas não somente a voltar aos treinos, como também a elaborar projetos de artes marciais para toda a comunidade, em especial para mulheres com mais de 30 anos de idade. As próprias lutadoras reforçam nas entrevistas essa complexidade. Rebeca, boxeadora de 18 anos, aponta:

Para a gente nunca foi fácil, se proteger da violência e ainda ter que continuar lutando mesmo quando todos te xingam e dizem que você é só uma pirralha e neguinha feia, que tem o corpo forte e todo machão. Você vê que não é fácil lidar com esses estereótipos, somos todas negras e mulheres e não é por que estamos treinando boxe que somos homens ou deixamos de ser mulher. Mas desde criança escuto as pessoas me xingarem de nomes racistas, não vai ser hoje que eu vou me abater e deixar de lutar.

Essa narrativa traz à luz tensões de estruturas de gênero racial e de processos de subjetivação do ser *menina negra* e torna-se *mulher negra* para boxeadoras que reflete como a luta por direitos de reconhecimento e reivindicação de justiça racial acontece neste contexto desde lugares como as artes marciais. O relato também ilustra como a diferença racial é um dos significantes primários e determinantes da relação entre a *menina negra* e o mundo, sendo também esse significante que marca intensamente a sua formação como *mulher negra* boxeadora/lutadora, uma vez que vêm à tona lembranças de vivências individuais de situações de discursos racializados na infância e juventude, que passam a residir na carne como memória que são (re)ativadas e (re)significadas no espaço social do boxe.

A sensação de olhar para si pelos olhos dos outros, de "medir a alma pelos olhos de um mundo que a vê com desprezo e piedade," como descreve W. E. B. Du Bois (2021) sobre a "dupla consciência" do negro na civilização ocidental na sua obra *As almas do povo negro*, aparece no relato de Rebeca como motivação para ela continuar no boxe e continuar lutando. Além disso, essa narrativa revela como a subjetividade de *jovens negras* nesse contexto aparece forjada na dupla consciência, um olhar de si e um olhar do outro sobre si mesma, de fora

para o seu corpo. No curso desta reflexão, enfatizo como as práticas de racialização afetam, diretamente, como *jovens negras* boxeadoras passam a se ver e serem *mulheres negras* no mundo mostrando que os processos de subjetivação na *juventude negra* são fabricados nas situações ordinárias de enfrentamento, resistência e superação. Ao ser identificada pela diferença de gênero racial, localizada na superfície, na pele e no corpo, a boxeadora revela como essa diferença afeta os processos da produção subjetiva desde sua juventude, chegando até sua vida adulta como *mulher negra*.

Aqui também se faz importante vislumbrar que a pesquisa iniciou em 2016 no bairro de Nova Holanda, três anos após o estabelecimento das Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs) implantado enquanto política de segurança pública adotada no estado do Rio de Janeiro. Nesse sentido, vale enfatizar que os efeitos e os impactos do processo de implementação da UPP na Maré, que ocorreu no período de 2008 a 2013, ressoava ainda intensamente nas experiências das meninas boxeadoras, bem como nos processos corporais vividos por elas, de modo que seus cotidianos e suas corporalidades naquele momento eram lugares-chave para visualizar como "o processo de penalização ampliado e intensificado pelas UPP's", como enunciou Marielle Franco na sua dissertação em 2014, e suas configurações raciais estavam atuando de modo incisivo e direto nas subjetividades das boxeadoras e gerando reações políticas e ontológicas concretas no cotidiano de cada uma delas.

Seguindo o que Juliana Farias (2020) enfatiza no seu livro *Governo de mortes: uma etnografia da gestão de populações de favelas no Rio de Janeiro*, este artigo se volta não somente para as vítimas da violência do Estado (Lobo; Báo, 2020) no Brasil, mas sobre a própria mecânica de violência de Estado e, principalmente, sobre como ocorrem os processos de levante e insurgências desses sujeitos. Nesse sentido, as produções corporais, individuais e coletivas criadas pelas meninas boxeadoras se mostraram como evidências cruciais de como as subjetividades raciais e de gênero são (re)dimensionadas e (re)significadas no contexto de intensificação de tensões de estruturas raciais, sociais e políticas já instauradas pela violência de Estado. E será sobre esse tema que irei me debruçar nas próximas linhas, enfatizando primeiro as fisicalidades, dimensão literal da luta, da força e do movimento do corpo praticadas e criadas pelas *meninas negras* e depois a dimensão carnal/muscular, política e metafísica/espiritual dessas corporalidades como campo de autodefesa se constituindo para elas se tornarem *mulheres negras*.

O corpo que corre: portal político e território de fuga

Todos os olhos se voltam para o horizonte. São corpos que parecem correr, apesar de caminharem. O calor está inquieto. As pessoas andam na pista de carros dividindo espaço com veículos e outros transeuntes. Ao tentar andar na calçada, me atrapalho entre bancas de comércio, feirantes e homens com metralhadoras. Eu estava caminhando para o ginásio de boxe na favela da Nova Holanda, numa manhã de sábado em que realizava o meu trabalho de campo. O telefonema de Miriam, moradora local e boxeadora profissional, me deixou um recado preventivo de que o ambiente no entorno do ginásio de boxe estava mais quente do que nos outros dias em que eu estive lá para acompanhar as movimentações das boxeadoras nos sacos de pancada. O caminho que percorri até chegar no ginásio estava "quente". Havia uma movimentação intensa até o ginásio, na rua central de Nova Holanda no Complexo da Maré. O comércio local, as pessoas, os carros, armas e motos me deixavam desnorteada. O Complexo da Maré havia sido tomado pelo exército no dia anterior, mas naquele dia os adolescentes haviam voltado ao seu "ritmo local de vida". Transitavam portando armas nas esquinas e alguns outros deslocavam-se em cima de motos, enquanto outros realizavam o comércio de narcóticos em pacotinhos de plástico com suas devidas etiquetas. Alguns feirantes anunciavam seus produtos, enquanto um carro de som passava anunciando a venda de ovos e eu me perco no meio do trânsito de pessoas e do movimento de ter que subir e descer as calçadas devido à instalação de pontos de venda de drogas nesses espaços e outros comércios.

Essa narrativa marca não só uma das minhas entradas no campo, evidenciando algumas tensões territoriais do espaço local na qual estão inseridas as boxeadoras, como também evidencia um cenário cotidiano de situações de exposição a violências vividas pelas meninas atletas que envolvem continuidades entre espaços e as maneiras de produzir corpos em contextos de injustiças e retirada de direitos. A prática da locomoção em velocidade, a corrida, é uma das primeiras práticas físicas exercitadas no ginásio de boxe no Complexo da Maré pelas meninas boxeadoras. Nesse mesmo dia, Miriam corre fora do ginásio de boxe e me convida. Colocar meu corpo para fora do ginásio de boxe exigiu não somente que eu buscasse o auxílio de técnicas para correr, mas também me fez perceber que o que estava sendo feito ali se fazia também fora do ginásio e por dentro do corpo. A prática de correr nas ruas da favela de Nova Holanda é

parte do aquecimento do corpo das praticantes de boxe. Fui à prática e o ato de correr movia todas as minhas articulações, tendões e músculos dos membros inferiores e superiores do corpo e outras partes por dentro do corpo doíam como se estivesse sendo rasgada, esticada, fragmentada. A relação com os sons e ritmo local foi sendo incorporada aos poucos. De modo que, corri com mas não ao lado de algumas boxeadoras, já que o ritmo delas era bem mais rápido do que o meu. Percebi que não conversar, nem ouvir música, mas apenas almejar chegar ao tempo de 10 minutos de corrida era o que compunha a corrida de preaquecimento das aulas de boxe. Cada volta de 10 minutos do circuito de corrida, proposta pelo treinador, fazia com que as boxeadoras estivessem mais preparadas fisicamente para ir ao treino de boxe com adversários.

A prática do exercício de correr precede os treinos de boxe e envolve, por exemplo, relacionalidades com o espaço, objetos e pessoas dentro e fora do ginásio de boxe. Nesse sentido, correr em um espaço desconhecido e inesperado em termos de relevo, pessoas, coisas e obstáculos foi desafiador para mim. Mas esse não parecia um desafio para minhas interlocutoras que, ao correr, iam se desviando e colocando os pés nos solos mais apropriados para não caírem ou tropeçarem em algo. O solo desnivelado, a presença de vários ruídos e a velocidade de alguns veículos de transporte em determinados trechos da corrida não eram fatores de diminuição da velocidade. Percebi esse dado somente experimentando correr fora do ginásio. Mas, imaginando que essa dificuldade seria de nível avançado para mim, preferi, nos primeiros treinos, correr 10 minutos dentro do ginásio de boxe, indo para fora somente quando me senti mais íntima com o bairro e com as interlocutoras.

Além disso, correr fora do ginásio de boxe para as boxeadoras é um exercício de fazer e retomar uma relação com a localidade, com as pessoas, as ruas e tudo que envolve a convivência no bairro. Ianca, Roseli e Raquel, três boxeadoras da favela da Maré, enfatizam os envolvimentos que acontecem ao correrem pelas ruas do bairro:

> A habilidade de correr vem com o tempo, com a prática, mas você precisa também conhecer o lugar. Você pode ter a prática de correr, mas não conhece o bairro aqui e isso faz a sua corrida ser diferente da minha. Eu corro sem cair e tropeçar por essas ruas, mas é porque eu conheço o caminho, as pessoas e *o ritmo de vida daqui*, sei por onde passam os carros, onde tem mais tráfico de drogas, onde pode ter

> tiroteio. Eu passo pelas casas de meus familiares e vou sabendo o que está acontecendo e conhecendo *o ritmo de vida local*.

Em suma, seguindo a assertiva dessas boxeadoras, o aumento da habilidade de correr envolve não somente a prática de correr, mas o conhecimento do ambiente fora do ginásio de boxe e uma relação com a paisagem física, política, sonora e visual do local que se faz continuamente. Assim, o conhecimento da paisagem é adquirido somente depois que se corre por ela, seguindo várias rotas sonoras, visuais e físicas sinalizadas e orientadas pela prática constante de correr e conviver no bairro. A princípio, nesse contexto, o que diferencia uma praticante de uma iniciante de corrida é a repetição de movimentos pelos mesmos obstáculos, bem como o conhecimento do ritmo local de vida. Para elas, o envolvimento com ritmo local de vida inclui precisamente conhecer a paisagem, mas envolve, também, (re)compor a paisagem através dos seus corpos que inscrevem na paisagem local uma nova prática física, novas sensações, sentidos e significados que vão desde seus corpos até as ruas.

A técnica parar-andar é feita para estabelecer relação com as pessoas da rua e essa relação com familiares e amigos do bairro faz parte e constitui a feitura do corpo das boxeadoras. Segundo Bárbara, ao transformar esse movimento num hábito que facilita a corrida ele se transforma numa técnica essencial para ela. Seria como reduzir o movimento dos pés sem parar, uma espécie de disposição incorporada, ou seja, a capacidade de reunir a técnica, o hábito e a habilidade de modo que elas possam ser adaptadas a qualquer estrada ou rota de corrida. Por exemplo, parar-andar é um movimento que cria uma (re)composição da paisagem e depois vira uma disposição incorporada com o ato da repetição. Conforme Miriam e Bárbara enfatizam:

> Quando a gente vai correndo pelas ruas as pessoas param a gente para conversar. A gente já está acostumada. Porque também sabemos que é um incentivo para elas. Elas olham para gente, admiram nossa força e coragem para ser boxeadora. Muitas jovens param a gente para perguntar como e onde podem fazer boxe. Também tem algumas delas que falam que vão fazer boxe que nem a gente para poder se livrar das brigas com os maridos. Dizem assim: "Eu quero ser que nem vocês, fortona, quero ver se algum homem vai se meter comigo."

Se por um lado correr fora do ginásio envolve relação com as pessoas e com a paisagem local, por outro são reveladas as tensões de violência de gênero sofridas pelas jovens do bairro. De modo que as boxeadoras são vistas trazendo alguma possibilidade de transformar esses contextos. A imagem de que elas possuem corpos fortes, invioláveis e resistentes e as ressonâncias de admiração por essas corporalidades revelam como a paisagem local influencia as corporalidades das boxeadoras e também essas paisagens são (re)modeladas, (re)significadas e refeitas pelas corporalidades das jovens. Nesses termos a discussão proposta parece aqui ser análoga ao debate colocado por Farias (2020, p. 137) no conceito de "autos de resistência", uma vez que as criações corporais das jovens são evidências de sujeitas que experienciam a violência policial e de Estado. Caminhando para dentro de uma sala de treino de boxe as boxeadoras precisam criar relação com a temperatura abafada e a baixa iluminação, bem como com os objetos de treino e as competidoras. Há poucas ou nenhuma janela e muito menos passagem de ventilação. Entre as paredes escuras e o odor de suor misturado com luvas sujas, as boxeadoras fazem sequências de exercícios de alto rendimento, por exemplo, corridas de disparo, e pulam corda. O suor gerado quando cai dos seus rostos no chão é, mesmo que em pequenas quantidades, o que faz o piso do ambiente ter uma cor menos opaca e cinzenta e, também, quando se intensificam as sequências de exercícios o suor no chão se transforma num novo obstáculo que faz as boxeadoras irem desviando das partes molhadas para não escorregarem. A intensidade dos exercícios é acompanhada de gritos, sons de música e ruídos de ferro e sacos de pancada, mas é dentro do ginásio de boxe que essas jovens encontram um local mais tranquilo e seguro para conversarem assuntos mais íntimos. Exercitando as sequências de movimentos junto com elas, uma das boxeadoras, Bruna, me explica como iniciou sua carreira no boxe:

> Na escola as meninas me chamavam de macaca, diziam que eu tinha o corpo raçudo e forte, por isso devia ser boxeadora. Diziam que dava para fazer algum esporte de combate e então eu vim fazer boxe porque me diziam que eu tinha um corpo muito grande e pesado. Hoje eu gosto do que eu faço e não acho que meu corpo é grandão, ele é normal.

Entre os vários contextos citados como motivadores da inserção dessas competidoras no universo do boxe pode-se observar que os processos de racialização

desses corpos é um dos fatores que exerce influência nas suas participações em esportes de combate. A dimensão *raçuda* vem com sentido estigmatizado e racial e mostra as tensões raciais como imprescindíveis para o desejo de refazimentos desses corpos. Outros fatores são a violência doméstica, as dificuldades financeiras, a situação de migração em busca de melhores condições sociais, o assassinato de parentes pela violência policial e crime armado e agressões físicas de namorados, para citar alguns dos relatados por Bárbara, Miriam, Rebeca, Tuane, Claudia, Roseli e India. Para Tamires e Alice, assim como colocado por Bruna, a enunciação de que elas possuíam corpos grandes e excessivos na adolescência apareceu como motivadora para elas buscarem a prática do boxe. Essas boxeadoras iniciaram o boxe ainda na adolescência e hoje são jovens, algumas já possuem filhos e são casadas e continuam na prática do boxe. O desejo de alcançar uma fisicalidade forte e temível apareceu como principal motivador para praticar boxe para outras boxeadoras, jovens que sofreram violência sexual, como é o caso de Miriam, Bárbara e Tuane. Esse tópico evidenciou como a prática de correr enquanto habilidade incorporada é produzida em diálogo com o meio local, as pessoas, as realidades de violência armada e o desejo de transcender contextos de injustiça racial vividos pelas boxeadoras. Além disso, as corporalidades estão sendo feitas a partir das relacionalidades envoltas em noções de tempo e espaço do contexto local particular. Nesse sentido, a corrida no processo de feitura dos corpos das boxeadoras aciona o espaço local e suas tensões de estruturas raciais, sociais e de gênero como motivador para fabricarem corpos que podem se autodefender da insegurança racial, de gênero e das ansiedades de estruturas sociais. Ao correr pelas ruas do seu bairro Miriam ativa a relação com as pessoas dali remodelando a paisagem e gerando ressonâncias emocionais para outras jovens meninas. O ritmo de vida local cria o ritmo de corrida das boxeadoras que, por sua vez, retomam essa prática para colocarem seus corpos em locais de força, poder e autodefesa.

Nessa lógica, tanto as técnicas do boxe e as práticas corporais elaboradas pelas boxeadoras, como a corrida e as técnicas de gingar o corpo, passam a ser consideradas como mecanismos de autodefesa, tanto nas ruas do bairro quanto em casa e nos espaços públicos, explicitando uma teia múltipla de interdependências na produção de subjetividades negras de jovens e, também, em termos de produção do corpo autodefensável e durável para *ser* e *se tornar mulher negra*. Além disso, há também a perspectiva do corpo negro das boxeadoras como esse

corpo fenomenológico de Frantz Fanon (2008); um corpo no meio de um mundo espacial e temporal, um corpo negro que experiencia mais do que o olhar pode ver ou descrever, que fabrica uma *ontologia muscular fugitiva* que sabe através de sensações e percepções residuais principalmente de caráter tátil, vestibular, cinestésico e visual. O ato de correr nas ruas encena os processos de corporificação de uma *ontologia fugitiva* envolta por relacionalidades com camadas de tempo, espaço e pessoas. O ato de correr evidencia a luta por direitos e a reivindicação por reconhecimento e justiça racial dessas *jovens negras*, afinal as *ontologias musculares fugitivas* começam a ser criadas em diálogo não somente com uma história corporal persistente e resistente, mas também com a história contínua de uma paisagem local particular envolta por estruturas de gênero e violências raciais que são transcendidas pelas praticas corporais de autodefesa.

Ontologias musculares fugitivas: campo de autodefesa e luta por direitos

Como elucidei, algumas práticas corporais do boxe como, por exemplo, a corrida, revelam que o que move os corpos das jovens boxeadoras está sendo feito com, através e na relação com paisagens locais, coisas, objetos e partes do corpo que estão se fragmentando, recompondo, e, nesse sentido, os corpos também estão se movendo e se recompondo. No espaço do boxe a produção dos corpos é feita e movida, principalmente, por dentro do corpo e por baixo da pele; na carne. É na carne onde nada se fixa, mas se move, se estende, fratura, rasga, dilacera, rompe, abre espaço, fecha, desmembra, repara e reconstrói. As descrições que farei neste tópico servirão para elucidar como as boxeadoras estão contraindo e esticando a carne para criar músculos no corpo diante dos cenários de restrição de direitos e violência policial. Uma economia de estiramentos, rasgos, distensões e contrações que elucida a reivindicação por direitos de proteção, defesa e segurança coemergindo na feitura de um modo de ser que atravessa carne/músculo e aparece como práticas de luta/fuga para essas boxeadoras na restituição e reparação da autonomia política dos seus territórios e dos seus corpos. Uma breve exposição das boxeadoras Bárbara, 27 anos e Miriam, 30 anos, nos trazem algumas evidências do que estou expondo:

> Eu sempre senti que precisava me defender da violência da rua e até da violência que podia sofrer dentro de casa. Eu comecei a fazer boxe cedo, quando era menina e, agora mais do nunca, que sou mãe e filha não penso em parar de lutar, porque isso aqui me faz viva e quero que outras meninas possam aprender a autodefesa como forma de terem vidas mais seguras e poder ser exemplo para seus filhos e também se *defender quando o mundo estiver caindo sobre elas* (Bárbara).

> Eu amo meus braços, minhas pernas, minha cintura, porque tudo junto forma um músculo forte e resistente. Eu exercito cada parte do meu corpo para ser uma boa lutadora, porque para *resistir como mãe preta e às violências da vida é preciso ter um corpo duro, forte... e raçudo*. (Miriam).

Além de trazer o cenário de tensionamentos raciais, de gênero, policiais e territoriais se forjando coetaneamente, este trecho relembra aquilo que Danielle Araújo (2023) frisa no seu artigo "Black families, damned territories: anti-Blackness and Black motherhood in (White) Portuguese parliamentary debates (1995-2001)", seguindo pensadoras como Beatriz Nascimento; os territórios-corpos negros como centrais na constituição da subjetividade negra e a manutenção da força vital, e, acrescento aqui, a importância das corporalidades negras na constituição de territórios negros e vice-versa para a continuidade das vidas dos povos negros na Diáspora nas Américas. Como Danielle Araújo (2023) vislumbra, são as percepções e representações da branquitude em torno da família, dos corpos, dos territórios e da sexualidade negra que reproduzem a lógica da "carne cativa", denominação de Hortense Spillers, controlando as compreensões sobre feminilidade, maternidade e gênero desses corpos. E é nesse cenário que se encontram as meninas boxeadoras que buscam, numa arte marcial, uma prática física de autodefesa e ressignificações de suas lutas raciais cotidianas.

A coetaneidade da violência racial e de gênero está presente na constituição das corporalidades das meninas boxeadoras, mostrando que, conforme elucidaram algumas teóricas negras como Sylvia Wynter, Jacqui Alexander, Hortense Spillers, Gloria Wekker, Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento e Sueli Carneiro, apoiar ou promover uma posição de gênero e/ou feminista é apenas uma vertente de um conjunto muito maior de compromissos e requer mais do que procurar formas históricas de normatividade. Como enfatizado por Hortense Spillers ao abordar a necessidade de problematizar a teoria de gênero ocidental (Rojo, 2009, p. 52),

destaca-se o fato de as subjetividades das pessoas negras terem sido construídas fora do reino simbólico tradicional do gênero ocidental, uma vez que a álgebra do racismo sancionou a diminuição do povo africano à posição de não humano. Ou, como definiu Lelia Gonzalez e Sueli Carneiro, as exclusões que apartam as *jovens negras* das jovens brancas remetem suas raízes históricas à escravidão.

Em síntese, quero enfatizar que ao levantar essas questões nessa citação estou menos interessada em ingressar nas fileiras da feminilidade de gênero e mais empolgada em perceber a evocação de um terreno poderosamente insurgente que essas *jovens boxeadoras negras* estão reivindicando quando colocam nos seus corpos as possibilidades de resistir, lutar e reivindicar justiça racial. Dito isso, persigo o músculo como parte prática e teórica para explicar o quadro geral de feitura dessa reontologização do corpo de *jovens negras*, ou melhor, a fabricação de *ontologias musculares fugitivas*. Estes *corpos raçudos* são formados com a feitura de músculos, e, se retomarmos Spillers (1987), veremos que a carne vista como o corpo que fica abaixo da ordem simbólica, aquilo que é remanescente do corpo encoberto pelo discurso, é refeito também por dentro. No entanto, a autora enfatiza que a carne não é só matéria humana crua, mas que ela é um corpo que mostra as marcas da ordem simbólica sob a pele. Essa perspectiva oferece alguns feixes de entendimento para as praticalidades de um "corpo raçudo", uma vez que as práticas corporais de criação dos corpos das boxeadoras envolvem diretamente uma negociação com "fisicalidades" e "interioridades", isto é, envolvem práticas, objetos e sentidos, dores, fissuras, ossos, traumas, carne, tendões, fibras. Envolvem a criação de músculos, perda de peso, ganho de massa muscular dentre outras práticas que envolvem uma feitura corporal por baixo da pele. Práticas que mexem diretamente com a carne. Além disso, ganhar e perder peso implica diretamente não só criar um tipo de corpo, mas implica também desfazer, desmembrar células, rasgar fibras para recompor outras. É a partir dessa noção de carne desfeita e recomposta em músculo que evidencio algumas práticas que mais profundamente aparecem como textos formadores das *ontologias musculares fugitivas* ou *raçudas* das boxeadoras negras.

Como enfatizado no texto da tese de doutorado *Raçudas: sobre criar forças, performances e produzir músculos entre jovens negras boxeadoras no Rio de Janeiro, Brasil* (Araújo, 2021), uma jovem boxeadora é reconhecida no meio social do

boxe e pelos moradores do bairro com status de "mulher negra que vence na vida", "uma atleta", "uma batalhadora", mas pode também ser vista carregada de diferenciações sexuais como "machona" e "durona", que marcam uma classificação de hipersexualização e da sexualidade lésbica. Com isso exponho que as discussões geradas pela categoria *ontologias musculares fugitivas* ou *raçudas* nesse artigo vão na direção de produzir um campo de entendimento do sistema de sexo/gênero que quando imbricado com as estruturas raciais fica aberto a ressignificações. Não busco aqui gerar assertivas ou fechamentos analíticos sobre o músculo/carne das boxeadoras ou sobre a noção de *corpo raçudo*. Mas encontro o prisma músculo/carne como um local para refletir sobre as várias dimensões que ele pode assumir para as boxeadoras tomando um lugar multivalente e imprescindivelmente assumindo desejos de possuir um corpo defensável, inviolável e, também, o desejo de possuir uma identidade política no bairro: a boxeadora vencedora. De modo que o músculo aparece como uma zona multivalente, onde há rasgos e fissuras, onde o músculo se forma a partir das lacerações nas fibras e no sarcolema (*captive flesh*), mas daí se torna um conjunto coordenado de resistência densa dividido em microfibras que se reparam e refazem. Em suma, como possibilidade de tornar visível algumas realidades viscerais, o músculo/carne aqui aparece como um local que é fragmentado, mas que é restaurado e se torna potência. "Se você tem músculo ele irá aparecer na hora da luta", frisa Rose. "Aparecer" aqui nessa frase de Rose é o caráter e a condição de uma luta boa. Nessas situações, em que uma boxeadora faz uma luta boa, por mais que não vença a adversária a imagem que fica é de que ela tem músculo e mostrou na luta como forma de "força" e "resistência."

Além disso, é comum nos campeonatos "o músculo" aparecer como metáfora da vida e para mostrar o quão as boxeadoras estão vivendo em contextos difíceis, em que é preciso lutar muito para conseguir algo, como por exemplo na expressão "vamos trabalhar esse músculo" para se referirem ao trabalho necessário para o corpo ficar mais resistente. Somada a essa metáfora, surge a imagem de "ganhar na raça", que aparece como análoga a alcançar algo somente com seu esforço, na garra, com determinação e sem ter condições favoráveis para conseguir. "Na raça" aparece, também, como a realização de coisas difíceis ou quase impossíveis de serem cumpridas e, ainda, sem a promessa de recompensa ou, no caso da luta, de vitória. Como aparece neste depoimento de Tuane, também compartilhado por Miriam e Bárbara, sobre a sua luta: "Quando estava em cima

do ringue pensei que tinha que lutar na raça. Ainda que eu não ganhasse eu já era vitoriosa em ter chegado até lá. Por mais que eu perdesse, só em chegar ali eu já tinha ganhado para mim e para minha filha, que é a maior inspiração da minha vida." Essas ontologias estão acionando algumas variedades do que seria um *corpo raçudo* ou *ontologias musculares fugitivas*, além de tentar decifrar contextos e relacionalidades que envolvem essas multiplicidades de visões. A insistência e a persistência em algo que é negado e quase impossível de ser almejado perpassa as realidades raciais de Tuane, Miriam, Bárbara na composição dos seus corpos.

Tuane expressa também que durante a luta há a imaginação de um futuro que envolve mais do que "lutar", e essa imaginação é figurada pela imagem da "filha" que vem junto com a palavra "vida", denotando outros futuros possíveis. Futuros que se materializam em projetos coletivos de artes marciais como o Projeto Pra Elas, evidenciando que os processos corporais de busca por autonomia, justiça racial e reconhecimento de identidades não se fazem sozinhos, mas, quando estão produzindo seus músculos/carne nos treinos, a luta coletiva pela defesa dos seus corpos, por segurança, por valorização e pela garantia de direitos é o destino futuro mais longínquo que elas almejam. A ressonância corporal da superação, enfrentamento e resistência reforçam uma existência permeada por "luta/fuga" e pelo anseio de ir além dela, até as demandas por autonomia política para autodefenderem seus corpos. Além disso, as boxeadoras atribuem aos seus corpos uma dimensão de força que aciona não somente os aspectos físicos e biológicos do corpo, como também a dimensão metafórica, política e espiritual corporal nos lembrando que *ontologias musculares fugitivas* podem ser visualizadas também como aquela imagem do kilombo de Beatriz Nascimento (1985-1987) – o kilombo como território, mas principalmente como *corpo de resistência* (metafísica, física e metafórica) das desapropriações de direitos. Por esse viés, os *corpos raçudos* de *meninas negras* constituído por *ontologias musculares fugitivas* funcionam como portais de acesso espiritual e político onde elas próprias elaboram a feitura não só dos modos individuais e coletivos de autodefesa, autonomia e agenciamento de si, como também criam demandas por direitos criando respostas criativas e fabulações críticas em que a *fuga* aparece como um prisma central dessa ontologia, não somente com a função de *liberar o corpo do cativeiro (violências raciais, de gênero e territoriais)*, mas, principalmente, para alimentar a vitalidade quântica do corpo que num continuum histórico permanece fugindo.

O corpóreo ou o corpo inteiro de uma perspectiva antropológica

A centralidade do corpo nas culturas contemporâneas e a contribuição da antropologia a partir da crítica das concepções dualistas que relacionam corpo e natureza são discutidas em algumas abordagens antropológicas sobre o corpo: do conceito de técnicas corporais de Mauss ao conceito de *embodiment* de Csordas (Maluf, 2001, p. 88). Milton Ribeiro, Vinicius Venancio e Thiago Olivera (2021) trazem algumas contribuições em torno de como a antropologia brasileira tem pensado a categoria lugar com as dimensões de corpo e política. Este artigo traz reflexões, principalmente, em torno do tema do corpo, ontologia, negritude e performance e como estas são abordadas tomando em consideração o campo teórico dos estudos da antropologia num contraponto com os recentes estudos do pensamento radical negro, com ênfase em Saidyia Hartman e Hortense Spillers, que são estudiosas da área de *Black Studies*.

A obra de Victor Turner (1982) é uma das primeiras no âmbito da tradição antropológica dos estudos de performance que podem ser identificadas como contribuição para definir como os "dramas sociais" e seus correlatos corporais podem dar à antropologia alguns de seus melhores exemplos de conflitos em nível local, além de enfatizar a partir dessa noção de que a performance como encenação estruturada de contradições sociais pode tornar-se visível e passível de manipulação.

No entanto, mesmo nos estudos de performances os métodos antropológicos simbólicos e estruturalistas não tendiam a ver o corpo vivido de múltiplas variáveis e esses corpos não entravam nas discussões de performance. Os estudos de Marcel Mauss e Victor Turner são exceções parciais, pois confiam em um indivíduo psicologizado como veículo de mediação entre o corpo e a sociedade, abrindo assim uma porta para os mundos internos da experiência vivida. No entanto, eles também presumem uma "mente" um tanto etnocêntrica ou padrão de necessidades e motivos que habitam o corpo que descrevem.

O movimento fenomenológico marcado pelo trabalho de Merleau-Ponty tornou-se emblemático a esse respeito, pois trouxe o argumento de que o corpo está sempre presente na experiência. Para ele, ter um corpo significa inevitavelmente que se está corporificado; a consciência pode existir apenas como mediada através da incorporação experiente. O corpo nunca é, portanto, simplesmente

um objeto físico, mas sim uma encarnação e corporificação da consciência e o local onde a intenção, o significado e toda a prática se originam.

Nesse sentido, a contribuição de Saidyia Hartman se faz oportuna, uma vez que a autora traz a problemática da percepção da vida corporal em suas formas reais empíricas e materiais e elenca o estudo da performance dentro de variações culturais, naturais e históricas. A obra de Hartman (1997) *Cenas de sujeição* ilumina uma perspectiva dos corpos dentro de formações sociais, políticas, subjetivas, objetivas, discursivas, narrativas e materiais de uma só vez. Esses corpos são também culturalmente e historicamente específicos, enquanto ao mesmo tempo mutáveis. Além disso, a autora ilumina o entendimento de que um retorno ao corpo como assunto principal e objeto de estudo é um olhar para o que o corpo faz em ambas as suas performances, sejam elas cotidianas ou encenadas. A autora reivindica o foco para as práticas incorporadas da performance.

E aqui torna-se crucial discutir como a noção de performance no trabalho de Saidiya Hartman é colocada na relação com negritude, entendida por ela como conjunto de relacionalidades. Segundo a autora, a performance é mediada por conjuntos de proibições e permissões que são fundamentadas em estruturas. Nesse sentido, qualquer noção de corporeidade negra e seus registros frequentemente escapam e excedem as próprias performances através das quais desejam dar visibilidade. Ou seja, a corporificação da negritude, segundo a autora, não revela uma "certeza" fixa do corpo negro, mas, sim, volta à estabilidade da categoria da performance em si. Se pegarmos a noção de ciclo de reparação de Victor Turner e essa noção de performance conforme vislumbrada por essa autora, ficará mais visível as colocações feitas aqui. O que Hartman sugere é que o status da performance, isto é, o que está sendo realizado, sempre estará em crise, uma vez que as próprias condições que produziram o corpo disciplinado e o corpo como objeto e instrumento asseguram que o ciclo de restauração e recompensa estará inevitavelmente incompleto.

No entanto, mesmo compartilhando da ideia de Hartman de que a violência estrutural racial foi e é determinante da condição negra, há uma outra questão que o trabalho de Hartman provoca para minha pesquisa, que diz respeito ao fato de que já está dado que esse corpo negro sofrido não pode (re)inventar-se ou que o status de crise através da performance já coloca esse corpo ou como sofrido ou como estereotipado. Nesse sentido, a produção corporal e a performance das boxeadoras apresentam a possibilidade de fazer da experiência

vivida de "enfrentamentos" e "superações" uma reencenação que aponta para a coemergência de uma nova estética corporal e a criação de uma (re)existência ontológica levando em consideração os processos de racialização e seus atravessamentos de gênero, raça e classe. Essas evidências do campo mobilizaram a intersecção dos debates sobre performance, corpo e raça que se manifestam nas expressões: "trabalhar a resistência", "criar forças" e "raçuda". Essas, dentre outras expressões, são âncoras para o entendimento das relacionalidades entre corpos, pessoa e suas performances, seus movimentos e mais amplamente seus modos de construir corpos entre jovens negras boxeadoras no Rio de Janeiro. Mas em que medida a performance *raçuda* ativa leituras estereotipadas dos seus corpos? O que permanece e o que se transforma no corpo das boxeadoras tanto nas competições quanto no cotidiano? Ou o que é constantemente recalibrado nos corpos das boxeadoras? Até aqui, a partir das reflexões elaboradas, concluo o seguinte: 1) a *pessoa raçuda* é uma (re)encarnação das experiências vividas da vida cotidiana; 2) a *pessoa raçuda* é um constante e contínuo processo de (re)arranjamento das dimensões estereotipadas, vividas e encarnadas das boxeadoras. A *pessoa raçuda* é inseparável da experiência vivida e a sua atuação é multivalente, cambiante e mutável. Quando se fala de corpo na antropologia é incontornável o legado de Marcel Mauss, para quem toda a expressão corporal era aprendida, uma afirmação entendível no quadro da sua preocupação em demonstrar a interdependência entre os domínios físico, psicossocial e social. Tanto Mauss como Van Gennep mostraram que as técnicas do corpo correspondem a mapeamentos socioculturais do tempo e do espaço. Mauss argumentou que o corpo é ao mesmo tempo a ferramenta original com que os humanos moldam o seu mundo e a substância original a partir da qual o mundo humano é moldado.

E no meio dessa afirmativa há a noção de que se o corpo molda o mundo e é moldado por ele, é meio e instrumento de atuação no mundo; há a noção de dupla consciência de Du Bois, isto é, a sensação de olhar para si pelos olhos dos outros, de "medir a alma pelos olhos de um mundo que a vê com desprezo e piedade", como descreve W. E. B. Du Bois (2021) sobre a "dupla consciência" do negro na civilização ocidental na sua obra *As almas do povo negro*. A resposta corporal dada pelos sujeitos ao mundo, a forma de ser, lidar e se relacionar com o mundo através do corpo se forja na dupla consciência; num estado de se perceber no mundo primeiramente pelos olhos do mundo branco, assim a

construção do que eu sou e posso me tornar (*ser* e *se tornar mulher negra*) se fundamenta nessa operação conflituosa de me ver pelos meus próprios olhos e me ver pelos olhos do mundo branco. Considerando o imperativo da dupla consciência, persigo a rota que existe "no entre" da dupla consciência e sigo os rastros mais minuciosos e complexos para evidenciar que *ontologias musculares raçudas* formam *pessoas raçudas*. Levando em consideração a diferença racial como um dos significantes cruciais e determinantes da atuação corporal no mundo, eu evidenciei neste artigo que *ontologias musculares* das *meninas negras* são forjadas nas relações que experienciam desde o racismo cotidiano até a obrigação de lidarem com a criminalização e a militarização dos territórios onde residem.

No meu estudo das artes marciais praticada entre *meninas negras*, torna-se evidente que o modo de organização do corpo em relação a si mesmo e em relação aos outros é mediado pelo racismo e pela racialização, é essa a principal fonte de significado sobre o *ser* e *se tornar mulher negra*, sobre a *noção de pessoa raçuda*. Isto é, grande parte do que elas entendem por *ser mulher negra* se faz neste caminho de criar forças, saber gingar, desviar, correr, endurecer a carne, e ao fazê-lo constroem uma ontologia física, política e ancestral na qual conduzem as suas vidas; e essa ontologia é a *pessoa raçuda* que se constrói concomitantemente com os "corpos-eus" na relação com os corpos-coletivos. Então essa ontologia e esse corpo é central para a realização da sociabilidade e existência entre *meninas negras*, mas não o corpo como representação ou símbolo, mas o corpo como corpo. O *corpo* como ele atua, reage e responde ao mundo.

Além disso, o *corpo raçudo* desenvolve um ciclo de reconstrução da carne em músculo que aumenta o "corpo vivido", isto é, tanto no sentido do volume do corpo físico quanto no sentido que ele reorganiza as formas de ver e se relacionar e ocasiona transformações que podem ser de ordem coletiva e individual. E aqui é importante frisar que o *corpo raçudo* é um corpo inteiro, no que diz respeito à dinâmica de um corpo não dual, um corpo no qual a interface entre o físico, o metafórico e o mental torna-se permeável e se dissipa. Por exemplo, os exercícios concebidos nos treinos de boxe e aqui descritos são feitos para encorajar uma fusão particular do físico, metafórico, espiritual e mental. E aqui se faz oportuno lembrar que as línguas ocidentais e o pensamento ocidental não são concebidas para dar conta de todo o corpo, e, consequentemente, surgem problemas de terminologia: como se chama esse corpo não dual?

Neste artigo eu propus abordar essas questões semânticas desde o início, todo corpo fenomenológico, composto por seus aspectos físico e mental, foi chamado de *corpo raçudo*. A carne, como lugar de dor e traumas, e os músculos, como lugar de vida, ressignificações compõem o *corpo raçudo*. Assim, o prisma multivalente carne/músculo que constitui o *corpo raçudo* refere-se à parte não-física do corpo vivido (mente, dores, subjetividade, traumas e assim por diante), como também a parte física (braços musculosos, corpo forte, pernas, etc.). Fortalecer o *corpo raçudo* significa fortalecer o corpo dentro desse entendimento do prisma carne/músculo para exceder suas capacidades habituais de modo que o corpo pode reunir mais energia, precisão e força, e isso também desenvolve a potencialidade de se perceber dentro de uma outra forma de ser e estar no mundo, a *pessoa raçuda*.

Considerações finais

Este artigo discutiu as complexidades da fuga/luta de *meninas negras* boxeadoras por reconhecimento e justiça através de práticas corporais, individuais e coletivas, que centralizam a categoria da "autodefesa" como fim da categoria direitos e justiça racial. A busca por transformar seus corpos em territórios fortes e autodefensáveis nos fala sobre tecnologias corporais, direitos, autodefesa e processos de subjetivação de *jovens negras* evidenciando a produção das demandas civis tanto por direitos quanto por autonomia política. Outro ponto importante, que evidências empíricas mostraram, é que a motivação das *jovens negras* em busca de aprender artes marciais com o objetivo de se autoprotegerem criando recursos físicos e marciais de autodefesa é efeito de uma sensação de insegurança pública e desconfiança dessas *jovens* perante a eficácia de projetos de segurança pública e a duvidosa eficácia da Justiça. Muitas delas relatam haver diferenças de impunidade a determinadas classes sociais e duvidam do cumprimento devido das leis perante a violência sofrida sob seus corpos, desconfiando principalmente da polícia e da ação da Justiça. De modo que autonomia política, autodefesa e "direitos" aparecem como categorias afins e como linguagem de mobilização e intervenção nos contextos de violências vividos por essas boxeadoras. Além disso, elas colocam em cena as tensões na luta por reconhecimento de outras versões de pessoa, como a noção de *pessoa raçuda*, uma

vez que as experiências corporais experienciadas por elas vinculam-se a séries de violações de direitos, mas, sobretudo, de negação do reconhecimento sexual e de gênero dos seus corpos e, portanto, de questionamento das suas formas de ser e estar no mundo como pessoas de direito.

Somado a essas complexidades, o prisma multivalente carne/músculo, onde temos a carne como o lugar físico-biológico, metafísico e simbólico, que evidencia o processo a priori de desapropriação de autonomia e através do qual as boxeadoras desejam transformar e dar novos sentidos aos seus corpos. Em contrapartida, no seu verso o músculo aparece como componente biológico, metafísico e metafórico crucial de uma estrutura de *ontologias musculares*, oferecida pelas boxeadoras como lugar de autodefesa crucial para o processo de reontologização, retomada e (re)construção da pessoa negra com autonomia e identidade política dos seus corpos. Se, de um lado, o processo de racialização elaborado pelos discursos de estereótipos de tais corpos como brutos, violentos e duros evidencia a dimensão do excesso de carne como fator para a destituição desses corpos de autonomia, do outro lado a feitura da corporalidade *raçuda como baseada em ontologias musculares fugitivas necessárias que compõe a pessoa raçuda é feita* através desta carne transformada em músculo por meio de práticas físicas que recuperam a força, resistência e vitalidade dos músculos. Por fim, essas práticas corporais são vistas como táticas de autodefesa e como projeto político de uma identidade racial que recupera os corpos do lugar da dor, do trauma e da violência racial e de gênero. Criar *ontologias musculares fugitivas* ocorre em coetaneidade com o *ser menina negra* e o *se tornar mulher negra* no Brasil, entretanto nomear esses processos exige uma gramática racial e fabulações críticas para que se façam visíveis partes da história na qual *meninas negras* possam aparecer como uma categoria analítica que pode ser fundamento para uma *epistemologia da menina negra* crucial para os estudos de gênero, geração, território e relações raciais, uma vez que, como expôs Saidiya Hartman (2022) em *Vidas rebeldes, belos experimentos: histórias íntimas de meninas negras desordeiras, mulheres encrenqueiras e queers radicais*, ao se colocarem longe do espectro do não visível, essa gramática racial e as fabulações críticas se revelam como mecanismos metodológicos e meios epistemológicos na luta por direitos e autonomia dos povos negros na Diáspora africana.

Referências

ARAÚJO, A. G. P. de. O corpo negro no trabalho de campo: notas de campo de uma pesquisadora negra em Havana (Cuba). *Aceno*, [*s. l.*], v. 7, n. 13, p. 133-144, 2020.

ARAÚJO, A. G. P de. *Raçudas*: sobre criar forças, performances e produzir músculos entre jovens negras boxeadoras no Rio de Janeiro, Brasil. 2021. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

ARAÚJO, D. P. Black families, damned territories: anti-Blackness and Black motherhood in (White) Portuguese parliamentary debates (1995-2001). *Antipode*, [*s. l.*], v. 0, n. 0, p. 1-21, 2023. Disponível em: https://doi.org/10.1111/anti.12945. Acesso em: 19 maio 2025.

DU BOIS, W. E. B. *As almas do povo negro*. Tradução de Alexandre Boide. Ilustrações de Luciano Feijão. Prefácio de Silvio Luiz de Almeida. São Paulo: Veneta, 2021.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EdUFBA, 2008.

FARIAS, J. *Governo de mortes*: uma etnografia da gestão de populações de favelas no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2020.

HARTMAN, S. *Scenes of subjection*: terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America. New York: Oxford University Press, 1997.

HARTMAN, S. Venus in two acts. *Small Axe*, [*s. l.*], v. 12, n. 2, p. 1-14, 2008.

HARTMAN, S. *Vidas rebeldes, belos experimentos*: histórias íntimas de meninas negras desordeiras, mulheres encrenqueiras e queers radicais. São Paulo: Fósforo, 2022.

LOBO, A.; BÁO, L. Quando o corpo se torna indigente: uma etnografia sobre os processos de morrer à luz do estado. *Revista M.*: estudos sobre a morte, os mortos e o morrer. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 219-239, 2020. Disponível em: https://doi.org/10.9789/2525-3050.2020.v5i10.219-239. Acesso em: 10 maio 2025.

MALUF, S. W. Corpo e corporalidade nas culturas contemporâneas: abordagens antropológicas. *Esboços*: histórias em contextos globais, [*s. l.*], v. 9, n. 9, p. 87-101, 2001. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/563. Acesso em: 10 maio 2025.

MATOS, L. de O. D. *Intersubjetividades constitutivas das identidades étnico-raciais e de gênero nos espaços escolares de contextos urbanos do Brasil e México*. 2008. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

NASCIMENTO, B. [Fundo Maria Beatriz Nascimento: caixas 5, 7, 8, 12, 17, 26]. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1985-1987.

RIBEIRO, M.; VENANCIO, V.; OLIVEIRA, T. Lugar, política e interseccionalidade na produção do conhecimento antropológico. *Ñanduty*, [*s. l.*], v. 9, n. 14, p. 1-5, 2021. Disponível em: https://doi.org/10.30612/nty.v9i14.15822. Acesso em: 10 maio 2025.

ROCHA, A. L. C.; ECKERT, C. *Da antropologia da e na cidade, interpretação sobre as formas da vida urbana*. Porto Alegre: Marcavisual, 2013.

ROJO, L. F. Borrando los sexos, creando los géneros: construcción de identidades de género en los deportes ecuestres en Montevideo y Río de Janeiro. *Vibrant*: virtual Brazilian anthropology, Brasília, v. 6, n. 2, p. 50-71, 2009. Disponível em: http://www.vibrant.org.br/issues/v6n2/luiz-fernando-rojo-borrando-los-sexos-creando-los-generos/. Acesso em: 7 abr. 2025.

SPILLERS, H. J. Mama's baby, papa's maybe: an American grammar book. *Diacritics*, [*s. l.*], v. 17, n. 2, p. 65-81, 1987.

TURNER, V. *From ritual to theatre*: the human seriousness of play. New York: PAJ Publications, 1982.

Recebido: 30/06/2024 Aceito: 31/03/2025 | Received: 6/30/2024 Accepted: 3/31/2025

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

https://doi.org/10.1590/1806-9983e720408

A branquitude dos corpos não humanos e o racismo genderificado nos laboratórios de habilidades médicas contemporâneo

The whiteness of non-human bodies and gendered racism in contemporary medical skills laboratories

Raquel Littério de Bastos[I]
https://orcid.org/0000-0002-7556-7701
raquelitterio@gmail.com

Eduardo Neves Rocha de Brito[II]
https://orcid.org/0000-0002-6705-2302
edurocha.ant@gmail.com

Fernando Henrique Ferreira Dantas[III]
https://orcid.org/0009-0005-0867-5429
fernandosofia@outlook.com

[I] Universidade Federal do Rio Grande do Norte – Caicó, RN, Brasil

[II] Faculdade Irecê – Irecê, BA, Brasil

[III] Faculdade Caicoense Santa Teresinha – Caicó, RN, Brasil

Resumo

Este texto ocupa-se em descrever os encontros dos corpos humanos com os corpos não humanos em laboratórios destinados ao treino das habilidades técnicas nas escolas de medicina e objetiva problematizar a formação médica, que ocorre por meio dos manequins de simulação com corpos sintéticos, destacando o racismo genderificado. Etnografar os laboratórios de habilidades nos demandou uma investigação orientada pela teoria/método ator-rede desenvolvida por Bruno Latour, mas com inspiração na fenomenologia de Thomas Csordas e a noção de *embodiment*. O que trazemos é um fragmento da pesquisa multisituada e mais ampla intitulada "Corpos educando corpos" das modulações do self expressas na corporeidade dos estudantes. Neste artigo problematizamos as estratégias contemporâneas de ocultamento da população negra feminina nos espaços de formação nos laboratórios de habilidades, reproduzindo o "pacto narcísico da branquitude".

Palavras-chave: corpos; laboratórios de habilidades; racismo genderificado; medicina.

Abstract

This text is concerned with describing the encounters between human bodies and non-human bodies in laboratories designed to train technical ability in medical schools and aims to problematize medical training, which occurs through simulation mannequins with synthetic bodies, highlighting racism gendered. Ethnographing the ability laboratories required an investigation guided by the actor-network theory/method developed by Bruno Latour, but inspired by the phenomenology of Thomas Csordas and the notion of embodiment. What we bring is a fragment of the multi-sited and broader research entitled "Bodies educating bodies" of the modulations of the self expressed in the corporeality of students. In this article we problematize contemporary strategies for hiding the black female population in training spaces in ability laboratories, reproducing the "narcissistic pact of whiteness".

Keywords: bodies; ability laboratories; gendered racism; medicine.

> Os corpos não humanos nos laboratórios de habilidades médicas são semelhantes esteticamente com os corpos humanos no tato e no visual, mas são sintéticos. Entre os manequins, existem também os modelos high-tech que conseguem se expressar com lágrimas e falam o que estão sentindo (em inglês). Os simuladores realísticos (SR) tossem, respiram, possuem sinais vitais, como pressão arterial, saturação de oxigênio e frequência cardíaca, além de permitirem a reprodução de situações clínicas reais frequentes para um médico em dia de trabalho. Os manequins robotizados possuem um software acoplado a um computador, permitindo-lhes ter as reações naturais que um doente real teria (Caderno de campo).

Este texto ocupa-se em descrever os encontros dos corpos humanos com os corpos não humanos em laboratórios destinados ao treino das habilidades técnicas nas escolas de medicina, destacando a ausência dos marcadores sociais das diferenças raciais e de gênero nos corpos não humanos. A etnografia que o origina indagava sobre as modulações do self expresso na corporeidade dos estudantes ao interagirem com corpos não humanos edificados a partir de uma masculinização generalizada para os treinos de habilidades na formação em saúde contemporânea.

O primeiro encontro com esses corpos ocorreu na Escola Multicampi de Ciências Médicas da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (EMCM/UFRN), no sertão do Seridó potiguar, no Rio Grande do Norte, durante o intervalo do concurso para professor efetivo em saúde coletiva em que o primeiro autor estava concorrendo, em 2018. Por ser o primeiro laboratório de habilidades a ser apresentado, despertou um estranhamento que em tudo nos remete ao livro de Thomas Csordas (2008) *Corpo/significado/cura*, especificamente o capítulo intitulado "Sombras da representação e ser na realidade virtual", em que o sociólogo e antropólogo elucubra sobre como as biotecnologias estavam cada vez mais envolvidas em transformar as condições corporais para habitar o mundo. Desde então, investigamos as modulações do self expresso na corporeidade dos estudantes ao interagirem com os corpos não humanos, sejam eles sintéticos ou virtuais.

O laboratório sobre o qual iremos nos deter mais longamente neste artigo foi onde ocorreu o segundo encontro com corpos não humanos, o Laboratório de Habilidades (LabHab) da Faculdade de Medicina da Unesp de Botucatu (FMB), na cidade de Botucatu, no interior do estado de São Paulo. Descrever o (LabHab)

da FMB nos parece potente para problematizar as mudanças no status dos corpos brancos e masculinos na formação médica contemporânea, indagando as estéticas que esses espaços assépticos de aprendizado oferecem como componente das modulações do self dos estudantes e futuros profissionais. Etnografar os laboratórios de habilidades nos demandou uma investigação orientada pela teoria/método ator-rede desenvolvida por Bruno Latour, mas com inspiração na fenomenologia de Thomas Csordas e a noção de *embodiment*. Imersos nessas teorias/métodos, consideradas antagônicas, transpomos limites epistemológicos, em um exercício imaginativo de ampliação das fronteiras, uma vez que as consideramos de relevância indelével e de possível associação para a temática da pesquisa. Entendemos que o objeto de estudo nos autorizou a utilizar teorias e métodos diferentes para seguir os corpos, pelos laboratórios.

A etnografia apresentada neste artigo foi realizada pela primeira autora do artigo, mas o texto foi construído coletivamente. O que trazemos é um fragmento da pesquisa multissituada e mais ampla intitulada "Corpos educando corpos" (cf. Bastos; Brito, 2024) que reuniu cenas de interação dos corpos humanos com as biotecnologias promovendo modulações corporeidade nestes múltiplos espaço educação médica. O estudo foi realizado principalmente no sertão do Rio Grande do Norte, na cidade de Caicó, entre os anos de 2019 e 2022, na Escola Multicampi de Ciências Médicas EMCM/UFRN, mas se iniciou na Unesp de Botucatu, no primeiro semestre de 2019. A prática da etnografia multissituada tem, nas últimas duas décadas, se debruçado sobre a questão de como alçar escalas que se situam além das práticas locais (Marcus, 1995), em redes sociotécnicas (Latour, 2012).

A etnografia multissituada surgiu como um modo proeminente de lidar com o trânsito entre as escalas micro e macro na antropologia de fenômenos globais. A estratégia mais corriqueira envolve explicar a prática observada localmente através do recurso a "métodos e meios" diferentes do etnográfico, como macroteorias e pesquisa em arquivos. A segunda estratégia, encampada por Marcus (1995), implica seguir etnograficamente a "circulação" de atores, objetos e discursos por múltiplos pontos do globo, precisamente, a etnografia multissituada (Cesarino, 2014).

Sobre as cenas etnográficas, consideramos relevante destacar as diferenças nos formatos de ensino das habilidades entre as duas universidades antes de descrevê-las para situar melhor o leitor. O primeiro laboratório se encontrava

na EMCM/UFRN, que é fruto de uma política pública do Mais Médicos e adota metodologias ativas nos eixos tutoriais e de comunidade/habilidade. O segundo laboratório etnográfico estava situado em uma faculdade de medicina de Botucatu que mantém o método tradicional de ensino como os cadáveres nas aulas de anatomia, buscando também a modernização no laboratório de habilidades.

Sobre os objetivos dessa política, o Programa Mais Médicos foi convertido na Lei 12.871, em 22 de outubro de 2013, para desenvolver nos futuros médicos conhecimentos, habilidades e atitudes para serem médicos generalistas, orientados para o cuidado integral e a resolução dos problemas mais prevalentes na população, com competências previamente exercitadas por meio de tecnologias. Essa orientação impulsionou a edificação dos laboratórios de habilidades na formação e os manequins high-tech tornaram-se uma realidade em escolas de medicina de todo o mundo, tanto nas universidades públicas quanto nas particulares. Esse modelo de cursos de medicina segue parâmetros internacionais preconizados por autoridades na discussão sobre a educação médica mundial (Costa *et al.*, 2015; Dourado, 2014; Pretto, 2011; Struchiner; Giannella, 2005).

Na literatura médica e antropológica há uma abundância de publicações que abordam os corpos na medicina. Mas quando associados a marcadores sociais de raça e gênero, as publicações surgem de forma mais contundente, nas pesquisas sobre o ingresso e a permanência da população negra no ensino superior público e privado no Brasil. Esse recorte na revisão foi necessário para destacar a relevância dos resultados que os encontros etnográficos expuseram com a ausência de marcadores sociais das diferenças nos corpos não humanos agrupados nos laboratórios de habilidades. O racismo e o sexismo nos cursos de medicina não são uma temática nova.

Esse curso é considerado elitizado, mesmo em universidades públicas e com o sistema de cotas instaurado. Entre as publicações, destacamos o trabalho de Santos (2022), que buscou compreender também como os estudantes negros vivenciam a formação no curso de medicina em uma instituição privada de ensino, enquanto Neto, Selles e Valiente (2022) e Cabral *et al.* (2022) tratam de um currículo antirracista nas escolas de medicina. Aguiar e Piotto (2018), por sua vez, descreveram os indicadores e as condições socioeconômicas dos ingressantes negros nas universidades públicas.

Outros pesquisadores se empenharam em caracterizar a representação imagética de corpos negros em quatro coleções de livros didáticos de ciências

da natureza e suas tecnologias, aprovadas no PNLD-EM/2021. Rosa e Facchini (2022) trouxeram reflexões sobre as ações afirmativas nas relações entre cotas, identificação racial, bancas de heteroidentificação e disputas epistêmicas. Fredrich, Coelho e Sanches (2022) se debruçaram sobre os efeitos do racismo científico, do mito da democracia racial e da política de embranquecimento nos cursos de medicina no Brasil.

Para além do ingresso no curso de medicina, discutir as mudanças de status dos corpos não humanos negros passa impreterivelmente por uma abordagem habitual nas publicações sobre a temática racial na medicina: a negritude encontra o seu espaço nas salas frias das aulas de anatomia realizadas com cadáveres de pessoas negras. Em uma resenha do filme *M8 – Quando a morte socorre a vida* (2019), Pestana e Faber (2021) elucubram, a partir de uma perspectiva do direito, o racismo estrutural na ótica dessa produção cinematográfica. Os autores se debruçam sobre a narrativa de Mauricio, um jovem negro periférico de religião de matriz africana, aluno cotista na Universidade Federal no Rio de Janeiro, no curso de medicina, ao se defrontar com cadáveres de pele negra nas aulas de anatomia, fruto do genocídio da população negra, do racismo institucional e do desaparecimento forçado de pessoas. Corpos que, por não terem sido reconhecidos, foram encaminhados à faculdade de medicina para serem dissecados. Sampaio e Meneghetti (2020) abordam o extermínio sistemático, principalmente, dos negros/pobres/jovens, cujas vidas são consideradas descartáveis. Os autores demonstram como o Estado se utiliza do racismo estrutural para controlar a vida e a morte dos corpos negros.

Batista (2003) e Batista, Escuder e Pereira (2004) demonstram como as estatísticas de morbidade e mortalidade eram utilizadas para avaliar a situação da saúde da população e desenvolver políticas públicas de saúde na década de 1990: eram discutidos os dados segundo a idade, o sexo e a classe social, mas sem abordar as diferentes construções socioculturais existentes na sociedade e seus reflexos no perfil da mortalidade. Por exemplo, não se contemplava a raça/cor como categoria de análise. Apenas em 1996 se inseriu a variável raça/cor nos atestados de óbito (Batista; Barros, 2017).

Em um movimento semelhante, mas alicerçado no conceito de interseccionalidade elaborado pela ativista negra estadunidense e advogada defensora dos direitos humanos Kimberlé Crenshaw (1989, 1997), questiona-se o lugar dos corpos negros femininos. No Brasil, Carla Akotirene (2018), pesquisadora da

área de interseccionalidade, reforça a premissa de Crenshaw: que a interseccionalidade visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cis-heteropatriarcado. Jurema Werneck (2016) demonstra essa inseparabilidade na escassez dos dados reunidos em uma busca simples, com descritores "saúde mulher negra", nos periódicos nacionais dedicados às ciências da saúde. A autora destaca que grande parte das formulações conceituais de diretrizes e estratégias e da atuação em saúde da população negra teve origem fora do sistema de saúde, a partir da atuação dos sujeitos negros organizados, apesar da participação expressiva da população preta no conjunto da nação brasileira e da sua presença majoritária entre usuários do Sistema Único de Saúde.

Ainda sobre a saúde da mulher negra, Valeria Corossacz (2009), em seu livro intitulado *O corpo da nação*, revela o papel crucial do universo da saúde reprodutiva nessa atualização de assimetrias, reforçando a necessidade de se examinarem os contextos sócio-históricos em que atos e fatos concebidos como *naturais* ou *biológicos*, como o caso da ausência de representação dos corpos negros femininos nos laboratórios de habilidades, são experimentados como marcadores de diferença e geradores de desigualdade, que exclui e nega o direito natural de pertencimento, colocando essas mulheres em condições de maior vulnerabilidade nas situações de parto e aborto (Goes *et al.*, 2020; Lopes, 2003).

Na antropologia, destacamos também a produção de Rosana Castro (2022), em "Pele negra, jalecos brancos: racismo, cor(po) e (est)ética no trabalho de campo antropológico", artigo no qual a pesquisadora analisou situações de racismo genderificado que viveu durante o trabalho de campo ao vestir um jaleco branco, em um espaço marcado pela branquidade, como é o caso da medicina. O termo "racismo genderificado" é utilizado por Grada Kilomba (2019) para acentuar as experiências discriminatórias e desumanizadoras vivenciadas por mulheres negras como atualizações do racismo *ou* do sexismo. "Ao descrever uma consulta na qual ela própria foi perguntada por um médico branco se gostaria de trabalhar como empregada doméstica para a família dele durante as férias" (Castro, 2022, p. 4), a filósofa reflete que a "raça" não pode ser separada do gênero nem o gênero pode ser separado da "raça". A experiência envolve ambos porque construções racistas baseiam-se em papéis de gênero e vice-versa, e o gênero tem um impacto na construção de "raça" e na experiência do racismo (Gonzalez, 1983; Kilomba, 2019; Pereira, 2018).

Todavia, na edificação da revisão de literatura detectamos uma lacuna sobre as etnografias dos corpos não humanos negros femininos em espaços de formação médica, ampliando a discussão do racismo genderificado nos laboratórios de habilidades como um modo particular de enaltecer a branquitude nos cursos de medicina na contemporaneidade. Para este artigo nos é caro pensar as estratégias contemporâneas de ocultamento da população negra feminina, pois, apesar de as universidades e os laboratórios estarem em cenas diferentes, em ambos os espaços de formação reproduziam o que iremos chamar de "pacto narcísico da branquitude" (Bento, 2022). Nas próximas linhas apresentamos as cenas etnográficas partindo da descrição do LabHab na Unesp de Botucatu e o racismo genderificado dos laboratórios de habilidades nas escolas de medicina.

Os laboratórios de habilidades

A construção do sucesso dos laboratórios de habilidades se dá a partir deste formato que evoca o cientificismo irrefutável dos laboratórios na cultura biomédica, sustentado por uma unanimidade de publicações que abordam com maior relevância os *benefícios* do ensino por meio da simulação realística (SR). O mote sobre a necessidade dos treinos em laboratórios está fundamentado na perspectiva ética de que os alunos não manipulam corpos vivos *verdadeiros*. Destacamos as palavras *benefícios* e *verdadeiros* porque são expressões comuns na construção dos argumentos que consideram as tecnologias SR como ações humanizadoras, que precedem contextos em que se discutem os direitos humanos dos pacientes.

Latour e Wolgar (1997, p. 68-91) nos ajudaram a refletir sobre como a noção de inscrição literária se dá nesta situação. A corrida dentro dos laboratórios para gerar resultados, pelas máquinas e depois pelos artigos científicos, demonstra que em cada um desses processos existem transformações das informações. Os cientistas, em seus artigos, buscam se ater aos fatos e optam por omitir nas publicações finais as questões políticas que os envolvem, enquanto nós, a partir do conceito de inscrição literária, percebemos qualidades perdidas e outras acrescentadas durante o trajeto nos aparelhos do laboratório, nas discussões, reuniões, decisões de fora, e procuramos falar disso também. A ideia é

não se deixar convencer pelos fatos que aparecem, mas entender que são efeitos de persuasão, um efeito literário. Os enunciados desses artigos podem ser compreendidos como artefatos, ou seja, produzidos em determinados espaços temporais e mediados pelo mercado de biotecnologias voltadas para o ensino médico.

A história do Laboratório de Habilidades (LabHab) da Faculdade de Medicina da Unesp de Botucatu nos ilustra a reconstrução da origem desses espaços laboratoriais e os agenciamentos de específicos equipamentos tecnológicos implicados na formação médica de alta performance. O LabHab é operacionalizado por duas enfermeiras e uma secretária. O laboratório foi inaugurado em 1980, muito antes do boom de os laboratórios virarem local indispensável para o treino das habilidades. Na época, possuía a função de treinamento destinado somente ao curso de enfermagem. A partir de 2017, passa a ser nomeado de LabHab (Laboratório de Habilidades) e passa a abrir espaço para os cursos de medicina, seguindo uma tendência mundial nas faculdades de saúde.

Os corpos não humanos brancos já eram utilizados nos departamentos da Faculdade de Medicina de Botucatu antes da organização do espaço do LabHab. Ainda hoje, esses corpos não estão todos reunidos no LabHab. Vários deles estão alocados em departamentos que não desejam ceder os corpos adquiridos anteriormente ao laboratório. Para as enfermeiras, uma possível explicação disso pode estar na resistência dos médicos mais antigos em aderirem às tecnologias de simulação e aos novos paradigmas educacionais colocados na contemporaneidade, um gap geracional ligado à destreza com as tecnologias que também se apresentou em outros laboratórios e com outros docentes.

O LabHab podia emprestar as peças anatômicas e os corpos não humanos para os departamentos, mas o contrário era mais raro de acontecer. A Faculdade de Medicina de Botucatu possui um hospital-escola. Em decorrência desse fato, o LabHab não apresentava o mesmo glamour de outras universidades particulares que não têm um hospital como espaço de aprendizagem. As coordenações oficiais dos laboratórios eram vistas apenas como cargos burocráticos, uma vez que não havia na época um envolvimento e nem um incentivo para que o LabHab fosse reconhecido e legitimado como um espaço promotor da educação.

O LabHab está situado em um espaço fora do hospital e dos departamentos, mas é um dos espaços mais antigos da FMB/Unesp. A arquitetura ainda

preserva as colunas das edificações do Hospital de Botucatu, fundado na década de 1960. Ocupando um amplo espaço, o laboratório possui seis salas. Uma das salas possui cinco leitos de hospital com os corpos não humanos dispostos sobre eles, separados por cortinas e cobertos com a mesma dobra de lençol dos pacientes humanos. Do lado oposto dos leitos ficam dispostos, em uma bancada contínua e permanente, os materiais que serão utilizados no treino das habilidades. Em frente aos leitos estão grandes latas de lixo hospitalar, simulando a realidade. No fundo da sala há uma grande pia de aço inox destinada à higienização das mãos.

Para montar um cenário realístico, as enfermeiras ocupam em média 1 hora e 40 minutos, havendo a necessidade de um agendamento prévio de 24 horas. No entanto, há uma resistência em agendar com responsabilidade. Mesmo havendo a necessidade de desmarcar o treino da habilidade, poucos estudantes cumpriam o protocolo. Os jovens médicos interagem com primazia com as tecnologias, que eram mencionadas com frequência, pois construíam cenários realísticos potentes e estimulavam os estudantes a superar obstáculos e pensar de forma alternativa os materiais e procedimentos em situações de penúria e emergência. Os anos de formação desses jovens médicos considerados mais habilidosos na interação com os corpos não humanos condiz com o período do boom das tecnologias, ou seja, a partir dos anos 2000, quando ocorre uma implementação massiva de tecnologias adquiridas por volumosas quantias de dinheiro investidas na formação tecnicista nos cursos de medicina brasileiros, apresentando uma questão geracional sobre a interação dos atores envolvidos com tais tecnologias.

Na sala ao lado, estavam dispostas de forma enfileiradas cadeiras para o estudo. Nessa sala os alunos de enfermagem e de medicina são preparados por meio da teoria antes de iniciarem o treino. Há também uma sala menor com um vidro que não permite perceber a presença de pessoas avaliando as habilidades dos alunos. Em frente à sala principal, com os leitos para os corpos não humanos, ficava o almoxarifado do laboratório. Nesse espaço são armazenados os materiais idênticos aos utilizados no hospital, como instrumentos, produtos (como gaze esterilizada, iodo), óculos para procedimentos, sondas gástricas, nasais, entre outros.

Os materiais utilizados nos procedimentos superam muitas vezes os materiais encontrados na rotina hospitalar. A intenção é que o LabHab seja

semelhante à realidade hospitalar, mas a realidade simulada ultrapassa a própria realidade do Hospital das Clínicas de Botucatu. O espaço é claro, limpo e organizado. Se assemelhava bastante a um hospital, mas a um hospital mais agradável. Os lençóis imaculados, o ambiente asséptico, esterilizado. Os materiais assumem a *agência* de produzir o realismo. Nesse ambiente, repetir as palavras "asséptico" e "esterilizado" é um mantra no treino das habilidades.

Outras duas salas menores são reservadas para aulas de simulação de parto, treino da habilidade da sutura e da retirada dos pontos cirúrgicos. Por último, uma sala reservada para servir de depósito dos corpos não humanos. Os corpos não humanos depositados ali estão aguardando manutenção e, enquanto esperam, ficam cobertos como cadáveres. A imagem era inquietante, então foi indagado às enfermeiras o porquê de cobri-los totalmente como cadáveres, dos pés à cabeça. Constrangidas, pois não haviam pensando nesse detalhe antes, alegaram respeito, depois concluíram que se tratava de um procedimento-padrão, uma forma de protegê-los do pó. Após esse diálogo, elas nos conduziram a tocar nos corpos não humanos para perceber o quanto a pele artificial era de alta tecnologia e similar à de corpos humanos. Em razão dessa porosidade, os corpos não humanos ficavam danificados com facilidade.

O sangue, além dos corpos, é outro objeto que assume a *agência* de produzir realismo nos laboratórios. No entanto, alguns corpos não humanos haviam sido manchados com o sangue artificial utilizado nas simulações. Para evitar o dano, o sangue foi suprimido. A utilização do sangue artificial, mesmo sendo artificial, foi suprimida também porque perturbava o imaginário das trabalhadoras da faxina. Elas sentiam repulsa ao recolher os lençóis, apesar de não haver perigo de contágio.

Acompanhamos quatro tipos de procedimentos, apesar de haver um leque mais amplo de treinos e habilidades: a sonda nasogástrica (SNG), a sonda orogástrica (SOG), a sonda vesical de demora (SVD) e a sonda vesical de alívio (SVA). O objetivo das duas primeiras era o de administrar dietas e medicamentos, aliviar distensão abdominal e coletar amostras para exames, drenar substâncias gástricas e realizar lavagem gástrica. Acompanhamos também a troca de curativos com jato de água.

Todas as práticas aconteciam de forma padronizada e protocolada, utilizando-se diversos materiais, como sonda gástrica de determinada polegada, seringa de 20 ml, luvas esterilizadas, estetoscópio, cordonê, fita adesiva

hipoalergênica, gaze esterilizada, lubrificante anestésico, tesoura, toalha de forração, bolsa coletora.

Antes dos procedimentos, os alunos recebiam o POP (Procedimento Operacional Padrão) que é executado em até 30 passos, havendo uma variação conforme o procedimento. Qualquer desatenção pode colocar em risco a esterilidade dos materiais e contaminar o paciente. Os passos vão desde nunca cruzar o braço sobre o campo estéril até o procedimento correto para abrir a gaze com a pinça certa, envolver a gaze na pinça e movê-la sobre os corpos não humanos em movimentos precisos. Enquanto um aluno pratica, o outro o ampara relembrando os passos, até que ele memorize a técnica corporal adequada e prescrita para o momento.

O número de alunos pode variar conforme o procedimento a ser treinado. Nos encontros que acompanhamos, eram dez alunos por treino, que, divididos em duplas, assumiram um manequim. O LabHab tinha em exposição contínua cinco corpos não humanos. O LabHab também aceitava um número menor, sendo o mínimo de cinco estudantes, uma vez que era necessário organizar o espaço para a habilidade. Mas havia também os momentos, como nos treinos do curso de enfermagem, em que a sala toda, cerca de 20 estudantes, se revezavam nos corpos não humanos para o treino das habilidades do manejo para o curativo de feridas.

Em duplas ou trios de estudantes, a sondagem vesical de demora, por exemplo, consistia em introduzir uma sonda foley estéril, através da uretra, até a bexiga. Para isso eram utilizados um kit de cateterismo vesical estéril, uma cuba rim e uma cuba redonda, além de uma pinça cheron, um campo duplo, um campo fenestrado, dois pacotes de gaze estéril, uma sonda foley de duas vias. A habilidade não estava apenas em inserir a sonda na uretra, mas também em uma atenção redobrada sobre as medidas corretas e a diferenciação da habilidade na realização em homens e mulheres. Uretra feminina: de 12 cm a 14 cm. Uretra masculina: de 14 cm a 16 cm, com o mesmo calibre para ambos. Um par de luvas estéreis, uma almotolia com antisséptico tópico, um tubo de lidocaína gel a 2% vasoconstritor, fita adesiva, coletor de urina sistema fechado, uma ampola de água destilada, duas seringas de 20 ml, uma agulha 40x de 12 mm, um biombo e um cesto de lixo.

Um outro mote do laboratório, para além dos treinos e das técnicas, é também promover a interação entre os membros de uma equipe. As enfermeiras

responsáveis relataram com desagrado o hábito de os alunos buscarem mais informações por meio de seus celulares, considerando que o ideal seria que tirassem suas dúvidas entre os colegas. Para as enfermeiras, o desejado é problematizar e trocar informações, questões e soluções entre eles e não virtualmente.

As enfermeiras afirmam que, confiantes em suas observações de como chegam os estudantes e como saem, com o passar dos anos, os alunos aperfeiçoam as técnicas corporais necessárias à atuação hospitalar. A Laerdal, marca norueguesa dos corpos não humanos que compõem a maior parte do LabHab, promove cursos gratuitos para os responsáveis dos laboratórios para educá-los em como proceder nas simulações. Contudo, na época, havia um baixo interesse dos docentes em aprender a atual tecnologia de ensino. Uma jornada de treinamentos para adquirir habilidades de simulação custava em média 2.500 reais e durava aproximadamente uma semana. São oferecidos cursos na capital paulista e no interior do estado.

Em um diálogo descompromissado com uma das enfermeiras, ela brincou: "No começo eu estranhei, nada aqui era real. Eu vim da experiência do hospital. Depois eu fui me acostumando com esse tipo de realidade, ou essa simulação da realidade", riu e abriu os braços para demarcar o espaço. E continuou:

> Esse espaço é importante para aprender o que é certo de se fazer. Existem bons treinamentos para fazer as simulações. Os médicos são esforçados, mas ainda não sabem o que fazer. Simular a realidade é simular desafios que possam estimular respostas rápidas e assertivas para situações inusitadas, inesperadas, reais. Reais e precárias: falta de equipamentos, materiais, condições ideais.

A escassez de tesouras hospitais públicos é sempre lembrada como uma entre outras várias durante o treinamento de habilidades. O laboratório se orgulha de estar mais instrumentalizado do que o hospital, muito melhor do que a realidade. Durante o treino, os alunos curiosos apertam as feridas e os corpos não humanos servem de apoio para um rápido descanso. Depois do exercício da técnica, os alunos abandonam, esquecem os corpos não humanos. Os corpos não humanos não possuem expressão facial, não exprimem o seu descontentamento, estão capacitados para desprezar as conexões perversas antecipando os humanos. Os alunos reclamam que os bonecos não colaboram.

O detalhe é o disciplinamento da técnica, exigente. Abrir embalagens e manuseá-las sem contaminá-las, dispor ferramentas, colocar e retirar as luvas, alternar as luvas no momento exato. A racionalidade da execução correta na avaliação encharca todas as preocupações. Entre os instrumentos estão os que oferecem risco aos alunos, agulhas e bisturis, e os alunos são protegidos e alertados sobre eles.

Entre as técnicas corporais estão os movimentos circulares, movimentos precisos, a delicadeza no toque, o controle dos instrumentos, o disciplinamento, a memória. Os movimentos dos alunos são lentos e imprecisos. As enfermeiras garantem que com o tempo se tornam mais eficientes. Eficientes na técnica, técnica e técnica: "Ainda não temos as habilidades necessárias, aqui podemos errar, podemos aprender com segurança." As técnicas corporais são rígidas para evitar a contaminação. O trânsito dos materiais é que garante a realidade do consumo para o controle da contaminação simulada. Entre os treinos, lixo, lixo e mais lixo. Ocorre o descarte de tudo, inclusive dos corpos não humanos. Alguns materiais são fixos e o apoio pedagógico seca, embala, e guarda tudo para o próximo treino. Os corpos não humanos danificados são empilhados em um sala separada e cobertos por um lençol para conter a poeira.

Onde estão os corpos negros femininos?

Não havia corpos negros femininos no LabHab da Unesp de Botucatu. Essa ausência se manteve nos encontros com outros laboratórios de habilidades como o da EMCM/UFRN. William Rosa (2024, p. 2) destaca que a ação político-científica "traz representatividade para um campo que toma o corpo branco [*e masculino*] como 'parâmetro de normalidade' para a produção de conhecimentos, intervenções e tecnologias" (cf. Muniz, 2021, p. 351). Essa iniciativa ultrapassa a representatividade para as ilustrações médicas, desvelando como as práticas, os saberes e as tecnologias são afetados pela presença ausente da raça, e como as diferenças e as desigualdades se materializam no cuidado à saúde (M'Charek, 2013, 2014; Muniz, 2021).

A noção de ausências e presenças (M'Charek; Schramm; Skinner, 2014) conduziu o olhar etnográfico para o que não se via. Essa conceituação denota que a marcação racial é inconstante entre a realidade e a não realidade, ou mesmo

negação. Ter clareza sobre este jogo oscila entre a ficção e os efeitos concretos de sua materialização no tempo, espaço, relações, corpos e coisas (M'Charek, 2013; M'Charek; Schramm; Skinner, 2014; Rosa, 2024). Era notória, apesar de oculta, e ainda mais incômoda a ausência de corpos não humanos com aspectos raciais e de gênero. Os corpos materializam as práticas, as ações, oportunizando captar os modos, sempre transitórios, pelos quais saberes, categorias e coisas ganham materialidade e produzem efeitos (M'Charek, 2013; Mol, 2002; Mol; Law, 1994; Rohden, 2018) que nos ajudam a pensar nas possíveis modulações do self dos profissionais de saúde em formação. M'Charek (2013, p. 435, tradução nossa) afirma que a raça não pode ser reduzida a um único marcador de diferença; ela não está intrinsecamente ligada à cor da pele e às características físicas: "Ela é uma configuração, um efeito das relações entre diferenças." Nesses laboratórios de habilidades, o pacto narcísico da branquitude estava atualizando o racismo genderificado no campo da medicina.

O nome do LabHab da Unesp de Botucatu, "Arion Caio Paulino", presta uma homenagem a um cirurgião negro da instituição já falecido, mas sempre lembrado por suas habilidades manuais. O médico é descrito de forma carinhosa por seu perfume e suas hábeis mãos que eram consideradas enormes, correspondentes ao seu grande porte. Arion Caio Paulino fazia cirurgias delicadas em corpos de crianças. Nas lembranças das enfermeiras que conduzem o laboratório, suas roupas brancas eram impecáveis.

Frantz Fanon (2021) nos explica que o conceito de raça funcionou historicamente sob duplo registro, enquanto categoria biológica e categoria étnico-racial, fundamentando muitos processos discriminatórios. Com a decadência desse racismo biológico, simplista, ocorreu um refinamento conceitual do racismo, que passa a se utilizar de eufemismos para se manifestar, ocorrendo aí uma passagem do racismo pretensamente racional, individual, baseado no genótipo ou fenótipo, para o racismo cultural, tornando-se objeto do racismo não "do homem em particular, mas uma certa forma de existir" (Fanon, 2021, p. 71).

O autor colabora com as reflexões desta pesquisa sobre as consequências do racismo genderificado por meio da cultura, enquanto parte de um conjunto mais amplo de opressão metódica de um povo. A desvalorização dos modos de vida e dos valores culturais, como linguagem, técnica, vestuário, utilizando-se do poder opressor do exotismo como marca simplificadora da cultura do grupo dominado, camuflando técnicas de dominação novas, é característica do

projeto racista "assombrado pela consciência pesada" (Fanon, 2021, p. 75). Em uma sociedade racista, o racismo é normalizado como parte integrante da cultura, apesar de possuir especificidades que variam de sociedade para sociedade (Fanon, 2021, p. 79).

Essa realidade laboratorial do treino das habilidades pode ser pensada como um racismo genderificado, assim como Rosana Castro (2022) fundamenta em seu artigo "Peles negras, jalecos brancos". A antropóloga reflete sobre seu campo de pesquisa a partir de Grada Kilomba, acionando o conceito de racismo genderificado para acentuar que nas experiências discriminatórias e desumanizadoras vivenciadas por mulheres negras é impossível explicar tais situações sem uma atualização do racismo *ou* do sexismo. Kilomba reflete sobre os perigos epistemológicos de separar raça e gênero. A experiência envolve ambos porque "construções racistas baseiam-se em papéis de gênero e vice-versa, e o gênero tem um impacto na construção de 'raça' e na experiência do racismo" (Kilomba, 2019, p. 94).

Certos atributos raciais e sexuais são caracterizados e se atualizam nos mais diversos contextos de maneiras também diversificadas, de modo que gênero e raça se constituem mutuamente na operacionalização de processos múltiplos de desumanização. Para Bruna Pereira (2018, p. 186), raça e gênero estão sempre ativos nos contextos sociais de que participam, e interagem de forma complexa, potencializando os desdobramentos do racismo genderificado, de forma quase invisível. Ao pensarmos sobre os laboratórios de habilidades, a literatura de Lélia Gonzalez (1983) nos ajuda a perceber que os ambientes laboratoriais também oportunizam momentos nos quais racismo e o sexismo operam de forma articulada.

Essa articulação também não é um dado recente. Caroline Criado Perez (2022), em seu livro *Mulheres invisíveis: o viés dos dados em um mundo projetado para homens*, reúne estudos de caso que explicitam como o olhar predominante considera o homem como modelo único para a coleta de dados das temáticas da saúde. A autora destaca a masculinização generalizada como padrão para os desenhos de pesquisa. O universo feminino acaba sendo ignorado na prática, o que se aprofunda na base da desigualdade de gênero. Nos laboratórios de habilidades não é diferente: o gênero feminino dos corpos não humanos quando simulados o eram com perucas, enquanto a genitália era acoplada e removível como uma peça de lego, conforme a demanda do treino da habilidade.

Um exemplo que ilustra as modulações do self na corporeidade está na pesquisa de Szabo *et al.* (2024), que investigaram os fabricantes dos modelos de ressuscitação de parada cardiopulmonar e a relação entre a edificação dos corpos não humanos a partir da referência padronizada do corpo masculino, ou seja, um torso sem as mamas, e constatou que as mulheres eram negligenciadas nessas situações de crise cardíaca, associando esse fato à falta de habilidade dos profissionais de saúde. A ausência das mamas nos manequins de simulação ocasionaria essa lacuna na formação. A literatura médica confirma que as mulheres apresentam resultados piores nessas manobras, o que as leva ao óbito (Perman, *et al.*, 2019).

Os corpos femininos não humanos, quando presentes, estão sempre relacionados à gestação, seja para simulação do parto ou para o corte da episiotomia praticada em peças anatômicas, sem a aparência do corpo feminino em seu todo. A episiotomia é considerada uma violência obstétrica. O treino dessa prática leva à normalização da violência obstétrica, perpetuando desigualdades de gênero, e reforça estereótipos sociais prejudiciais, minando os direitos das mulheres e pessoas que gestam e limitando seu acesso a cuidados de saúde dignos e respeitosos (Diniz *et al.*, 2015).

A nudez dos corpos era uma preocupação maior. A genitália é lisa, sem pelos, asséptica. A preocupação em não expor é constante: "Coitado, não é certo deixar o pênis descoberto." Retomando, os corpos são magros, brancos, masculinos (o torso sem seios) e jovens. Há uma ausência de corpos não humanos com necessidades especiais para a locomoção. Há uma ausência de vida, mas não de realismo.

Os corpos humanos assumem inúmeras *agências*, um devir de tudo que não é simulação. Um futuro humano, uma futura nota, um futuro descaso. No cenário, há uma bacia para restos. Depois da interação, ela assume a *agência* do desprezo. Ela foi esquecida ao lado do rosto dos corpos não humanos. Pequenos detalhes, pequenos descuidos revelam o descaso com os corpos não humanos, afinal, não são humanos, ou são? Um devir do humano. Os pés descobertos, as pernas flexionadas, abandonadas após o treino. Descuidos humanos na interação com os corpos não humanos que não reclamam, mas são reais.

A enfermeira explanou para os estudantes, baseada em pesquisas acadêmicas, as novas mudanças nos processos que antecedem a técnica. Entre as técnicas, estão as observações do semblante dos corpos. Os corpos não humanos

não têm semblantes, ou têm sempre o mesmo, tranquilo, paciente, sem dor, sem medo, sem crítica. As medidas antropométricas são questionadas pelos alunos: "E no caso de adulto obeso?" A orientação é seguir o processo de medida da tifoide, é necessário que a sonda chegue no duodeno para que ocorra a alimentação. No entanto, vale destacar que aqueles manequins não tinham semblante, mas que em outros a construção do rosto tem por objetivo aproximar o estudante de uma simulação de agonia e dor por parte do corpo não humano.

Ainda no dia de nossa visita, chegaram quatro alunas jovens e animadas que vieram treinar habilidades. Vestiam jeans, tênis e jaleco. Todas eram do segundo ano de enfermagem. Diante dos corpos não humanos, a curiosidade foi maior; então, enquanto a enfermeira não iniciava o treino, elas os descobriram um a um, até verem todos os corpos humanos posicionados nos leitos. Há uma expectativa dos organizadores do LabHab de que os estudantes respeitem os corpos não humanos como se estes fossem corpos humanos. Entretanto, uma das jovens descobriu o corpo e depois o abandonou nu sobre o leito.

Elas se entreolham e se perguntam se era melhor manter um diálogo com o corpo não humano. Quando o fazem, se constrangem e gargalham. Uma das jovens tem um ar mais cerimonioso com o corpo não humano, então faz o que se espera e comenta em tom jocoso que ela será a monitora do próximo ano. "Oi, seu João, eu vou trocar o seu curativo." Ela simula higienizar as mãos esfregando-as, levanta o lençol e percebe que a genitália é feminina. Todas gargalham e comentam: ele é trans! A jovem então refaz a abordagem perguntando ao corpo não humano como ele deseja ser chamado, mais gargalhadas.

O ambiente é descontraído. A monitora ainda não está presente. As jovens continuam a troca do curativo, a mignon do grupo, uma estudante alegre e debochada, brinca: "Vou tratar para evitar infecções no seu peitinho", mais gargalhadas. Em uma breve pausa entre as gargalhadas, elas questionam como devem abordar o paciente e param para refletir sobre como serão profissionalmente. Em meio aos devaneios, elas fazem planos para o futuro, comentam as dificuldades que surgirão, lembram da data da próxima avaliação e gargalham.

Surge uma dúvida no grupo sobre qual é a melhor posição para o lixo. Decididas, posicionam a mesa com os instrumentos, o lixo e o álcool gel. Quando o objeto tem um lugar exato e preciso para evitar a contaminação, a distribuição espacial é tensa, não haverá espaço para erros na vida fora do laboratório. Em um dado momento, a jovem oriental comenta: "Não tem o kit esterilizado",

a estudante que será a próxima monitora responde: "Finge que tem." Então as estudantes abrem o campo esterilizado e sobre ele, o kit de instrumentos. Todos os instrumentos são posicionados com a ponta da pinça para dentro do tecido que compõe o campo. Abrem a gaze no campo e rezam: "Agora a coisa vai começar, me ajuda, Jesus!" Surge uma certa tensão e todas se concentram na prática. A técnica é realizada com sucesso e todas comemoram. Analisam os erros e comemoram por os terem percebido.

Entre um silêncio e outro, voltam os temores da prova prática. A estudante que aspira ser a próxima monitora alerta: "Na vida vai ser diferente da prova. Na vida precisamos economizar gaze, mas na prova podemos fingir. Fingir é o maior treino." A outra, de longos cabelos, completa: "A enfermagem é uma profissão que gasta muita coisa, um paradoxo para o meio ambiente."

Retomam o procedimento, dessa vez revezam com a última dupla. Alguém pergunta: "Está errado esfregar o paciente?", mais gargalhadas, alguém diz: "Espero que ele não esteja sentindo nada", e consola o corpo não humano, colocando a mão sobre a sua fronte. Distraída, a parceira de procedimento apoia a mão no rosto do corpo não humano e é alertada pela colega que simula uma profissional de maior patente: "Enfermeira Beatriz! Depois você passa na minha sala para receber uma advertência", mais gargalhadas. Mas agora as risadas estavam tensas, elas anunciam um pesadelo, um terrível devir na profissão.

Na conclusão do curativo, um impasse: colocar ou não o nome na fita que segura a gaze? A futura monitora esbraveja: "Eu vou cassar o seu Coren!", novas gargalhadas. E finaliza a piada: "É bom fazer mestrado, segue a área acadêmica, meu bem! Vai ser melhor pra todo mundo", novas risadas.

A monitora chega e a atmosfera se modifica. Todas ficam concentradas, é momento de ser profissional, uma estudante profissional. Nesse clima, uma das monitoras inicia a leitura do roteiro que detalha as técnicas corporais exigidas e o procedimento passo a passo. O treino acontece oficialmente. A monitora lembra que na hora da avaliação a técnica precisa ser exatamente assim. Entre as ferramentas, o celular.

Na prática do curativo de feridas com jato de água, o clima se torna mais tenso. A interação com o corpo não humano é colocada com ênfase, afinal tratava-se de um corpo com dor, em caso de feridas grandes. A analgesia era necessária. As articulações entre os membros dos corpos não humanos articuláveis iriam

mostrar a sua funcionalidade. O corpo precisava performar várias posições que facilitassem a introdução de bacias sob as pernas para evitar a umidade nos leitos. As feridas simuladas eram plásticas e coladas sobre as "peles" dos corpos não humanos, quase iguais às utilizadas nas festas de Halloween. Feridas sem cheiro, feridas que não sangram e corpos que não reclamam. Mas as alunas reclamam. Reclamam das dificuldades em contornar os membros com as ataduras. "Em humanos é mais fácil, não escorrega." Os corpos não humanos não são tão colaborativos como o esperado.

Para a simulação da analgesia foram utilizados dois tubos grandes de xilocaína, mas "e o desperdício?", comentou uma aluna. A justificativa da enfermeira foi contundente: "Mas é preciso treinar, e o dinheiro da universidade não é o mesmo que vem para o hospital, aqui podemos." Há uma atmosfera de tensão e permissividade para o erro, não é uma avaliação. Vão embora as estudantes de enfermagem, entram os estudantes de medicina. Estes vieram despidos de jalecos, anteriormente exigidos entre as alunas da enfermagem, mesmo sendo obrigatório. O LabHab não é um espaço que para os alunos da medicina mereçam uma armadura. A utilização dos jalecos era mais levada a sério na enfermagem do que no curso de medicina.

Ao injetarem líquidos, os alunos simularam barulhos de jatos. Dois encerraram o treinamento rapidamente e vão embora do laboratório, parecem apressados e aborrecidos com o treino. Os demais, com menos destreza ou mais preocupados em treinar os procedimentos com precisão, permanecem até o limite do horário disponível para o treino. Ao longe, escutamos um comentário: "Hoje eu pensei em não vir." O LabHab parece ser opcional. O LabHab está sempre à disposição para recebê-los, e eles estão sempre atrasados. Os corpos não humanos estão sempre à disposição e os alunos, não.

Absorta durante o treino, uma das estudantes verifica a própria pulsação. Comenta que está preocupada e o coração está acelerado. A mesma estudante se aproxima de nós no final do treino de habilidade e pergunta se as observações foram produtivas. Com a proximidade, estabelecemos um diálogo no qual ela comenta que considera difícil interagir com os corpos não humanos, mas que o LabHab é um lugar seguro onde pode-se errar sem contaminar. Ela aproveitou para reforçar o seu temor em ter o nome associado a um procedimento incorreto e depois ser processada. Ensimesmada, respirou aliviada depois de falar. Estava em um lugar seguro.

Quando a semana já ia se concluindo, surgiu a oportunidade de acompanhar o treinamento dos médicos de laboratório do quinto ano de medicina. O treinamento era para sondagem nasogástrica. Entre os oitos estudantes, observamos mais atentamente três, e é sobre eles que se dá a descrição densa do episódio. Todos iniciaram da mesma forma, nomeando o corpo não humano. "Olá seu José, Pedro, João, Maria, Benedita." Os nomes são sempre simples e populares. Será uma projeção do cotidiano hospitalar? A atmosfera era um misto de tensão e permissividade para o erro. O que os habilita a se portarem diferentemente do que prevê o protocolo?

O treino se adensa e a concentração no manuseio dos instrumentos aumenta. O corpo não humano é esquecido e a técnica reina sozinha. Nunca mais é trocada uma palavra com o José, o João, o Pedro. E quando a interação acontece, acham graça e proferem comentários clichês – "Já vai acabar, seu João" – progredindo lentamente para os constrangimentos – "O senhor não quer melhorar? Então fica quietinho" – "Os seus lábios estão roxos, mas isso é um charme" – "Vamos treinar a nossa expressão facial", diz a estudante, "para na hora não fazermos cara de terror", risos. Conscientes da violência das frases, concluem: "O meu maior medo é precisar internar um outro médico." Mais risos nervosos. Completando o discurso, um dos estudantes mais velhos filosofa em tom amargo: "Ou ser cuidado por um, não?" Todos se calam.

As controvérsias e o campo de batalhas da tecnociência

A descrição das cenas de treinamento que trouxemos não tem o objetivo de advogar nem a favor nem contra a utilização dos laboratórios de habilidades na formação médica, muito menos verificar a sua eficácia pedagógica. Contudo, salta aos olhos a branquitude da engenharia dos corpos não humanos na ausência dos marcadores sociais da diferença que intermedeiam o treino das habilidades de futuros profissionais. Nossa reflexão é sobre o devir das modulações no self da corporeidade dos estudantes.

A branquitude é vista como uma produção ativa de mecanismos de discriminação, que propagam, sobretudo, a ideia de que não existe divisão entre as raças, ou ainda, que a padronização (que coloca o branco masculino no topo) inerente à técnica e às ciências não seja uma escolha (Ribeiro, 2024;

Schucman, 2018). Sendo assim, o esforço analítico, por isso, político, de verificar as evidências de um grupo não racializado nas estratégias didático-pedagógicas é para provocar um entendimento dos grandes centros de gerência e poder das sociedades modernas, no sentido empregado por Latour (1994), centros esses criados pela hierarquia, mas igualmente por um esforço constante de esconder as desigualdades.

Não estamos também imputando às tecnologias más intenções e um discurso apocalíptico sobre a utilização destas. Mas destacamos que as tecnologias não são neutras. A edificação das tecnologias dos corpos não humanos é organizada a partir da sociedade em que habitamos e carrega em si valores que podem promover o racismo genderificado. O conhecimento científico que surge nos laboratórios é o resultado de certos procedimentos sujeitos à reprodução pelos membros da comunidade científica, os quais disputam, entre si, o melhor discurso capaz de explicar o mundo. Esse discurso, ao ser socialmente validado, procura encerrar as controvérsias e converte-se em asserções cientificamente indiscutíveis, que passam a ser difundidas na sociedade como um conhecimento legítimo, até que um discordante reabra as controvérsias pela replicação malsucedida do método (Latour, 2011). Seguir as controvérsias têm o potencial de ampliar as discussões sobre como estamos interagindo com as novas tecnologias na formação médica.

Latour nos alerta sobre a resolução de que uma controvérsia científica não está na sociedade em si, mas nos recursos humanos e não humanos simetricamente envolvidos em sua construção por meio de um entendimento compartilhado. Por essa razão o pesquisador deve disciplinar sua observação tanto para dentro quanto para fora do laboratório, de maneira que possa identificar o maior número possível de atores que participam do processo de fazer uma tecnociência. Os laboratórios de habilidades são, nos cursos de saúde, considerados um avanço pedagógico e um espaço de grande notoriedade, mas ainda reforçam o pacto da branquitude, reinventando estratégias do racismo genderificado. Reflexo da elite branca que ainda encontramos nos cursos de medicina no Brasil.

Referências

AGUIAR, M. M.; PIOTTO, D. C. Desigualdade à brasileira: capital étnico-racial no acesso ao ensino superior. *Educação*, [*s. l.*], v. 41, n. 3, p. 478-491, 2018.

AKOTIRENE, C. *O que é interseccionalidade?* Belo Horizonte: Letramento, 2018.

BATISTA, L. E. A morte tem cor. *Boletim do Instituto de Saúde-BIS*, [*s. l.*], n. 31, p. 18-20, 2003.

BATISTA, L. E.; BARROS, S. Enfrentando o racismo nos serviços de saúde. *Cadernos de Saúde Pública*, [*s. l.*], v. 33, supl. 1, e00090516, 2017.

BATISTA, L. E.; ESCUDER, M. M. L.; PEREIRA, J. C. R. A cor da morte: causas de óbito segundo características de raça no Estado de São Paulo, 1999 a 2001. *Revista de Saúde Pública*, [*s. l.*], v. 38, p. 630-636, 2004.

BASTOS, R. L. de; BRITO, E. N. R. de. *Corpos educando corpos*: modulações do self na corporeidade da formação médica. São Paulo: LiberArs, 2024.

BENTO, C. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

CABRAL, M. P. G.; BATISTA, M. H.; GOMES, N. A.; FONTENELE, A. C. T.; ROCHA, R. C. Educação médica, raça e saúde: o que falta para a construção de um projeto pedagógico antirracista? *Revista Brasileira de Educação Médica*, [*s. l.*], n. 46, e133, 2022.

CASTRO, R. Pele negra, jalecos brancos: racismo, cor(po) e (est)ética no trabalho de campo antropológico. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 65, n. 1, e192796, 2022. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/48664049. Acesso em: 25 mar. 2024.

CESARINO, L. Antropologia multissituada e a questão da escala: reflexões com base no estudo da cooperação sul-sul brasileira. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n. 41, p. 19-50, 2014.

COROSSACZ, V. R. *O corpo da nação*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

COSTA, A. M.; GIRARDI, S. N.; ROCHA, V. X. M.; ALMEIDA, E. R.; SANTOS, L. M. P. Mais (e melhores) Médicos. *Tempus*, Brasília, v. 9, n. 4, p. 175-181, dez. 2015.

CRENSHAW, K. W. Demarginalizing the intersection of race and sex; a black feminist critique of discrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, Chicago, v. 1989, n. 1, p. 139-167, 1989.

CRENSHAW, K. W. Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *In*: MASCHKE, K. J. (ed.). *The legal response to violence against women*. New York: Garland, 1997. p. 91-150.

CSORDAS, T. J. Parte III: Modulações da corporeidade. *In*: CSORDAS, T. J. *Corpo/significado/cura*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2008. p. 337-430.

DINIZ, S. G.; SALGADO, H. de O.; ANDREZZO, H. F. de A.; CARVALHO, P. G. C. de; CARVALHO, P. C. A.; AGUIAR, C. de A.; NIY, D. Y. Violência obstétrica como questão para a saúde pública no Brasil: origens, definições, tipologia, impactos sobre a saúde materna, e propostas para sua prevenção. *Journal of Human Growth and Development*, São Paulo, v. 25, n. 3, p. 377-376, 2015. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/jhgd/article/download/106080/106630/193143/%22%22. Acesso em: 13 ago. 2025.

DOURADO, A. S. S. *A utilização do ensino baseado em simulação na educação continuada de médicos*. 2014. Dissertação (Mestrado em Educação em Ciências e Saúde) – Instituto Nutes de Educação em Ciências e Saúde, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu, 2021.

FREDRICH, V. C. R.; COELHO, I. C. M.; SANCHES, L. C. S. Desvelando o racismo na escola médica: experiência e enfrentamento do racismo pelos estudantes negros na graduação em Medicina. *Trabalho, Educação e Saúde*, Rio de Janeiro, v. 20, e00421184, 2022. Disponível em: https://doi.org/10.1590/1981-7746-ojs421. Acesso em: 29 jul. 2025.

GOES, E.; MENEZES, G. M. S.; ALMEIDA, M. da C. C.; ARAÚJO, T. V. B. de; ALVES, S. V.; ALVES, M. T. S. S. B. e; AQUINO, E. M. L. Vulnerabilidade racial e barreiras individuais de mulheres em busca do primeiro atendimento pós-aborto. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 36, supl. 1, e00189618, 2020.

GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Ciências Sociais Hoje*, São Paulo, v. 2, p. 223-244, 1983.

KILOMBA, G. *Memórias da plantação*: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LATOUR, B. *Ciência em ação*: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

LATOUR, B. *Reagregando o social*: uma introdução à teoria do ator-rede. Salvador: Edufba, 2012.

LATOUR, B.; WOLGAR, S. *A vida de laboratório*: a produção dos fatos científicos. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

LOPES, F. Raça, saúde e vulnerabilidades. *Boletim do Instituto de Saúde-BIS*, [*s. l.*], n. 31, p. 7-11, 2003.

M8 – QUANDO a morte socorre a vida. Direção: Jeferson De. Rio de Janeiro: Migdal Filmes, 2019. 1 filme (84 min).

MARCUS, G. Ethnography in/of the world system: the emergence of multisited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, [*s. l.*], n. 24, p. 95-117, 1995.

M'CHAREK, A. Beyond fact or fiction: on the materiality of race in practice. *Cultural Anthropology*, [*s. l.*], v. 28, n. 3, p. 420-442, 2013. Disponível em: https://doi.org/10.1111/cuan.12012. Aceso em: 29 jul. 2025.

M'CHAREK, A. Race, time and folded objects: the HeLa error. *Theory, Culture & Society*, [*s. l.*], v. 31, n. 6, p. 29-56, 2014.

M'CHAREK, A.; SCHRAMM, K.; SKINNER, D. Technologies of belonging: the absent presence of race in Europe. *Science, Technology & Human Values*, [*s. l.*], v. 39, n. 4, p. 459-467, 2014.

MOL, A. *The body multiple*: ontology in medical practice. Durham: Duke University Press, 2002.

MOL, A.; LAW, J. Regions, networks and fluids: anaemia and social topology. *Social Studies of Science*, [*s. l.*], v. 24, n. 4, p. 641-671, 1994.

MUNIZ, T. De corpos universais a corpos refratários: branquitude e efeitos raciais das tecnologias biomédicas. *In*: ROHDEN, F.; PUSSETTI, C.; ROCA, A. (org.). *Biotecnologias, transformações corporais e subjetivas*: saberes, práticas e desiguldades. Brasília: ABA Publicações, 2021. p. 331-356.

NETO, J. L.; SELLES, S. E; VALIENTE, C. Ensino de biologia e racismo: representações de corpos negros em coleções didáticas de ciências da natureza e suas tecnologias. *Revista de Ensino de Biologia da SBEnBio*, [*s. l.*], v. 15, n. esp. 2, p. 831-852, 2022. Disponível em: https://renbio.org.br/index.php/sbenbio/article/view/746. Acesso em: 29 jul. 2025.

PEREIRA, B. Amefricanas: branqueamento, gênero e raça. *Cadernos Adenauer*, [*s. l.*], v. 19, n. 1, p. 177-188, 2018.

PEREZ, C. C. *Mulheres invisíveis*: o viés dos dados em um mundo projetado para homens. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2022.

PERMAN, S. M.; SHELTON, S. K.; KNOEPKE, C.; RAPPAPORT, K.; MATLOCK, D. D.; ADELGAIS, K.; HAVRANEK, E. P.; DAUGHERTY, S. L. Public perceptions on why women receive less bystander cardiopulmonary resuscitation than men in out-of-hospital cardiac arrest. *Circulation*, [*s. l.*], v. 139, n. 8, p. 1060-1068, 2019.

PESTANA, Y. O. M.; FABER, R. P. E. M8 – quando a morte socorre a vida – racismo e desaparecimento forçado de pessoas. *Cadernos da Defensoria Pública do Estado de São Paulo*, São Paulo, v. 6, n. 28, p. 167-176, 2021. Disponível em: http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/documentacao_e_divulgacao/doc_biblioteca/bibli_servicos_produtos/bibli_informativo/2021_Periodicos/Cad-Def-Pub-SP_n.29.pdf#page=167. Acesso em: 29 jul. 2025.

PRETTO, N. O desafio de educar na via digital: educações. *Revista Portuguesa de Educação*, [*s. l.*], n. 24, p. 95-118, 2011.

RIBEIRO, A. do C. Reflexões sobre representações da branquitude na imaginação negra dialogando entre Zora Hurston, bell hooks e Toni Morrison. *Revista Três Pontos*, [*s. l.*], v. 18, n. 2, p. 55-60, 2024.

ROHDEN, F. Considerações teórico-metodológicas sobre objetos instáveis e ausências presentes: analisando processos de materialização do desejo feminino. *In*: SEGATA, J.; RIFIOTIS, T. (org.). *Políticas etnográficas no campo da ciência e das tecnologias da vida*. Porto Alegre: UFRGS: ABA Publicações, 2018. p. 135-158.

ROSA, W. Quando as diferenças importam: notas sobre efeitos da presença e ausência da raça no cuidado à saúde. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 49, n. 3, e-12p45, 2024.

ROSA, W.; FACCHINI, R. "Você é um dos reprovados?": cotas, tensões e processos de subjetivação entre universitários negros de medicina. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 3, e2830404, 2022. Disponível em: https://doi.org/10.1590/1678-49442022v28n3a0404. Acesso em: 29 jul. 2025.

SAMPAIO, S. S.; MENEGHETTI, G. Entre a vida e a morte: Estado, racismo e a "pandemia do extermínio" no Brasil. *Revista Katálysis*, Florianópolis, v. 23, n. 3, p. 635-647, set./dez. 2020. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rk/a/zD86k4Rfnd5gDwh6jG8Jgqq/#. Acesso em: 29 jul. 2025.

SANTOS, I. B. C. B. *Raça e medicina*: um olhar para a vivência de estudantes negros de medicina em uma instituição privada de ensino. 2022. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Medicina) – Escola Bahiana de Medicina e Saúde Pública, Salvador, 2022. Disponível: https://repositorio.bahiana.edu.br/jspui/handle/bahiana/7120. Acesso em: 29 jul. 2025.

SCHUCMAN, L. Branquitude e privilégio. *In*: SILVA, M. L. da; FARIAS, M.; OCARIZ, M. C.; STIEL NETO, A. (org.). *Violência e sociedade*: o racismo como estruturante da sociedade e da subjetividade do povo brasileiro. São Paulo: Escuta, 2018. p. 137-150.

STRUCHINER, M.; GIANNELLA, T. R. *Aprendizaje y práctica docente en la área de la salud*: conceptos, paradigmas y innovaciones. Washington: OPAS, 2005.

SZABO, R. A.; FORREST, K.; MORLEY, P.; BARWICK, S.; BAJAJ, K.; BRITT, K.; YONG, S. A.; PARK-ROSS, J.; STORY, D.; STOKES-PARISH, J. CPR training as a gender and rights-based healthcare issue. *Health Promotion International*, [*s. l.*], v. 39, n. 6, daae156, 2024. Disponível em: https://doi.org/10.1093/heapro/daae156. Acesso em: 29 jul. 2025.

WERNECK, J. Racismo institucional e saúde da população negra. *Saúde e Sociedade*, [*s. l.*], v. 25, n. 3, p. 535-549, 2016.

Disponibilidade de dados
Os dados de pesquisa estão disponíveis no corpo do documento.

Editores
Ceres Víctora – https://orcid.org/0000-0001-9363-3883
Jean Segata – https://orcid.org/0000-0002-2544-0745
José Miguel Olivar – https://orcid.org/0000-0002-7648-7009
Sahra Gibbon – https://orcid.org/0000-0002-5185-9750

Recebido: 28/06/2024 Aceito: 02/04/2025 | Received: 6/28/2024 Accepted: 4/2/2025

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

https://doi.org/10.1590/1806-9983e720409

Corporificações instáveis da memória traumática: etnografando práticas de conhecimento nas neurociências

Unstable embodiments of traumatic memory: ethnographing knowledge practices in neurosciences

Marcos Castro Carvalho[I]
https://orcid.org/0000-0002-4407-9190
dabata@gmail.com

[I] Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil
Em pós-doutoramento (bolsista PNPD/Capes)

Resumo

Este trabalho tem como foco central os dilemas na produção de conhecimento sobre corpo, emoções, comportamento e saúde nas neurociências de um ponto de vista etnográfico. Mais especificamente, aborda-se aqui o trabalho de um centro de pesquisas que realizava experimentos com universitários, militares e pacientes psiquiátricos. Centro este que tinha por intuito investigar questões relativas ao chamado transtorno do estresse pós-traumático (TEPT), entre outras problemáticas relacionadas à violência urbana e, nos termos êmicos, "situações aversivas" da vida de um modo mais geral. Para compreender a centralidade adquirida pelo corpo nas práticas neurocientíficas de conhecimento, buscou-se acompanhar então o cotidiano efervescente das dinâmicas laboratoriais. Procurou-se ainda atentar para as controvérsias intrínsecas a uma atividade científica que discute possíveis ontologias para o humano e seus sofrimentos.

Palavras-chave: corpo; memória traumática; práticas de conhecimento; etnografia de laboratório.

Abstract

This paper focuses on the dilemmas in the production of knowledge about the body, emotions, behavior, and health in neuroscience from an ethnographic perspective. More specifically, it addresses the work of a research center that conducted experiments with university students, military personnel, and psychiatric patients. The center aimed to investigate issues related to the so-called post-traumatic stress disorder (PTSD), among other problems related to urban violence and, in emic terms, "aversive situations" in general. In order to understand the centrality acquired by the body in neuroscientific knowledge practices, we sought to follow the effervescent daily routine of laboratory dynamics. We also sought to pay attention to the controversies intrinsic to a scientific activity that discusses possible ontologies for humans and their suffering.

Keywords: body; traumatic memory; knowledge practices; laboratory ethnography.

Introdução

Se a psiquiatria, desde o momento de sua "fundação" enquanto primeira especialidade médica, carregou consigo um dualismo imanente entre o físico e o moral – pendendo ora para um paradigma mais organicista, ora para um modelo mais relacional –, desde pelo menos as últimas cinco décadas algo de novo vem se consolidando no campo. Desde meados dos anos 1980, com a publicação da terceira edição do *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (DSM III)[1] e a progressiva articulação com a indústria farmacêutica e as neurociências, a velha tensão interna à psiquiatria começou a se tornar obsoleta e o monismo fisicalista passou de certa forma a reinar soberano. Movimento que poderia apontar para uma possível fusão entre psiquiatria e neurologia, clara ampliação da neurobiologia, um certo apartamento considerável de tecnologias "psi" mais "subjetivas", ou mesmo uma nova relação hierárquica entre o "mental" e o "neurológico" (Azize, 2010; Bezerra Jr., 2000; Ehrenberg, 2004; Russo; Venâncio, 2006; Serpa Jr., 2000; Young, 1995).

Partindo de uma pesquisa anterior sobre Reforma Psiquiátrica no Brasil e o paradigma da "atenção psicossocial" (ver Carvalho, 2014), foi com esse horizonte mais recente e em franca expansão das neurociências que acabei me deparando no decorrer de minha pesquisa de mestrado[2] – universo esse que também abarca a neuropsiquiatria, porém conta com uma série de ramos de investigação como a neurofisiologia, a psicobiologia, a neuroinformática, a psicologia cognitivo-comportamental, entre muitos outros. Iniciei então um contato inicial com um laboratório de uma universidade pública – o qual chamarei aqui de Laboratório de Neurobiologia das Emoções, ou simplesmente LNE –, e que

1 DSM é um manual de classificação nosológica dos "transtornos mentais" produzido pela Associação Americana de Psiquiatria e também um dos principais orientadores da prática diagnóstica da psiquiatria contemporânea internacional.

2 Este artigo é fruto de uma pesquisa de mestrado em saúde coletiva, defendida no Instituto de Medicina Social, sob a orientação da professora Jane Russo (ver Carvalho, 2010). Agradeço pelos ricos debates que tivemos relacionados durante a orientação em torno dos dados e argumentações aqui apresentados. Agradeço também a Raphael Bispo, pelas trocas cotidianas envolvendo abordagens das emoções e do trauma. Sou grato ainda aos pareceristas anônimos pelas sugestões e contribuições. Finalmente, agradeço à Capes pelo financiamento e aos interlocutores pela disponibilidade e cooperação.

acabou se mostrando frutífero. Logo eu iniciaria assim minhas visitas cotidianas à instituição para participar de encontros diversos.

Foi-me indicada a possibilidade de acompanhar as reuniões semanais de troca de informações, desenvolvimento de projetos e leitura e apresentação de artigos, na qual se reuniam os pesquisadores mais diretamente ligados ao LNE (alunos de iniciação, mestrandos, doutorandos, pós-doutorandos e, em vários momentos, a própria coordenadora do laboratório). Mas também pude participar do *journal* de discussões de resultados e projetos de pesquisa dos pesquisadores mais seniores, que reunia todas as instituições envolvidas em um grande projeto nacional de pesquisas sobre estresse. O *journal* era quase sempre um encontro heterogêneo, envolvendo neurobiólogos, psiquiatras, epidemiólogos, psicólogos, fisiólogos do esporte, entre outros. Relacionava também distintas instituições de ensino e pesquisa, órgãos governamentais e até mesmo centros de pesquisa do exército brasileiro. Contudo, quem de fato eu pude acompanhar com mais densidade nas práticas diárias do "fazer científico" foram os neurocientistas ligadas ao Laboratório de Neurobiologia das Emoções.

No intuito de refletir sobre determinadas práticas de conhecimento científico concernentes ao corpo, às emoções, aos transtornos psiquiátricos e, em última instância, aos (com)possíveis estatutos do humano, este trabalho toma como ponto de partida os seguintes questionamentos etnográficos: o que pode vir a ser um corpo na neurobiologia do comportamento e das emoções? Ou ainda: de que modo se faz possível a emergência de uma corporalidade específica no decorrer das traduções, articulações e transformações levadas a cabo no trabalho laboratorial?

Buscarei esboçar algumas respostas provisórias a tais indagações heurísticas recorrendo então ao material resultante de uma etnografia por mim realizada durante os anos de 2008 e 2009 em meio a estudiosos da neurofisiologia do transtorno do estresse pós-traumático (TEPT). Para isso, pretendo primeiramente 1) trazer à baila alguns dados gerais sobre a trajetória do LNE e o panorama mais geral do laboratório e suas pesquisas, 2) esboçar alguns delineamentos e conexões com a literatura no intuito de produzir uma aproximação "útil" das heterogêneas relações entre corpo, tecnologia e biociência, 3) desdobrar etnograficamente as controvérsias e tensões estruturantes implicadas nessas aproximações neurocientíficas de temas complexos como as emoções e o comportamento humano. Ou seja, antes de nos embrenharmos mais diretamente

na dinâmica performativa destes três termos (corpo-tecnologia-ciência) no cotidiano neurocientífico, faz-se necessário explicitar o modo como deles me aproximo neste texto.

Sobre o LNE e suas tecnologias

O surgimento do LNE há um pouco mais de duas décadas no departamento de psiquiatria da universidade deu-se a partir do interesse dos psiquiatras em estudos de neurofisiologia das emoções e dos neurobiólogos na possibilidade de deixarem de estudar outros animais e passarem a realizar pesquisas exclusivamente com seres humanos. Através do diálogo entre dois laboratórios de neurociências oriundos da mesma linhagem genealógica, o próprio departamento de psiquiatria e seu hospital, e outros centros de pesquisa, iniciou-se um grande projeto de investigação associando violência, saúde mental e o TEPT. Logo, algo interessante surgia em meu horizonte de pesquisa: a intersecção entre "ciência básica" e clínica psiquiátrica na manufatura de conhecimento acerca do comportamento e das emoções em sua especificidade (ou não) humana.

Consequentemente, passaram a fazer parte do corpo de voluntários participantes dos experimentos usuários do atendimento em saúde mental do centro de psiquiatria, alunos da universidade (incluindo estudantes vinculados ao LNE) e militares – sendo que uma das principais intenções do laboratório era desenvolver conhecimento que, mediata ou imediatamente, pudessem ser orientados para aplicação terapêutica. Os psiquiatras passaram assim a participar do processo tortuoso e para eles inédito de construção direta do conhecimento neurocientífico. Por sua vez, os pesquisadores também buscavam se familiarizar com as especificidades dos saberes "psi" e atuar tendo em vista as necessidades específicas da clínica psiquiátrica. Todavia, não tive a pretensão de abarcar aqui o processo propriamente clínico dessa empreitada, envolvendo "tecnologias" de cura, pacientes e seus familiares e demais membros das equipes de saúde do hospital universitário.

Tal encontro entre "cientistas de base" e "psiquiatras de orientação biológica" ocorria semanalmente por meio das manhãs de *journal*. Momento no qual os clínicos podiam contribuir no desenvolvimento dos projetos e experimentos dos neurobiólogos – principalmente no que concerne à escolha, tradução,

adaptação e validação das escalas psicométricas[3] internacionais a serem utilizadas nos dispositivos experimentais locais –, assim como os últimos se incumbiam de apresentar os dados de suas pesquisas no intuito de fomentar a discussão em torno da fisiologia do TEPT, contribuir para uma melhor compreensão dos quadros clínicos, auxiliar no melhor entendimento, manejo e usos pragmáticos de potenciais fármacos, além de uma melhor instrumentação da Terapia Cognitivo-Comportamental (TCC).

Para os neurocientistas, estudar questões relacionadas ao TEPT foi tanto "opção" quanto uma decorrência um tanto inevitável do contato mais recente com a psiquiatria biológica. Como bem lembrava Regina,[4, 5] a coordenadora do LNE: "É por causa disso [compreender e aperfeiçoar as bases biológicas da psicopatologia humana] que estamos aqui, no departamento de psiquiatria." Logo, tal temática ainda era bastante "fresca" para todos eles – tanto o pessoal das ciências naturais quanto os profissionais da saúde –, que se deparavam cotidianamente com novos desafios e dilemas.

Todos os experimentos rodados no laboratório eram realizados apenas com voluntários humanos, divididos em três grupos principais: 1) pacientes psiquiátricos do hospital universitário; 2) militares em tropas de paz diagnosticados ou não com transtorno do estresse pós-traumático; 3) universitários que já vivenciaram situações de violência urbana e que, no entanto, não desenvolveram qualquer tipo de transtorno psiquiátrico (chamado "grupo de controle"). Paralelamente a isso, também eram executados projetos individuais variados de investigação relacionados ao tema das emoções e do comportamento. Os

3 Sobre a escalas psicométricas e outras técnicas empregadas entre eles, ver abaixo.

4 Todos os nomes aqui utilizados são fictícios.

5 Formada em medicina, Regina optou por não seguir carreira clínica e se especializar na ciência básica, tendo feito mestrado e doutorado nas ciências biológicas. Sendo assim, orientada por um importante neurocientista brasileiro, realizou todos seus estudos iniciais em torno da neurofisiologia de mamíferos não humanos. Curiosamente, apesar de originalmente proveniente das ciências médicas, foi só mais tardiamente em sua carreira que passou a lidar com seres humanos em suas pesquisas. Tal mudança de orientação epistêmico-experimental estava associada ao que ela considerava uma certa saturação das possibilidades de conhecer mais no campo da neurobiologia de pequenos mamíferos, além dos incômodos emocionais de lidar com a experimentação animal mais invasiva. Para mais detalhes sobre essa passagem da experimentação animal para a experimentação com voluntários humanos no LNE, ver Carvalho (2016a); já para uma reflexão mais ampla sobre a vivissecção envolvendo cobaias de ratos e camundongos, ver Carvalho (2016b).

principais dispositivos tecnológicos utilizados nas pesquisas para se obter dados do metabolismo basal e das posteriores "respostas emocionais mensuráveis" eram:

– delimitação de traços psicométricos, que consistia na aplicação de questionários pautados em escalas avaliadoras da "personalidade" (advindas das áreas "psi", em especial da psiquiatria), e que estavam em voga nos estudos neurocientíficos acerca das emoções. Resumidamente, tratava-se de escalas métricas que visavam quantificar disposições e estados subjetivos;
– os traços fisiológicos, medidos a partir da frequência cardíaca. Quanto maior a variabilidade da frequência, mais as pessoas seriam *resilientes*.[6] Como se costumava dizer, pessoas com melhor regulação do sistema nervoso autônomo tenderiam a ser "mais positivas", na perspectiva dos pesquisadores;
– outra resposta era aquela denominada comportamental, medida pelo tempo de reação a um estímulo visual numa tela. Isso se dava a partir da contagem do tempo corrido entre o estímulo e o toque de uma tecla pelo objeto-sujeito do experimento;
– outra ainda era a técnica da estabilometria, na qual eram mensuradas, através de uma plataforma de força vertical na qual o sujeito se posicionava, as oscilações no centro de pressão corpóreo, ou seja, as oscilações posturais. Tratava-se de uma técnica biomecânica proveniente da fisioterapia e considerada de referência no laboratório. Era muito utilizada para se medir o equilíbrio corporal e a *imobilidade tônica*; a pesquisa acerca da existência da imobilidade tônica (ou flácida) nos corpos humanos em contextos de estresse e violência era um dos pontos centrais de investigação do laboratório. Trata-se de uma mensuração importante, que abordarei mais à frente;

6 Resiliência seria, em termos gerais, a capacidade que o sujeito tem de recuperação, ou seja, a capacidade de retornar ao seu "estado fisiológico emocional normal" após um "evento estressante". Esse é um ponto central para os pesquisadores, já que quanto menor a resiliência maior seria a probabilidade de desenvolvimento de patologia relacionada ao estresse. Retornarei a esse ponto ao longo da argumentação.

– juntamente com a frequência cardíaca (FC) coletava-se também a frequência respiratória (FR), posto que estão relacionadas;
– mensuração de sudorese, que era tida como uma medida autonômica puramente simpática e que refletiria o grau de estimulação das glândulas sudoríparas. Era utilizada para a medida da resposta de condutância elétrica da pele ou atividade eletrodérmica;
– a eletroencefalografia (EEG), que é uma técnica na qual uma série de eletrodos são acoplados no couro cabeludo dos voluntários para se medir a amplitude e a frequência das ondas. Cada eletrodo é considerado como um canal de captação de sinais. Centrada na resolução temporal desses sinais elétricos das redes neurais, tal técnica permitia ver diferentes padrões no decorrer do contexto experimental. Culminava assim na representação visual de um gráfico denominado eletroencefalograma;
– o uso da tomografia por emissão de pósitrons (PETscan), uma técnica que permitia construir imagens a partir do fluxo sanguíneo e da metabolização de glicose pelo cérebro;
– ressonância magnética (funcional ou anatômica), que produzia um campo magnético e uma irradiação de ondas de rádio, sensibilizando os prótons dos corpos dos voluntários. As frequências de ondas, após atravessarem o organismo, eram então reenviadas para sensores que, por sua vez, repassavam os sinais para os computadores responsáveis pelo processamento, digitalização e transformação desses dados em imagens;
– por fim, a medida do cortisol salivar coletado durante os experimentos, posto que ele era considerado "o hormônio do estresse". Além das medidas de testosterona e de dehidroepiandrosterona (DHEA), que também eram tidos como matéria-prima para a produção de cortisol.

Como já aventado, um dos principais propósitos dos projetos que envolviam o LNE era investigar a prevalência de transtornos mentais e correlatos comportamentais e biológicos em populações particulares – e tinha num horizonte futuro de intervenção auxiliar na elaboração de um projeto nacional de capacitação de profissionais de saúde e na criação de uma rede de atendimento, por meio da avaliação de considerados fatores de risco para desenvolvimento de transtorno do estresse pós-traumático, assim como a eficácia de medidas terapêuticas. Outra empreitada científica de grande peso era um estudo específico sobre o

impacto da violência na saúde mental de tropas do exército brasileiro. Apoiado por um grande edital e por um ministério governamental, encontrava-se também sob coordenação de Regina.

Dado esse panorama inicial, faz-se necessário um breve sobrevoo sobre a literatura antes de retornamos aos importantes pormenores da produção de conhecimento no laboratório.

Que corpo?

Inúmeros estudos que abordam temáticas relativas ao corpo, suas técnicas, seus processos, suas simbologias e seus usos têm insistido no questionamento da herege divisão cartesiana entre espírito e matéria, alma e corpo. Como indicou ironicamente Sfez (1996), a Descartes é direcionado todo um ímpeto "culpabilizador" pela tão problemática separação ocidental moderna. Separação que teria permitido, por um lado, a existência de um corpo-máquina, objetificado pela razão instrumental, e, por outro, um sujeito pensante, racional e independente da matéria corpórea. Tal dualismo moderno amplamente criticado, independentemente de o atribuirmos a Descartes ou não, parece de fato ter modulado muitas das concepções e práticas dos modernos acerca do humano. Todavia, também me parece razoável pensar que essa é apenas uma parte do problema. E se, paralelamente ao dualismo, tivéssemos muitas vezes misturado promiscuamente "corpo" e "alma"?

A crítica do dualismo cartesiano muitas vezes também vem acompanhada de uma proposta de entendimento do corpo e da mente como um todo holista, integrado. Em alguns casos esse todo aparece com o rótulo de "bio-psico-social", em outros como uma interação entre substrato biológico e significados sociais, em outros ainda como uma experiência pré-objetiva de uma visceralidade fenomenológica. Como bem descrito por Donna Haraway (2000), existe também uma literatura de orientação feminista que busca a libertação do corpo como resistência às tecnologias que o dominam e o sujeitam. Por fim, outra entre as tentativas um tanto rápidas de superar a dicotomia corpo/mente também se dá a partir da apropriação antropológica de noções surgidas em âmbito médico, como a ideia de "somatização". Grande parte dessas abordagens se baseia na concepção de uma experiência corporal unitária, lócus centralizador da

percepção, que seria objetificado pelo saber biomédico fragmentador e/ou pela tecnologia dominadora.

Se não completamente equivocadas, tais percepções são pelo menos incompletas. Um de seus maiores entraves é o fato de partir de dois pressupostos não questionados: a existência prévia de uma unidade corporal estável e delineada e o entendimento da tecnologia como algo exterior que atuaria sobre essa totalidade orgânica, corrompendo sua suposta pureza. Prefiro, ao contrário, partir do suposto da impureza, das realidades corporais dos ciborgues nas quais a tecnologia deixa de ser um outro a ser combatido e passa a fazer parte de uma dinâmica mais complexa. Dinâmica essa que não exclui relações de poder, mas as rearticula de forma a não reproduzir a oposição equivocada entre "natural" e "artificial". Não só nossa época – marcada por fenômenos como hibridismos humano-tecnológicos, tecnologias digitais, engenharia genética, transplantes, artefatos biotecnológicos, entre outros – não permite mais a separação entre "natureza" e "artifício", como talvez essa divisão estanque nunca tenha existido.[7]

Para relembrar um clássico inevitável em tal questão, que é o texto pioneiro de Marcel Mauss (2003b) sobre "As técnicas do corpo", o humano em suas mais variadas configurações sempre soube se servir de seu corpo a partir da técnica. Podemos então radicalizar essa ideia maussiana, e entender o "corpo" não somente como algo que sempre foi aproveitado como um substrato a ser domado pela técnica, mas como um artefato que intrinsecamente se confunde e se coaltera com ela e com os objetos. Uma ideia que de certa forma não está ausente desse artigo de Mauss, na medida em que um dos pontos centrais de sua argumentação é a profunda transformabilidade e criatividade dos corpos em suas complexas relações com a técnica. É assim que ele chega a cogitar a inexistência de maneiras naturais nos adultos, o que se deveria principalmente à interferência dos "fatos técnicos" (Mauss, 2003b, p. 405).

Quanto à problemática da continuidade entre pessoas/corpos e coisas, poderíamos também trazer à baila duas outras obras igualmente clássicas de Mauss, quais sejam, o "Ensaio sobre a dádiva" (Mauss, 2003a) e o "Esboço de

7 Para uma proposta de pensar a ideia de "subjetividades sintéticas" por meio de intervenções biotecnológicas no corpo que produzem sínteses corporal-subjetivas a partir da incorporação de elementos que poderiam ser tomados como externos aos corpos e aos sujeitos, ver Rohden (2021).

uma teoria geral da magia" (Mauss; Hubert, 2003) – este último escrito em colaboração com Henri Hubert. Em ambas é possível encontrar reflexões demasiado pertinentes acerca das intersecções e composições entre "objeto" e "sujeito", *res* e *persona*. Não é por acaso, portanto, que o autor descreveu o corpo simultaneamente como "meio técnico" e "objeto técnico" (Mauss, 2003b, p. 407). Ressalto essa afirmação justamente porque ela nos permite estabelecer conexões por demais frutíferas entre as preocupações *avant la lettre* de Mauss e algumas discussões atuais nas searas dos estudos sociais da ciência e da tecnologia, da teoria feminista e dos estudos sobre corporalidade e tecnologias de um modo geral.

Haraway (1995), por sua vez, aponta para a dimensão protética dos corpos, entendendo a "prótese" como algo constituinte da corporalidade e não como um objeto técnico a ser acoplado em uma realidade corporal imaculada. Desse modo, a autora tem se interessado pelas relações emaranhadas entre as tecnologias e os corpos. A prótese, em sua instabilidade intrínseca, não seria corpo e nem máquina, nem objeto e nem sujeito. Tampouco seria orgânica ou mecânica. Segundo Haraway (1995, p. 29), a "corporificação é prótese significante" e, portanto, produtora de significados material-semióticos. Para ela, a máquina coincidiria conosco e com nossos processos, sendo um importante aspecto da nossa corporificação.

Ao propor essa realidade híbrida e ao mesmo tempo ficção mítico-político-científica do ciborgue, a autora (Haraway, 2000, p. 40-45) indica que essa figura não teria qualquer fascínio por uma totalidade orgânica que pudesse ser obtida a partir da apropriação dos poderes das diferentes partes e perspectivas combinadas em uma unidade maior. Afinal, o ciborgue não apela para nenhum estado original nem mesmo corrobora qualquer "narrativa de origem" no sentido ocidental. Sua origem (do ciborgue), portanto, deve ser encarada mais como uma regeneração ou reconstituição do que propriamente um renascimento. Trata-se de uma reinvenção da natureza.

Diria Haraway (2000) em uma famosa e provocativa frase que, no contexto em que vivemos, enquanto as máquinas são perturbadoramente vivas nós humanos estaríamos assustadoramente inertes. Posto isso, a autora propõe então a noção de ator material-semiótico para referir-se ao corpo. Nesse sentido, os corpos tomados como objetos de conhecimento seriam nódulos gerativos material-semióticos, sendo que suas fronteiras, por seu turno, se materializariam no correr da interação social.

Todavia, considerar a dimensão material do "corpo" de forma alguma pressupõe a existência de uma materialidade dada, pertencente ao domínio da Natureza com n maiúsculo. Ao contrário, podemos pensar a materialidade como um processo complexo, permeado por objetivações e subjetivações, e que vai muito além das fronteiras da epiderme. Não é por acaso que tanto Donna Haraway quanto outra importante pensadora feminista, Judith Butler, refiram-se a essa materialidade não enquanto um substantivo e sim em sua forma de verbo (materialização), já que não se trata realmente de um local ou superfície previamente dados, mas uma ação, um movimento instável e sempre inacabado de sedimentação. Poderíamos então pensar tal materialidade em processo a partir dessa noção de materialização, que, de acordo com Butler (2001), é sempre performativa e histórica.

Possibilitada a partir das práticas discursivas e sua performatividade, a materialização seria o efeito mais produtivo do poder. Um efeito que garante a fixidez, os contornos e os movimentos possíveis do corpo. Assim, a autora retira de Derrida a noção de citacionalidade, tendo por intuito refletir sobre as práticas discursivas materializadoras sem, no entanto, supor um sujeito prévio e responsável pelo ato discursivo formador. As fronteiras corporais seriam então delimitadas por gênero, diferenciando interno e externo e fabricando assim a realidade e a "integridade do sujeito" (Butler, 2004a, p. 195). Contudo, de acordo com Judith Butler (2001, 2004a) essa garantia nunca é estável, pois depende da contínua regulação política das permeabilidades e impermeabilidades corporais. Nesse sentido, para Butler o corpo não é um "ser", mas sim uma "fronteira variável" (Butler, 2004a, p. 198).

Tal concepção só se torna possível se não considerarmos a corporalidade como uma essência ou uma realidade em si, mas sim também no sentido que lhe dá Bruno Latour (2004), ou seja, o de algo que só se realiza nas incessantes relações e articulações com outros humanos e não humanos. Retomando a famosa afirmação de William James, segundo a qual o corpo seria uma instância destacada do ambíguo, Latour (2004) possibilita um entendimento relativamente próximo da noção butleriana de fronteira variável. De acordo com ele, o corpo pode ser agenciado enquanto uma interface constantemente, afetada, "efetuada" e colocada em movimento por outras entidades/elementos.

Não obstante, é necessário manter certa diferenciação entre a proposta de Butler e a de Latour. O problema com a proposta da filósofa estadunidense é que

quando vai descrever os processos materializadores – e apesar de fazer uso de uma ideia foucaultiana ampla de discurso que o entende também como uma série de práticas, e enfatizar seu efeito real –, a autora acaba sempre por se remeter à linguagem e, em última instância, aos atos de fala e nomeação. Butler chega a fazer uma importante ressalva, argumentando que entender o discurso como formativo não significa dizer que ele causa. Todavia, como ela mesma sugere em um momento: "I confess, however, that I am not a very good materialist. Every time I try to write about the body, the writing ends up being about language" (Butler, 2004b, p. 198). É inegável que a linguagem e a nomeação possuem de fato um caráter performático, constituindo aquilo que nomeia. Não se trata de negar esse fenômeno. Entretanto, penso ser isso insuficiente. Não podemos compreender a materialização exclusivamente a partir da linguagem e da nomeação. É então que se faz necessário considerar a ressalva de Latour acerca do erro em se fazer um uso exclusivamente logocêntrico da noção de articulação.[8]

Desse modo, Latour (2004) propõe que se adicione à noção de multiverso um corpo também "dobrado" sobre si mesmo de forma que sua multiplicidade intrínseca possa, somente após uma série de mediações já realizadas, ser sustentada como algo que atua enquanto uma unidade. Trata-se aqui de um argumento importante e com reverberações em uma série de outros autores: falar de multiverso não implica abandonar por completo a possível unificação, contanto que ela não seja vista como um dado a priori. Por conseguinte, dentro dessa modulação latouriana dos corpos não é possível conceber um "meio sensorial" anterior às relações como também um "mundo sensitivo" esperando para ser experimentado. Na(s) realidade(s) ambos se coproduzem numa mesma empreitada.

O que viria a ser então uma etnografia das "praticalidades" (Mol, 2002) em relação aos corpos? Alguns dos possíveis caminhos já estão acima indicados, quais sejam: etnografar os objetos (sejam eles corpos, doenças, tecnologias, imagens, números ou ainda outras entidades mais) nas próprias práticas locais nas quais eles são performados e agenciados; assim como no caso do termo

8 Outro diálogo em contraponto importante à ideia de performatividade e materialização corporal de Butler é a noção de "intração" de Karen Barad (2003). No realismo agencial de Barad, aparatos, fenômenos e corporificação são efetuados de modo de que linguagem não antecede nem nunca se separa de matéria. Corpo, discurso e mundo não interagem enquanto elementos em relação, mas se produzem em processos continuados de uma performatividade intra-ativa pós-humanista.

multiverso, falar de um corpo múltiplo também não implica uma completa fragmentação. Daí a produtividade da utilização de uma adjetivação plural para um substantivo singular. Nos termos de Annemarie Mol (2002, p. 55), "mais que um e menos que muitos". A autora também evidencia as variadas localizações em que práticas também variadas são executadas, cada qual implicada na execução de um objeto levemente distinto dos outros de modo a contribuírem para a produção de territorialidades e realidades múltiplas. Contudo, apesar de distintas, tais práticas se inter-relacionam de diversos modos.

Assim como relataram Berg e Mol (1998), também me sinto desafiado pelo pertinente comentário de Haraway (1991) sobre a questão do múltiplo nos territórios científicos. Segundo a autora, se existe um reconhecimento de linguagens para-, anti- ou extracientíficas convivendo com a biomedicina, pouco se enfatiza a multiplicidade de linguagens presente dentro mesmo das ciências. Logo, uma das intenções primordiais deste trabalho foi evitar tomar a práxis neurocientífica como um "todo coerente", apontando para as divergências, controvérsias e proliferações subjacentes à sua multiplicidade.

É fato também que, e poderemos ver adiante, os próprios neurocientistas consideram que aquilo que fazem pode possuir certo reducionismo a partir do momento em que se propõem a estudar algo tão complexo como o comportamento humano. Todavia, e por mais que exista essa declarada "tendência" reducionista, penso que seja impossível afirmar que o reducionismo de fato consiga se concretizar completamente. Ele existe muito mais como uma pretensão que nunca se realiza. Como frisado por Bruno Latour (2004) em artigo já mencionado, as disciplinas científicas quase nunca subtraem fenômenos do mundo de modo a "reduzi-lo", somente sendo possível a ele adicionar e fazer proliferar novos elementos. Ao produzir uma imagem do mundo enquanto um compósito articulado de proposições, o autor argumenta ainda que quanto maior o número de articulações de controvérsias produzidas mais amplo se torna então o próprio mundo.

Destarte, encerro esta seção com um episódio narrado no mesmo texto supracitado de Latour (2004) que me pareceu um tanto quanto instigante para se pensar a problemática do "reducionismo" nas neurociências. Trata-se de um acontecimento por ele vivenciado na companhia do neurofilósofo Paul Churchland e pelo qual tomou conhecimento do fato que seu colega de trabalho andava com uma imagem escaneada do cérebro da própria esposa no bolso da

camisa. Excentricidade logo justificada por Churchland, que, por sua vez, alegou que a referida imagem representaria melhor o que seria sua esposa do que qualquer foto de sua face ou de partes dela. Logo, uma primeira análise possível seria a de que tal episódio indicaria uma visão reducionista da subjetividade humana. Contudo, o autor propicia ainda um outro entendimento:

> This is the very paradoxical result of much science studies concerned with the body: it is not a fight against reductionism nor a plea for the whole personal, subjective body that should be respected instead of being 'cut into pieces'. It is, on the contrary, as this issue indicates so tellingly, a demonstration of how impossible it is for a reductionist scientist to be reductionist! In the laboratory of the most outrageously eliminativist white coats, phenomena proliferate: concepts, instruments, novelties, theories, grants, prices, rats, and other white coats... Reductionism is not a sin for which scientists should make amends, but a dream exactly as unreachable as to be alive and having *no* body (Latour, 2004, p. 226).

Articulando corpos, tecnologias e conhecimento

Lidar com voluntários humanos nos experimentos podia ser algo bastante complexo e até mesmo perturbador. No caso dos militares, recordo-me que um fisiologista do exército que conheci nos *journals*, que dizia que os resultados dos seus experimentos funcionaram melhor quando ele não explicou para os voluntários que se tratava de um experimento científico. Todavia, se tal situação possibilitou, segundo ele, uma melhor aproximação dos efeitos imediatos de estressores visuais em uma população militar – especialmente aquela diagnosticada com TEPT –, o fato de não ter explicado anteriormente a pesquisa e também não ter colhido as assinaturas dos voluntários fazia com que os dados adquiridos pudessem ser questionados ou deslegitimados ao longo do processo de pesquisa, gerando uma perplexidade sobre como proceder nesse caso.

No caso dos pacientes psiquiátricos do hospital universitário, mesmo munidos do devido termo de consentimento e com o acompanhamento de um psiquiatra durante todo o procedimento, a experiência de ver os voluntários "entrando em crise" e chorando aos prantos durante o experimento foi bastante chocante para os neurocientistas, desacostumados a lidar com as

especificidades da saúde mental, que chegavam a questionar se realmente continuariam a realizar pesquisas com pacientes psiquiátricos. Regina, a coordenadora do laboratório, dizia que há 20 vinte anos ela não via a possibilidade de testar pacientes: "Quando a gente começou os próprios psiquiatras achavam que não dava pra fazer com paciente. Eles falavam: 'Os pacientes são muito graves, muita comorbidade'."

Chegou a desabafar sua situação de desconforto em uma das discussões cotidianas, dizendo que o único experimento que ela acompanhou tinha sido por demais marcante no sentido negativo: "Nós nunca vamos encontrar uma medida biológica no momento do trauma. Eu não vou fazer isso nunca mais [tentar induzir a *revivescência* do trauma dos pacientes a partir da narração ao voluntário da experiência traumática por ele vivida]. Os sujeitos podiam ter um troço aqui." Do ponto de vista dos psiquiatras, esse envolvimento com a neurociência era considerado uma possível "luz no final do túnel", já que alegavam estar "agindo no escuro" com relação ao TEPT e relatavam que nem os remédios estavam surtindo qualquer efeito nos quadros clínicos.

É notável então a dimensão do sofrimento e da complexidade, tanto por parte dos voluntários quanto dos pesquisadores, ao terem de viver e/ou conduzir experimentações que, diferentemente dos experimentos anteriores que realizavam com outros animais, exigiam o manejo ou mesmo "estímulo" experimental de dores humanas já passadas ou até então silenciosamente ainda presentes na vida dos sujeitos. Humanos interagem com os dispositivos experimentais, respondem a eles e, no limite, almejam chegar o mais próximo da resposta esperada e mesmo incitada pelo cientista (ver Despret, 2011). Ainda mais se tratando muitas das vezes de pessoas com histórico de situações de dor e violência, em alguma medida reencenando velhos e produzindo novos sofrimentos em uma situação experimental, que, apesar de controlada, não era menos impactante para todos.

Mas por hora é necessário nos determos um pouco mais no que seria essa aproximação específica que os neurocientistas tinham em relação à abordagem das emoções, do trauma, da violência e do medo – na medida em que a noção do LNE de memória traumática era necessariamente uma memória corporal (Young, 1996), cerebralizada, evolucionária e hormonizada, mas quase inevitavelmente confusa, subjetiva, não necessariamente linear ou até mesmo fugidia e potencialmente disruptiva do presente. Mas dizer isso também não é suficiente.

Havia uma corporificação do "trauma" para eles que se ancorava num registro dúbio e ambíguo do humano enquanto animal entre outros, e ao mesmo tempo um "animal social" muito específico. Um registro no qual a história filogenética da espécie e a biografia pessoal dos indivíduos humanos pareciam se entrecruzar na corporificação do medo e na produção do trauma – muito embora os próprios cientistas se deparassem com questões epistemológicas complicadas nessa conexão, oscilando entre posições diferentes nas interpretações das emoções e do comportamento, como veremos.

Em uma das reuniões de discussões de artigos, Fernanda – pós-doutoranda do LNE na época – mencionou uma definição do neurocientista português António Damásio acerca das emoções enquanto meras reações cerebrais e questionou os pesquisadores sobre qual seria o seu problema. Ao que uma estudante prontamente respondeu, alegando que seria muito reducionista definir as emoções simplesmente como reações químicas e neurais, sendo que, na realidade, elas se caracterizariam enquanto uma reação do organismo como um todo. Assim, apesar da crítica à definição de Damásio, as emoções não deixam de ser consideradas de um ponto de vista fisiológico. No entanto, por mais que se considere o cérebro como o órgão mestre na definição do espírito, ele quase sempre é pensado a partir de sua interação com os outros órgãos e sistemas orgânicos. Nas palavras de Fernanda: "É como se a gente tivesse uma condição inata, mas que depende da situação, do contexto. A gente está expandindo para coisas mais complexas como o comportamento social."[9]

Nesse registro, mente, comportamento e emoções são entendidos a partir de uma perspectiva evolucionária ancorada, preponderantemente, na questão da sobrevivência da espécie e da afiliação (ou vínculo afiliativo) entre "animais

9 É curioso perceber que os neurocientistas do LNE tinham dimensão do imbróglio de se tomar as emoções e o comportamento humano de um ponto de vista exclusivo da neurobiologia e suas ferramentas "limitadas" para lidar com essa complexidade "na ponta". Inclusive, cheguei a presenciar uma busca de diferenciação interna do trabalho de divulgação neurocientífica, que viam como propositalmente simplificador – o que, segundo eles, teria um lado positivo na popularização das neurociências, mas também um lado negativo de uma simplificação exacerbada dessas mesmas ciências. Sobre a divulgação neurocientífica como uma modalidade de autoajuda na busca pela modulação da pessoa, ver Azize e Carvalho (2011). Para uma discussão da literatura de autoajuda neurocientífica como um tipo de produção que não se caracteriza apenas como uma divulgação científica, mas também como um meio de produção e reificação das diferenças e desigualdades – em especial, as de gênero –, ver Rohden (2012).

sociais". Partem de uma classificação básica das emoções que é bipolar e baseada em quatro variações dos "dois sistemas motivacionais": aversivo/alerta, aversivo/não alerta, apetivivo/alerta e apetitivo/não alerta.[10] Para exemplificar essa característica bipolar das emoções (atrativo/agradável e aversivo/desagradável), em uma das primeiras aulas do curso de pós-graduação sobre Emoção e Movimento, Regina mencionou uma pesquisa da década de 1970 realizada com bebês, na qual pingavam-se, em momentos distintos, gotas de sucrose e de outra substância amarga na língua do infante. Esse exemplo era utilizado em sala de aula como comprovação da condição inata da expressão facial de prazer (no caso da sucrose) e de desprazer (no caso da substância amarga): "Evidentemente, como foi com bebês, isso não foi aprendido."

Um argumento importante, legitimador e alicerçador das próprias pesquisas pelo laboratório, qual seja, não somente recém-nascidos ou crianças podem apresentar características comportamentais inatas. Mesmo adultos – que se supõe já terem passado pelos mais variados processos de aprendizagem – podem revelar tais características a qualquer momento da vida. No caso dos voluntários recrutados para os experimentos do laboratório (fossem eles pacientes psiquiátricos, militares ou estudantes universitários), existe um fator importante de aproximação: todos já passaram por situações de violência urbana e/ou de *trauma* relacionado a experiências amedrontadoras e/ou violentas. Seria então por esse canal, das *situações altamente aversivas*, que emergiriam os tais mecanismos evolutivos relacionados à sobrevivência.

Naquele momento do trabalho de campo a emoção mais abordada e investigada pelos pesquisadores do laboratório era o medo relacionado a tais contextos altamente aversivos. Isso se deu, entre outros fatores, pelo já mencionado fato de terem eles passado a trabalhar com humanos, "migrado" para o departamento de psiquiatria e começado a trabalhar com pacientes psiquiátricos em seus experimentos. Os novos interesses teórico-experimentais e as novas alianças

10 Aqui prazer ("apetitivo" ou não), bem como movimento vital ("alerta" ou não), aparecem como uma espécie de substrato ontológico das emoções e comportamentos, ancorados na busca pela sobrevivência via alimentação e proteção diária de si e dos seus, e que constituiria uma estrutura basal para sensações e sentimentos mais complexos – muito embora, mesmo aqui, em se tratando de seres humanos, tais "respostas primitivas" mostravam-se muitas vezes menos óbvias, desarticulando parcialmente esse pressuposto da universalidade animal da experiência emocional e comportamental de seres humanos e suas idiossincrasias.

de pesquisa fizeram com que os neurocientistas passassem a se voltar para o estudo da neurobiologia do TEPT, e pensassem nos "riscos" do desenvolvimento de quadros psiquiátricos.

Posto isso, reproduzo agora um trecho do livro *Princípios de psicologia*, de autoria de Herbert Spencer e publicado pela primeira vez no ano de 1855. Na realidade, trata-se de uma citação retirada do livro *As expressões das emoções no homem e nos animais*, de Charles Darwin (2009, p. 17), que, por sua vez, considerava Spencer "o grande aprofundador da teoria da evolução".

> O medo, quando intenso, se expressa em gritos, em esforços para esconder-se ou escapar, em palpitações e tremores; e essas são exatamente as manifestações que acompanhariam a experiência real do mal temido. As paixões destrutivas se manifestam com uma tensão generalizada do sistema muscular, ranger de dentes, protrusão de garras, dilatação dos olhos e narinas, rosnados; e essas são as formas atenuadas das ações que acompanham o ato de matar uma presa (Spencer *apud* Darwin, 2009, p. 16).

Embora eu já soubesse que esse livro menos conhecido de Darwin fosse uma espécie de "bíblia" entre os "neurocientistas das emoções e do comportamento" – tanto pela sua presença massiva nos artigos e livros neurocientíficos quanto pelos seus inevitáveis aparecimentos nos espaços de discussão do laboratório –, me surpreendi com a proximidade descritiva e argumentativa de algumas ideias. Não é por menos que um dos trabalhos que, segundo Fernanda, teria inspirado os pesquisadores do laboratório a unirem "estresse" e "neurobiologia das emoções" é o livro de Bruce McEwen (neuroendocrinologista e ex-presidente da Sociedade de Neurociência Internacional) intitulado *O fim do estresse como nós o conhecemos*. O mesmo autor que também propôs um "conceito darwiniano de estresse" (McEwen, 2005), que também chegamos a ler em um dos encontros. No bojo dessas pesquisas neurobiológicas sobre medo e violência um dos grandes modelos teórico-metodológicos era a ideia de "cascata defensiva". Trata-se de uma escala que era considerada importante pelos cientistas em questão pelo fato de ser ela um indicador do "increasing life threat".

"Vamos pensar numa escala mais primitiva", dizia Fernanda ao apresentar a linha da cascata defensiva – pautada em um modelo animal – em um encontro com candidatas a bolsista de iniciação científica, em que explicava as

principais linhas de investigação do laboratório. Tal linha de eventos sucessivos, denominada cascata defensiva, é baseada em contextos agressivos de relações entre predador e presa. De acordo com a distância do predador, a presa passaria a apresentar algumas reações/comportamentos, sendo que a primeira delas é a de *freezing* – situação na qual ocorreria uma redução do movimento, diminuição da amplitude da oscilação postural, aumento da rigidez do corpo e braquicardia. Em outras palavras, o animal permaneceria em *imobilidade atentiva* visando não ser notado pelo predador.[11] No caso de ser notado, se acionaria então um sistema de *fuga* (*avoidance*) que, quando frustrado, levaria à estratégia de luta contra o oponente. Por fim, iniciar-se-ia o mecanismo da *imobilidade tônica*, no qual a vítima desistiria de lutar e permaneceria imóvel. Vulgarmente falando, algo como "se fingir de morto".[12]

Todavia, uma das questões bastante discutidas entre eles durante o período em que estive em campo é que talvez a *imobilidade* final da *cascata defensiva* não apareça sempre como *tônica*, podendo também surgir como *imobilidade flácida*. Ou seja, nesse caso o corpo tanto pode ficar imóvel e enrijecer-se quanto ficar imóvel e esmorecer. Afecções emocionais dos corpos ligadas a seus movimentos no espaço (ou ausência deles) pareciam então ganhar atenção especial nas investigações ali desenvolvidas.

Na sequência de sua fala, Fernanda incitou um questionamento retórico: "Primeira pergunta: será que os seres humanos passam por todas essas etapas?" Questão que não se encontrava encerrada, já que, de acordo com os cientistas, humanos não necessariamente passam por todas as etapas e nem necessariamente na sequência da cascata. De acordo com os neurocientistas, alguns estudos teriam demonstrado que mulheres e crianças geralmente tenderiam a passar mais diretamente para a manifestação de *imobilidade tônica*, sem passar pela reação de luta. Ao contrário dos homens, que manifestariam com mais

11 A imagem utilizada para representar o *freezing* no projetor foi a de um pequeno macaco com os pelos eriçados.

12 Entretanto, é importante ressaltar que essa expressão ("se fingir de morto") – usada pelos pesquisadores com fins didáticos – é colocada por eles próprios como problemática, já que daria a falsa ideia de que tal mecanismo fisiológico seria meramente voluntário e não um elemento adaptativo e fruto da evolução. É interessante como a relação entre "inato" e "intencional" aqui já se coloca como um limiar não tão fácil de diferenciar – especialmente quando lidamos com seres humanos.

frequência justamente a reação de luta. Isso se daria, segundo os neurocientistas, por uma questão relacionada à maior presença de testosterona no corpo masculino adulto.[13]

A *imobilidade tônica*, além de ser vista como difícil de ser tratada,[14] também é considerada uma reação fisiológica adaptativa que pode não exercer funções adaptativas em casos de humanos, podendo estar, inclusive, correlacionada com o aumento do nível de transtorno psiquiátrico. Uma primeira tensão na passagem da natureza à cultura. A civilização aparece aqui como possível perturbadora dos "projetos" da natureza.[15] Numa situação de violência urbana, para citar uma situação vivida por uma parcela dos voluntários dos experimentos, permanecer imóvel não é simplesmente visto pelos cientistas como uma estratégia com fins de sobrevivência e adaptação do organismo, mas já próprio de um trauma aliado a uma situação em que o "fingir-se de morto" e não responder a ordens do perpetrador pode não apenas ser inócuo quanto adicionar mais vulnerabilidade vital para a situação. O "inato" e "aprendido" aqui se borram nas incertezas envolvidas na busca de correlações causais entre o que seria uma história profunda da(s) espécie(s) e as trajetórias individuais e contemporâneas do humano no mundo moderno e "civilizado".

---

13 Aqui vemos claramente a questão de gênero na concepção do LNE sobre medo, violência e vitimização – nesse caso, pautada pela substância generificada da testosterona. A ocitocina também muitas vezes aparecia ali como um hormônio generificado do "amor". No entanto, como já demonstrei em outro momento (Carvalho, 2019a), as hierarquias de gênero não pareciam tão rígidas e inquestionáveis para o pessoal do LNE – que era coordenado por uma mulher e composto por uma maioria considerável de mulheres. Recordo-me, por exemplo, da relutância de Regina em associar muito direta e acriticamente mulheres e homens aos perfis de "pombo" e "águia" (que eram como um dos artigos que lemos no LNE denomina os "perfis" de pessoas com maior tendência à fuga e ao medo, ou à raiva e à luta). De todo modo, o uso imagético – metafórico e metonímico – de "personalidades" de animais distintos para representar "tipos" de subjetividades, independentemente se vinculados ou não a gêneros específicos, jogavam um papel relevante na concepção evolucionária das emoções e do comportamento animal e humano.

14 Apesar de prevista dentro da escala natural da *cascata defensiva*, a *imobilidade tônica* é vista como algo que necessita ser tratado nos casos patológicos pelo fato de que sua constante ativação pela *revivescência* promoveria uma série de danos para o organismo. Essa memória corporificada do sofrimento que se reatualiza à revelia da vontade era o grande problema e enigma do TEPT, segundo eles.

15 É interessante lembrar que a temática dos "males da civilização", oriundos de uma artificialidade e de um desregramento ou perversão da ordem natural, pode ser remontada desde pelo menos os primórdios da elaboração de uma ideia de "sistema nervoso" em fins do XVII e início do XVIII. Para isso, ver Foucault (2004, 2005) e Duarte (1988).

Apesar de a *imobilidade* ser um dos principais focos de investigação do laboratório, a questão não deixava de ser controversa e polêmica. Certa vez, em uma das apresentações dos dados de Tati – doutoranda que trabalhava especificamente com a técnica de estabilometria –, Claudio – outro doutorando que atuava na área do neuromarketing – chegou a questionar o que considerou uma busca exagerada para se encontrar *imobilidade tônica* em humanos: "Eu acho que a gente tem que ter um padrão, senão a gente vai sempre encontrar alguma coisa. O que eu acho de mais perigoso no nosso grupo é que sempre desconsideram os dados negativos e consideram os positivos." Ao que Regina apaixonadamente respondeu:

> É importante sua crítica. A imobilidade tônica é nossa pergunta central. Eu vou tentar vender esse peixe! Ela existe, foi encontrada em macacos humanos, em primatas humanos. A gente está aqui, na verdade, por causa disso. E isso é importante do ponto de vista político. Isso foi encontrado em mulheres que foram estupradas. Eu não joguei a toalha ainda. A gente está no início da análise dos dados.

"Eu só queria saber os limites", dizia Claudio alegando que já daria para ter publicado os resultados atingidos. Regina então ponderou dizendo acreditar que a publicação imediata poderia encobrir um resultado mais importante que eles ainda almejavam mostrar para médicos e juristas. Claudio comentou em seguida que achava então que os resultados poderiam ser "fatiados". Regina titubeou: "Eu não fatiaria. Isso tem um alcance, Claudio. Um alcance do DSM IV, um alcance jurídico, um alcance no tratamento das pessoas." Ainda segundo Regina, seria importante encontrar medidas objetivas do *trauma*: "A gente passa pela cascata defensiva porque objetivamente a gente mostrou o *freezing*." A coordenadora afirmava veementemente a importância jurídico-político-terapêutica da investigação em torno da imobilidade. Frisava que o aumento da imobilidade tônica é apresentado em vítimas de abuso sexual, em mulheres que sofreram ataques e agressões.

Esse é um ponto importante, dado que a hipótese de se poder falar de imobilidade tônica em seres humanos na literatura neurocientífica surgiu a partir de relatos de estupro. Nota-se uma preocupação explicitamente política de se provar a imobilidade em humanos nos casos de violência sexual, já que este seria um importante argumento de peso jurídico contra a alegação por parte

de violentadores de que as vítimas poderiam ter consentido pelo fato de não ter lutado. Ainda mais quando sabemos que o sexismo subjacente inclusive ao sistema judiciário muitas vezes tende a desacreditar as mulheres vítimas, até mesmo as revitimizando publicamente por meio de novas camadas de violências institucionais.

Paralelamente, a coordenadora referia-se ainda aos experimentos do laboratório realizados com voluntários universitários "normais" e com pacientes psiquiátricos diagnosticados com TEPT. Experimentos que teriam evidenciado que "pessoas normais" manifestam reação de *freezing* quando defrontadas com imagens *aversivas*,[16] enquanto pessoas portadoras de "transtorno" tenderiam a entrar diretamente em *imobilidade*. Isso se daria, segundo ela, pelo fato de que indivíduos "normais" conseguiriam compreender que se tratava somente de imagens e não de um "perigo real", mas, ainda assim, manifestariam uma reação involuntária de *freezing*. Algo como um alerta do organismo no intuito de verificar se o ambiente é realmente seguro e se existe a possibilidade de o "perigo iminente" tornar-se "real". Já entre os "pacientes", devido ao trauma anteriormente vivido, não haveria mais a capacidade de discernir entre um "perigo real" e uma representação imagética do perigo. Aqui o "real" e o "potencial" se corporificam de diferentes maneiras, "confundindo" mais uma vez a performativização atual da evolução da espécie e a manifestação da história do indivíduo, a depender de uma possível vinculação com o trauma e da assim chamada resiliência do sujeito experimental.

Claudio, o doutorando supracitado, então contestou afirmando que achava que o laboratório estava querendo entender a fisiologia do TEPT de forma mais geral e também a atuação do hormônio cortisol. O que, para ele, seria mais interessante do que se centrar nessa questão específica da imobilidade. Regina, por sua vez, reafirmava que não era exatamente sobre a fisiologia do TEPT que o laboratório estava interessado. Além disso, alegava que não daria para falar que eles se constituiriam como um "laboratório de cortisol", já que não possuiriam qualquer expertise específica sobre esse hormônio. Complementou argumentando que muito já foi escrito sobre isso e que a grande crítica que se faz aos estudos sobre a fisiologia do TEPT é que eles não levaram em conta a variabilidade

16 Quase sempre as imagens *aversivas* utilizadas eram de corpos mutilados ou queimados.

individual. Logo, de acordo com ela seria este o interesse do LNE: atentar para a variabilidade individual e para os porquês de, mesmo com histórico de violências em suas trajetórias, alguns indivíduos virem a desenvolver "transtorno psiquiátrico" e outros, não.

Claudio, por sua vez, confessou que via problemas nas escalas psicométricas e que achava fracas as bases teóricas para estudar imobilidade tônica: "Isso [imobilidade tônica] não está comprovado nem em animais, quanto mais em humanos. [As hipóteses] passam de macacos a codornas sem problemas." Regina em tom angustiado relatou: "Mas tudo o que a gente trabalha está com base teórica fraca! Eu também tenho problemas com todas as escalas."

Fica claro então o repertório de controvérsias e polêmicas que envolvem a noção de *imobilidade tônica*, assim como sua centralidade enquanto categoria científico-política. Também aqui já se faz presente a problemática da proximidade ou distância entre humanos e animais. Enquanto Regina ressaltava a importância da imobilidade tônica nos "macacos humanos" sublinhando a natureza animal do humano, Claudio pelo contrário questionava a generalização dos dados para se pensar espécies diferentes que chegam a variar de codornas a macacos, de pássaros a seres humanos. Assim como também questionava a validade das escalas psicométricas, que representam uma espécie de tentativa de quantificação da subjetividade e da linguagem. Ou seja, as escalas visam quantificar justamente aqueles domínios do humano que poderiam singularizá-lo frente aos outros animais, como, por exemplo, a linguagem. Por outro lado, a singularidade, na ótica da coordenadora, parecia centrar-se mais no espécime (indivíduo) do que na singularidade da espécie (humana).

Por outro lado, e apesar de Regina admitir a ainda incipiente "base teórica" nos estudos do laboratório – tendo em vista que o envolvimento com esse programa de pesquisas sobre o TEPT era relativamente recente e que, como diz ela, ainda se estava no "início da análise dos dados" –, afirmava veementemente a importância jurídico-político-terapêutica da investigação em torno da imobilidade. Tanto Regina quanto Fernanda frisavam que o aumento da imobilidade tônica é claramente apresentado em vítimas de abuso sexual. Notava-se uma preocupação explicitamente política de se provar a imobilidade (tônica ou flácida) em humanos nos casos de violência sexual, já que este seria um importante argumento de peso jurídico contra a alegação por parte de violentadores de que as vítimas poderiam ter consentido pelo fato de não ter mais reagido/lutado.

Daí a necessidade frisada por Regina de produzir medidas objetivas do trauma para assim construir alianças e produzir diferenças em realidades distintas. Seja associando-se aos clínicos, seja aos operadores do direito, ou mesmo buscando possibilitar mudanças específicas no rumo da conturbada produção da quinta edição do DSM.

Aqui aparece de forma mais evidente uma preocupação relacionada ao gênero. Tanto nos usos políticos e jurídicos que poderiam ser feitos desses dados científicos quanto pelo fato de a maior parte do corpo de cientistas do laboratório (cerca de 80%) ser composta por mulheres. Claro que não me refiro aqui à suposta existência de uma "ciência feminina" a ser colocada em bancada, como bem problematizou Londa Schiebinger (2001).[17] Mas deve-se levar em conta a prática científica como um processo que, entre muitas outras características, virtualidades e potencialidades, é também um fazer generificado. Logo, creio que a preocupação com a imobilidade tônica e a realidade majoritariamente feminina do LNE (tendo inclusive uma mulher no comando e na direção das atividades científicas) estejam de algum modo correlacionadas.

Ou seja, em alguma medida, as cientistas que hoje atuam no laboratório são o fruto de um longo e tortuoso processo de conquista de espaço e inserção nas ciências naturais. Esse fato, por si só, já é permeado por elementos políticos. Mas a questão vai adiante quando se vê uma postura "engajada", em certo sentido, no processo de comprovação da imobilidade tônica em humanos, na possibilidade de inocentação de mulheres violentadas e deslegitimação científica dos contra-argumentos do violentador. E sabemos que a produção de verdades produzidas no âmbito das ciências naturais possui de um modo geral uma eficácia muito maior na esfera pública e âmbito jurídico-policial que dados oriundos de organizações ativistas ou das ciências humanas e sociais.

Aqui a performativização da memória traumática naturalmente corporificada parece dizer mais e produzir maiores efeitos se ancorada e legitimada por dispositivos experimentais e teorias biológicas. Se as pesquisadoras, diferente de outros casos emblemáticos, não se colocavam diretamente como

17 Em suas palavras: "Não há estilo 'feminista' ou 'feminino' pronto para ser plugado na bancada do laboratório, ou ao lado do leito na clínica. As metas feministas na ciência não serão realizadas através da invocação de princípios dominados por clichês tirados de um mítico 'feminino perdido'. É tempo de afastar-se de concepções de ciência feminista como empática, não-dominadora, ambientalista, ou 'favorável às pessoas'" (Schiebinger, 2001, p. 31).

"neurocientistas feministas" – como no caso instigante das interlocutoras de Nucci (2018) –, a frequente desconfiança com conclusões muito deterministas sobre diferenças de sexo-gênero nas neurociências e psiquiatria, e a busca de promoção de espaços acadêmicos de troca para falar das assimetrias de gênero na academia e nas neurociências, não deixa de colocá-las em um espectro de atuação não tão distantes desse cenário neurofeminista (com todas as suas ambiguidades e até mesmo aparente "contradições"; sobre isso, ver Carvalho, 2019a).

Esse movimento de naturalização da reação à violência sexual sofrida por mulheres mostra-se parcialmente semelhante aos processos de naturalização neurocientífica da homossexualidade, da doença mental, etc. Assim como também se aproxima da tentativa neurocientífica de se produzir uma biologização patologizante do comportamento materno considerado inadequado (ver Carvalho, 2019a, 2019b). Em todos os casos, está presente uma busca de desculpabilização dos sujeitos por meio de argumentos biológico e/ou neoevolucionistas, associada a uma reificação repaginada das diferenças sociais que atravessam os seres humanos. Estratégias como essas passam a ser cada vez mais generalizadas no contexto pós-disciplinar que Paul Rabinow (2002) denominou de biossocialidade.[18]

O problema todo é que, como já sugeri, existem ambivalências, ambiguidades e contrapesos nessa dinâmica dos agenciamentos e das hierarquizações de gênero. O próprio processo de naturalização da violência sexual, apesar de poder ser usado como um argumento científico (e, vindo das neurociências, com um bom peso de "verdade objetiva") a favor da vítima, produz por outro lado uma essencialização do gênero, onde mulheres facilmente podem ser tomadas como presas "naturais" do macho predador. Além disso, o modelo de violência sexual continua sendo representado pelo par heterossexual homem(agressor)/mulher(vítima) de tal forma que pressupõe uma vulnerabilidade feminina e uma agressividade masculina a priori. Desconsidera-se completamente, por exemplo,

18 A naturalização como estratégia política de "desculpabilização" autorizada, conformação de identidades e acesso a tecnologias e serviços de saúde é muito bem demonstrada por uma série de autores. Desde o caso da biologização das "doenças mentais" – incluindo associações de familiares que patrocinam estudos sobre a neurobiologia da esquizofrenia – como relatado por Dumit (2004) e Ehrenberg (2004) – até a criação do movimento de autistas em prol do que reivindicam como neurodiversidade, muito bem analisado por Hacking (1986) e Ortega (2008).

a possibilidade factual-simbólica de um homem vir a ser violentado. Esse é um padrão que continua operando quando se aborda a questão da violência sexual, como bem demonstraram Sarti, Barbosa e Suarez (2006) em um estudo etnográfico de um hospital especializado em atendimento emergencial a mulheres vítimas de violência. No caso dos neurocientistas, ele opera não diretamente em um contexto clínico e de atenção à saúde, mas sim no universo laboratorial da produção de conhecimento científico em torno de situações de violência. O lugar de vítima nessa perspectiva paradoxalmente ainda pode potencialmente ser questionado caso ela não apresente evidências corporal-subjetivas clínica e experimentalmente compatíveis com esse lugar da "presa" indefesa – como, de modo semelhante, ocorre com veteranos de guerra em sofrimento, mas que aparentemente não se enquadram no espectro fenomenal da variação de TEPT que atingiriam ex-combatentes, com bem pontuado por Allan Young (1995).

Como vimos, a imobilidade tônica é uma das questões teórico-políticas centrais nas pesquisas efetuadas pelo laboratório. Conjuntamente, e também como já frisado anteriormente, a técnica de referência do laboratório é a estabilometria. Logo, os voluntários passam por uma série de instrumentos de mensuração, mas é a plataforma vertical de força da estabilometria a técnica de maior peso estratégico entre as outras. Justamente aquela que monitorará a oscilação postural do corpo, seus movimentos e suas *variações* – para empregar um termo caro a Michel Serres (2004). Assim a dinâmica da instabilidade da pessoa, suas temporalidades do sofrer e sua memória, que insistem em se fazer indisciplinadas e variar, convive com a sistemática tarefa de sua estabilização dentro dos aparatos idealmente controlados dos dispositivos experimentais.

Poderíamos fazer aqui duplo uso da noção de estabilização nas práticas experimentais neurocientíficas em questão. O primeiro é aquele empregado por Bruno Latour (2000), que se refere ao processo através do qual fenômenos e "coisas" anteriormente instáveis e relativamente confusos necessitam ser estabilizados em fatos certos e enunciados suficientemente purificados e isolados. É notável, então, o enorme esforço despendido pelos pesquisadores para fazer com que os sinais extraídos dos corpos sejam "limpos" e filtrados, que nenhuma interferência possa "sujar" as ondas eletromagnéticas provenientes das redes neurais e medidas a partir de EEG. Em poucas palavras, para que se possa diferenciar o que seriam os "ruídos" dos verdadeiros sinais. É claro que, semelhantemente ao que foi apontado por Collins (1975) e Collins e Pinch (2003) no campo

da física, as fronteiras entre o que pode ser considerado ruído e o que pode ser considerado sinal são sempre tênues e a busca de pureza e controle na elaboração dos experimentos é constante.

Poderíamos ainda deslocar, estender e sublinhar melhor o caráter metamórfico e, por mais antitético que pareça, instável dessa primeira noção de estabilização. Dito de outro modo, uma investida estabilizadora e unificadora da própria corporalidade e da subjetividade que acaba por inevitavelmente produzir também novas instabilidades e articulações. De uma maneira geral, o corpo é um foco constante, pois é manipulando-o, cerceando-o e escrutinando-o que se obtêm sinais que poderão, após um longo processo de filtração, manipulação e elaboração, ser transformados em dados científicos, gráficos, tabelas, números, imagens. Ou seja, é pelo corpo e através dele que se constrói conhecimento em neurofisiologia do comportamento e das emoções. Além disso, o processo de pesquisa implica uma forma de conhecimento que circula entre os corpos, pois é obtido pelos corpos-sujeitos dos cientistas a partir da relação com os corpos-objetos (ou ao menos provisoriamente objetos) dos voluntários da pesquisa. Portanto, trata-se de uma relação polivalente entre corpo e conhecimento, em que se encontram envolvidos não somente os corpos enquanto objetos dos experimentos laboratoriais, mas também os corpos dos neurocientistas engajados na produção desse conhecimento – cientistas estes que, como relatei acima, também se afetam emocionalmente e se desestabilizam ao lidar com voluntários em surto e acontecimentos não previstos nos protocolos.

É também dos corpos que são extraídas materialidades e imaterialidades na busca de apreender algumas "verdades neurocientíficas" que necessitam emergir de seu interior de forma quantificada, e que revelariam aspectos emocionais e comportamentais do ser humano. Materialidades essas que podem ser substâncias colhidas tais como a saliva, que é extraída dos voluntários diretamente por meio de tubos de ensaio que são posteriormente congelados. Ou mesmo colhida através de algodões que, por sua vez, serão centrifugados de modo que somente a saliva possa ser isolada e congelada. Tudo isso no intuito de "fazer existir" e estabilizar substâncias que se transformarão, ao longo da atividade científica, em hormônios tais como o cortisol, a testosterona e o DHEA.

São ainda os corpos dos voluntários que passam a ser ligados a inúmeros eletrodos, que são colocados sobre uma plataforma de força, que são inseridos em máquinas escaneadoras, que necessitam responder a estímulos e que são

submetidos a medidas de frequência cardíaca, frequência respiratória e sudorese. Ou seja, além das substâncias retiradas e adicionadas, existe também a captação de "imaterialidades" internas e fugidias do "eu". São, por exemplo, as ondas eletromagnéticas de redes neurais obtidas a partir da tecnologia da EEG. Dessa forma, eletrodos são colocados para se captar os sinais das ondas e produzir dados que posteriormente são digitalizados a partir de programas computacionais. Através desse procedimento é possível medir a amplitude e a intensidade das ondas. Um gel específico sempre é passado no couro cabeludo dos voluntários para se aumentar a impedância da pele, ou seja, fazer com que o circuito elétrico atue com menor resistência da epiderme. Produzem-se assim "corpos eletrizados", "emanando" sinais elétricos mais ou menos fracos e parametrizáveis que, por sua vez, passam a conter elementos a serem desvelados sobre a suposta "natureza humana".

Cada um dos eletrodos plugados nos voluntários representa um canal de passagem dos sinais. Todo cuidado é tomado pelo fato de que vários canais acabam sendo inutilizados no decorrer do procedimento e dos inevitáveis percalços experimentais. Os corpos podem se mexer durante os experimentos, alterar o posicionamento dos eletrodos e, consequentemente, comprometer a passagem dos sinais de alguns canais. Alguns eletrodos acabam invariavelmente caindo, assim como os sujeitos podem piscar, levantar para ir ao banheiro, bocejar ou tossir em momentos indevidos. Isso sem contar as interferências decorrentes do "surgimento" de novas ondas e da alteração da frequência cardíaca, que podem ser causadas com a entrada de algum pesquisador no recinto. Tendo isso em vista, podemos entender tal realidade laboratorial como um duplo processo de construção de objetividade e subjetividade – não sendo possível, como bem demonstram Mol e Law (2004), separar um "corpo objetivo" de um "corpo subjetivo" –, em que ao mesmo tempo que se buscam aproximações com a corporalidade no intuito de produzir medidas objetivas que possam dizer algo sobre uma unidade mais ou menos fixada e estável, se produzem relações e articulações expandindo as já instáveis fronteiras político-materiais do corpo.

Claro que estamos falando de coisas bastante distintas e heterogêneas. Mas o que é interessante de se notar em todas essas movimentações científicas é que elas se dispersam e se encontram em uma série de pontos dessa cadeia de transformações. Cadeia essa que produz incessantemente corpos, subjetividades e neurotecnologias.

Concluindo: coordenando ciência, doença e clínica

A aliança já aludida entre neurocientistas e psiquiatras é um ponto importante para a compreensão da situação do laboratório no momento do trabalho de campo, posto que o TEPT revelou-se um elo mediador entre os interesses relativamente recentes dos primeiros na neurofisiologia das emoções e a intenção dos segundos em aprofundar as investigações fisiológicas sobre os "transtornos mentais".

Um dos desafios considerados centrais era a questão da singularidade dos sujeitos-objetos dos experimentos, já que, devido à intersecção entre ciência e clínica/terapêutica, segundo eles necessitava-se passar a levar em consideração o que denominam de variabilidade individual dos sujeitos. Ou seja, investigar por que algumas pessoas desenvolvem distúrbios de resposta ao estresse e outras, não – apesar de o próprio aparato experimental ser pensado de forma pouco específica para tal. Daí a importância de se estudar a possibilidade de algumas pessoas terem predisposições naturais a um "desvio patológico da adaptação fisiológica", desenvolvendo uma *carga alostática* demasiadamente estressora decorrente da incapacidade do organismo de retornar ao seu estado fisiológico de homeostase. Isso sem considerar o dilema ético de lidar com pacientes psiquiátricos e militares altamente traumatizados enquanto sujeitos voluntários dos experimentos.

A imobilidade tônica, além de ser vista como difícil de ser tratada, também é considerada uma reação fisiológica adaptativa que pode não exercer funções adaptativas em casos de humanos, podendo estar, inclusive, correlacionada com o aumento do nível de transtorno psiquiátrico. Uma primeira tensão na passagem da natureza à cultura. A civilização aparece aqui como possível perturbadora dos "projetos" da natureza. Numa situação de violência urbana, para citar uma situação vivida por uma parcela dos voluntários dos experimentos, permanecer imóvel – embora seja o recomendado – não é visto como uma estratégia com fins de sobrevivência e adaptação do organismo, pois não impede a disruptiva produção do estresse negativo possivelmente desencadeador de trauma.

Assim, uma das capacidades tidas como fundamental para se lidar saudavelmente com o estresse é a já aludida resiliência. É ela que representa aquilo que se compreende como a aptidão do organismo de "retornar" ao seu estado

estável de homeostase. Ou seja, o estresse só é considerado interessante do ponto de vista evolutivo se ele vier acompanhado da capacidade do sujeito de se reequilibrar ou "voltar a si mesmo". Mas "voltar a si mesmo" implica um "si mesmo" organizado e mais ou menos fixo, mais ideal que real, e portanto dificilmente encontrável na vida mundana e em constante transformação das pessoas – que, quando supostamente "voltam a si", em sua "homeostase", retornam para o quê, exatamente?

Dessa forma, a experiência codificada enquanto revivescência (que se dá quando a pessoa passa a reviver contemporaneamente e aleatoriamente o momento traumático, em forma de flashbacks, pesadelos e outras afecções intrusivas) é considerada negativa do ponto de vista neurocientífico e psiquiátrico, já que ela conjuga em si uma instabilidade "crônica" e uma impossibilidade de um restabelecimento permanente da estabilidade corporal e temporal e, portanto, da pessoa.

Fassin e Rechtman (2007) falam de um desenvolvimento das políticas do trauma no desdobramento de uma verdadeira vitimologia psiquiátrica. O argumento dos autores é de que estaríamos vivendo uma transformação cultural em que o trauma passa a ser uma linguagem comum para falar sobre reparação e reconhecimento moral das diferentes tragédias e injúrias individuais e coletivas.[19] Assim falam de uma passagem de uma ideia de injustiça para uma ideia de uma compaixão humanitária medicamente legitimada por meio da condição clínica e cientificamente atestada da vítima traumatizada e com problemas psiquiátricos.

Não discordo da existência dessa economia moral humanista e medicalizante – com todos seus revezes e ambiguidades, podendo inclusive, em meio à medicalização da violência e do medo, contribuir para uma falsa simetria entre "vítima" e "algoz". Nesse caso, ambos podem entrar na mesma categoria genérica de "portadores de transtorno do estresse pós-traumático", despolitizando o debate sobre violência, injustiça e reparação. Todavia, acredito também que – e como procurei demonstrar ao longo do presente texto – a produção laboratorial in loco de práticas de conhecimento sobre o estresse pós-traumático coloca em jogo uma série de conhecimentos sobre o TEPT e nos mostra como dentro

19 Sobre a ideia do corpo, do trauma e da tragédia enquanto mobilizadores contemporâneos dos discursos por reparação, ver Siqueira e Víctora (2017).

mesmo da psiquiatria e das neurociências tais questões são controversas, e estão longe de invisibilizar agenciamentos políticos, diversos e importantes. Olhando de dentro com sensibilidade etnográfica, a crítica externalista da despolitização hegemônica parece perder sua força e sentido – ao menos na medida em que ela desconsidera os movimentos estratégicos e não ingênuos dos cientistas em suas preocupações relevantes.

A partir da discussão sobre as fronteiras variáveis material-semióticas instáveis dos e das controvérsias inerentes às praticalidades (neuro)científicas, pretendi neste artigo lançar luz na discussão sobre trauma, corpo e antropologia a partir das contribuições da antropologia do corpo e da saúde, dos estudos feministas e dos estudos de ciência e tecnologia, evidenciando então a produção situada das práticas laboratoriais de conhecimento sobre o trauma, evidenciando sua multiplicidade dentro mesmo da experimentalidade científica. Diversas temporalidades e memórias se entrelaçam, se performatizam, e se corporificam nessa análise etnográfica. As temporalidades do trauma dos voluntários dos experimentos, a memória das práticas experimentais elaboradas pelos próprios cientistas em suas posteriores discussões e análises, e finalmente a própria memória do etnógrafo. Tempos e corpos são efetuados e, para usar um termo êmico, "revividos" de modos diversos e nem sempre controláveis e estabilizados.

Finalizando o diálogo com Serres (2004), e como mote de conclusão, é importante finalmente atentar para o fato de que,

> misteriosa e frequentemente, o corpo pode destruir os efeitos dessas leis da estática. Ao exercer seu papel fora do equilíbrio, ao afrontar seus limites ele consegue estabelecer na instabilidade uma outra estabilidade de nível mais complexo. Se ele sabe construir esse novo estado fora do antigo equilíbrio, pode-se pensar que a própria vida se estabelece desde sempre por meio de um primeiro afastamento inteiramente semelhante a esse. Muitas vezes demonstrada, essa posição que constitui o segredo que circunda a vida em geral e as existências singulares faz o corpo sair do domínio do real para entrar no do potencial. Sim, potencialmente o corpo existe em todos os sentidos imagináveis (Serres, 2004, p. 47).

Referências

AZIZE, R. *A nova ordem cerebral*: a concepção de 'pessoa' na difusão neurocientífica. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

AZIZE, R.; CARVALHO, M. C. "Você conhece bem o seu cérebro?": pessoa e divulgação neurocientífica. *In*: SANTOS, L.; RIBEIRO, P. (org.). *Corpo, gênero e sexualidade*: instâncias e práticas de produção nas políticas da própria vida. Rio Grande: FURG, 2011. p. 59-63.

BARAD, K. Posthumanist performativity: toward an understanding of how matter comes to matter. *Signs*, [*s. l.*], v. 28, n. 3, p. 801-831, 2003.

BERG, M.; MOL, A. Differences in medicine: an introduction. *In*: BERG, M.; MOL, A. (ed.). *Differences in medicine*: unraveling practices, techniques, and bodies. Durham: Duke University Press, 1998. p. 1-12.

BEZERRA JR., B. Naturalismo como anti-reducionismo: notas sobre cérebro, mente e subjetividade. *Cadernos IPUB*, [*s. l.*], v. 6, p. 158-177, 2000.

BUTLER, J. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. *In*: LOURO, G. L. (org.). *O corpo educado*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 151-172.

BUTLER, J. *Problemas de gênero*: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004a.

BUTLER, J. *Undoing gender*. New York: Routledge, 2004b.

CARVALHO, M. C. *Metamorfoses do humano*: experimentações etnográficas em um laboratório de neurociência. 2010. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

CARVALHO, M. C. Dilemas da Reforma Psiquiátrica: notas sobre o cotidiano de um Centro de Atendimento Psicossocial. *In*: FERREIRA, J.; FLEISCHER, S. (org.). *Etnografias em serviços de saúde*. Rio de Janeiro: Garamond, 2014. p. 81-105.

CARVALHO, M. C. Complexidades da experimentação animal: sobre cientistas, cobaias e tecnologias biomédicas. *In*: BEVILAQUA, C.; VELDEN, F. V. (org.). *Parentes, vítimas, sujeitos*: perspectivas antropológicas sobre relações entre humanos e animais. Curitiba: EdUFPR, 2016a. p. 315-337.

CARVALHO, M. C. Producing quimeras: lineages of rodents, laboratory scientists and the vicissitudes of animal experimentation. *Vibrant*, Brasília, v. 13, n. 2, p. 160-176, 2016b.

CARVALHO, M. C. Conectando emoções e gênero na produção do conhecimento (neuro)científico. *Cadernos de Campo*, [*s. l.*], v. 28, n. 2, p. 218-239, 2019a.

CARVALHO, M. C. De algumas vontades de saber na neurociência: a saga dos cérebros sexuados. *Teoria e Cultura*, [*s. l.*], v. 14, n. 2, p. 162-177, 2019b.

COLLINS, H. M. The seven sexes: a study in the sociology of a phenomenon, or the replications of experiments in physics. *Sociology*, [*s. l.*], v. 9, p. 205-224, 1975.

COLLINS, H. M.; PINCH, T. *O golem*: o que você deveria saber sobre ciência. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

DARWIN, C. *As expressões das emoções no homem e nos animais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DESPRET, V. Os dispositivos experimentais. *Fractal*: revista de psicologia, v. 23, n. 1, p. 43-58, jan./abr. 2011.

DUARTE, L. F. D. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar: CNPq, 1988.

DUMIT, J. *Picturing personhood*: brain scans and biomedical identity. Princeton: Princeton University Press, 2004.

EHRENBERG, A. Le sujet cerebral. *Esprit*, [*s. l.*], v. 309, p. 130-155, 2004.

FASSIN, D.; RECHTMAN, R. *The empire of trauma*: an inquiry into the condition of victimhood. Princeton: Princeton University Press, 2007.

FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade 1*: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 2005.

HACKING, I. Making up people. *In*: HELLER, T. C.; SOSNA, M.; WELLBERY, D. E. (ed.). *Reconstructing individualism*. Stanford: Stanford University Press, 1986. p. 222-236.

HARAWAY, D. *Simians, cyborgs and women*: the reinvention of nature. New York: Routledge, 1991.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995.

HARAWAY, D. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. *In*: SILVA, T. T. (org.). *Antropologia do ciborgue*: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 33-118.

LATOUR, B. *Ciência em ação*: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

LATOUR, B. How to talk about the body? The normative dimension of science studies. *Body and Society*, [*s. l.*], v. 10, n. 2/3, p. 205-229, 2004.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. *In*: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003a. p. 183-204.

MAUSS, M. As técnicas do corpo. *In*: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003b. p. 395-422.

MAUSS, M.; HUBERT, H. Esboço de uma teoria geral da magia. *In*: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p. 47-181.

MCEWEN, B. *O fim do estresse como nós o conhecemos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

MOL, A. *The body multiple*: ontology in medical practice. Durham: Duke University Press, 2002.

MOL, A.; LAW, J. Embodied action, enacted bodies. The example of hypoglycaemia. *Body and Society*, [*s. l.*], v. 10, n. 2/3, p. 43-62, 2004.

NUCCI, M. F. Crítica feminista à ciência: das "feministas biólogas" ao caso das "neurofeministas". *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 26, n. 1, e41089, 2018.

ORTEGA, F. O sujeito cerebral e o movimento da neurodiversidade. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 477-509, 2008.

RABINOW, P. Artificialidade e iluminismo: da sociobiologia à biossociabilidade. *In*: BIEHL, J. G. (org.). *Antropologia da razão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 135-158.

ROHDEN, F. Prescrições de gênero via autoajuda científica: manual para usar a natureza. *In*: FONSECA, C.; ROHDEN, F.; MACHADO, P. S. (org.). *Ciências na vida*: antropologia da ciência em perspectiva. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. p. 229-251.

ROHDEN, F. Subjetividades sintéticas: apontamentos sobre transformações corporais e subjetivas via intervenções biotecnológicas. *Interface*, Botucatu, n. 25, e210065, 2021.

RUSSO, J.; VENÂNCIO, A. Classificando as pessoas e suas perturbações: a "revolução terminológica" do DSM III. *Revista Latino-Americana de Psicopatologia Fundamental*, [*s. l.*], v. 9, p. 460-483, 2006.

SARTI, C. A.; BARBOSA, R. M.; SUAREZ, M. M. Violência e gênero: vítimas demarcadas. *Physis*: revista de saúde coletiva, [*s. l.*], v. 16, n. 2, p. 167-183, 2006.

SCHIEBINGER, L. *O feminismo mudou a ciência?* Bauru: Edusc, 2001.

SERPA JR., O. D. Mente, cérebro e perturbação mental: a natureza da loucura ou a loucura na natureza? *Cadernos IPUB*, [*s. l.*], v. 6, p. 144-157, 2000.

SERRES, M. *Variações sobre o corpo*. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2004.

SFEZ, L. *A saúde perfeita*: crítica de uma nova utopia. São Paulo: Loyola, 1996.

SIQUEIRA, M. D.; VÍCTORA, C. G. O corpo no espaço público: emoções e processos reivindicatórios no contexto da "Tragédia de Santa Maria". *Sexualidad, Salud e Sociedad*, Rio de Janeiro, v. 25, p. 166-190, 2017.

YOUNG, A. *The harmony of illusions*: inventing post-traumatic stress disorder. New Jersey: Princeton University Press, 1995.

YOUNG, A. Bodily memory and traumatic memory. *In*: ANTZE, P.; LAMBECK, M. (ed.). *Tense past*: culture essays on trauma and memory. New York: Routledge, 1996. p. 89-102.

Disponibilidade de dados
Os dados de pesquisa estão disponíveis no corpo do documento.

Editores
Ceres Víctora – https://orcid.org/0000-0001-9363-3883
Jean Segata – https://orcid.org/0000-0002-2544-0745
José Miguel Olivar – https://orcid.org/0000-0002-7648-7009
Sahra Gibbon – https://orcid.org/0000-0002-5185-9750

Recebido: 30/06/2024 Aceito: 31/03/2025 | Received: 6/30/2024 Accepted: 3/31/2025

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

https://doi.org/10.1590/1806-9983e720410

Animales y humanos: de la homología abstracta a la mediación técnica del cuerpo

Animals and humans: from abstract homology to the technical mediation of the body

Gabriela Schiavoni[I, II]
https://orcid.org/0000-0001-5931-2875
gabrielaschiavoni4@gmail.com

[I] Universidad Nacional de Misiones – Posadas, Misiones, Argentina

[II] Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Posadas, Misiones, Argentina

Resumen

El artículo desarrolla una perspectiva técnica acerca de los vínculos humano-animales, deteniéndose en la mediación efectuada por los fluidos y por los órganos corporales. Con base en los mitos amerindios compilados por Lévi-Strauss, se analizan los lazos interespecie en el marco de ensamblajes, compuestos por operaciones que imbrican lo artefactual y lo viviente. El marsupial americano zarigüeya, vinculado a la introducción de la agricultura entre los humanos, provee el hilo conductor de la reflexión, que pone en discusión el carácter abstracto del vínculo humano-animal, reemplazándolo por formatos de simbolización asociados a lo concreto y mediados por la materia viviente. Las operaciones técnicas que conectan a humanos y animales incluyen la transformación de los fluidos corporales en alimentos, así como la incorporación de los artefactos a los procesos orgánicos mediante formas descomposición y recomposición del cuerpo.

Palabras clave: cuerpo; artefactos; técnica; multiespecie.

Abstract

The article develops a technical perspective on human-animal bonds, focusing on the mediation carried out by bodily fluids and organs. Based on the Amerindian myths compiled by Lévi-Strauss, interspecies ties are analyzed within the framework of assemblages, composed of operations that overlap the artifactual and the living. The American marsupial opossum, linked to the introduction of agriculture among humans, provides the guiding thread of the reflection, which questions the abstract nature of the human-animal link, replacing it with symbolization formats associated with the concrete and mediated by living matter. The technical operations that connect humans and animals include the transformation of bodily fluids into food, as well as the incorporation of artifacts into organic processes through forms of decomposition and recomposition of the body.

Keywords: body; artifacts; technique; multispecies.

Introducción

El objetivo de este artículo es considerar las relaciones humano-animales desde una perspectiva técnica, tomando como eje los lazos interespecie y la imbricación entre lo artefactual y lo viviente, con énfasis en las operaciones de la horticultura selvática sudamericana, caracterizada en nuestras publicaciones anteriores (Schiavoni, 2022a, 2022b).

La perspectiva multiespecie desplazó el rol de los animales con respecto a los humanos: de 'buenos para pensar', pasaron a ser co-partícipes, sintonizando su accionar mediante atributos exhibidos en el cuerpo y en el entorno.

El animismo y el perspectivismo amazónicos (Descola, 2012; Viveiros de Castro, 2002) reformularon el vínculo entre humanos y animales, dotando a estos últimos de una interioridad y una espiritualidad semejante a la de los humanos. La importancia de los cuerpos, tempranamente señalada en la socialidad amazónica (Seeger, DaMatta, Viveiros de Castro, 1979), se vio reforzada en tanto lugar de alteridad y multiplicación de perspectivas.

Otra vertiente de estudio de las sociedades indígenas amazónicas, vinculada a Overing (2006) y sus discípulos, entre ellos Santos-Granero (2009, 2012) y Belaunde (2005), enfatizó el carácter construccional de las relaciones de consanguinidad y las del grupo local, la complementariedad entre los géneros y la materialidad de los vínculos en general. Este último aspecto es de interés para nuestra argumentación, ya que subraya la participación de las substancias y artefactos en la constitución de las personas (Santos-Granero, 2009).

La noción de técnicas del cuerpo, formulada por Mauss en 1934, trata el cuerpo humano como instrumento primero y natural, reconociendo la capacidad de modulación de lo orgánico. A partir de allí, Leroi-Gourhan desarrollará la concepción de la técnica como una propiedad somática, centrándose en la acción sobre la materia en estado físico o químico y dejando de lado la materia viviente. La concepción de la técnica desplegada por Coupaye y Pitrou (2018) recuperará el componente viviente, operando un desplazamiento desde las técnicas del cuerpo hacia la mediación técnica efectuada por el cuerpo, a través de configuraciones agentivas que entretejen objetos culturales y fluidos corporales humanos y no-humanos. En ese sentido, las figuras del analogismo, tales como los lazos de semejanza y de contigüidad, así como el

funcionamiento simpático juegan un papel en los lazos técnicos interespecie que buscamos caracterizar.

La analogía fue desechada por Lévi-Strauss como formato del vínculo humano-animal, privilegiando la homología o correspondencia abstracta entre series de diferencias naturales y culturales, evidenciada en el fenómeno del totemismo, erigido como clave del pensamiento salvaje. El análisis del animismo socavó el carácter abstracto de la socialidad humano-animal, incluso en el totemismo (Descola; Charbonier, 2014). Las críticas al razonamiento estructuralista, a la sobre– determinación de los contrastes (Racine, 1989), así como el descuido del lazo general de contigüidad presente en las asociaciones totémicas (Hiatt, 1969), revalorizaron la analogía como un formato específico de conexión en el que los términos y las relaciones se establecen conjuntamente, a través de las semejanzas. Descola utilizó el término para nombrar colectivos fundados en la descomposición, distribución y recomposición de entidades múltiples, aclarando que llamó analogista a esa ontología, "no porque fuera la única en la que el razonamiento analogista es empleado, puesto que este es universal, pero allí se encuentra sistematizado en un grado que no se observa en otro lugar" (Descola; Charbonier, 2014, p. 214-215, traducción propia).

Al proponernos descomponer los contrastes lógicos en términos de operaciones técnicas imbricadas en lo viviente, nos aproximamos a la diferenciación que establece Ingold (2002) entre el totemismo y el animismo, según la prioridad relativa asignada a la forma o al proceso. En el totemismo, las formas que toma la vida están congeladas en rasgos, texturas y contornos, mientras que en el animismo, la vida es en sí una forma generativa. Lejos de estar petrificada en un medio sólido, la fuerza vital flota libremente y es de su circulación ininterrumpida que depende la continuidad del mundo.

El conjunto de estas discusiones pone de manifiesto la relevancia de la materialidad de los vínculos entre las especies y su tramitación a través del cuerpo. Al colocar nuestro interés en la mediación que efectúan las substancias y las partes que se desprenden de los cuerpos, las contribuciones relativas a la constitución de la persona en las sociedades amazónicas resultan pertinentes para la argumentación.

A diferencia de la economía de la alteridad predatoria, en la que la interioridad está constituida por la captura de recursos animales y humanos externos,

el enfoque construccional se centra en las permutaciones de procesos y atributos corporales entre las especies, "de modo que las capacidades creativas de los demiurgos tomaron la forma de 'actos tecnológicos'" (Santos-Granero, 2009, p. 4, traducción propia).

El enfoque retoma la noción de 'dividuo' (Marriott, 1976; Strathern, 2009) con el fin de enfatizar el carácter compuesto de las personas y la necesidad de absorber influencias materiales heterogéneas para existir. El contexto amazónico, en virtud de la pregnancia de las concepciones animistas, plantea un desafío para esta noción, dadas las diferencias con respecto al sudeste asiático, que fue el contexto en el que se originó. En los sistemas anímicos, en efecto, "la persona humana o animal constituye una totalidad compacta, que no es refractaria y descomponible como en los sistemas analogistas [...][en los que] que cada humano es un compuesto en perpetuo desequilibrio, compartido entre grupos" (Descola; Charbonier, 2014, p. 264, traducción propia).

Al identificar procesos de constitución y reconstitución, y al reconocer el carácter fractal de las personas, el enfoque construccional admite elementos analogistas en el sistema de transformaciones de las sociedades amazónicas. En efecto, los modos de agentividad ligados a la manipulación de fluidos corporales (Belaunde, 2005; Overing, 2006), así como las analogías con la metamorfosis animal y el procesamiento de materia vegetal (Echeverri, 2002; Karadimas, 2008), poniendo de manifiesto un trabajo incesante de recomposición de multiplicidades.

Aún así, el carácter analogista de la magia contagiosa, de raíz frazeriana, será reformulado, enfatizando la puesta en marcha de procedimientos de corporización y espiritualización, más afines al animismo, argumentando que la incorporación de substancias externas involucra entre los amazónicos la asimilación de los cuerpos y las subjetividades de las entidades cuyos aportes se anexan (Santos-Granero, 2012).

Nuestra reflexión retoma este conjunto de aportes, reconociendo como punto de partida el enigma que plantea Lévi-Strauss (1978a), cuando al examinar los mitos amerindios sobre el origen de las plantas cultivadas, se pregunta por qué, en la transmisión del don de la agricultura a los humanos, intervienen la zarigüeya (mitos Ge de origen del maíz) y las hormigas (mito Tukuna de origen de la mandioca dulce), pertenecientes al reino animal y relacionadas con lo fétido y la descomposición. Resuelve la incógnita volviendo abstracta la relación, al

afirmar que dichos animales representan una anti-agricultura, el molde vacío de una agricultura ausente, que ilustra su forma por venir.[1]

La introducción de la agricultura por zarigüeya pone de manifiesto un proceso de conversión del modo del ser –lo pútrido deviene nutricio, lo repulsivo se transforma en maternal–, que es proyectado en el tiempo como una oposición lógica.

La presente contribución está orientada a identificar las operaciones técnicas moduladoras de la materia viviente que subyacen al vínculo humano-animal. En este sentido, los rasgos anatómicos de zarigüeya también resultaron relevantes para Lévi-Strauss, pero lo fueron en términos de contraste lógico. En efecto: "Quién mejor que la zarigüeya podría conciliar estas funciones? Su naturaleza de marsupial reúne atributos antitéticos pero que se hacen complementarios solamente en ella. Pues la zarigüeya es la mejor de las nodrizas; y hiede" (Lévi-Strauss, 1978a, p. 185).

Así, el pequeño marsupial sudamericano cumple en su obra la función de sintetizar atributos antitéticos, subrayando la condición ambivalente de los fluidos corporales femeninos en las sociedades amerindias, representados tanto por la leche nutricia como por las secreciones vaginales malolientes (Salmon, 2022, p. 909).

La heterogénesis de los procesos que describimos desmantela la metáfora de un motor primario de la acción, reemplazándola por la figura conceptual del "enactivismo" o co-construcción del ensamblaje por parte de todo aquello implicado en él (Mol; Law, 2008).

Dado que la manipulación de los fluidos juega un papel clave en el vínculo humano-animal que buscamos caracterizar, el artículo está organizado en cuatro secciones que giran en torno a esta dimensión. Las dos primeras describen la constitución del lazo interespecie a través de la actividad clasificatoria, que se desplaza desde una etno-biología –interesada en atrapar los atributos escurridizos de la zarigüeya reunidos por naturalistas y viajeros – hacia una etno-lógica, que procesará los vínculos interespecie, congelándolos en estructuras del intelecto, a través de la reconstrucción del pensamiento de las sociedades no-occidentales.

1 En efecto: "en aquel 'mundo al revés' en que consistía el estado de naturaleza [...] era preciso que todas las cosas futuras tuviesen ya sus parejas, si bien bajo un aspecto negativo, que era como la prenda de su advenimiento" (Lévi-Strauss, 1978a, p. 184-185).

Las dos secciones restantes versan sobre el cuerpo y sus substancias, desarrollando su capacidad de operadores técnicos en la vinculación humano-animal. Los lazos entre las especies ya no son asociaciones mentales sino el producto de acciones sobre la materia, relacionadas con la manipulación de fluidos y procesos corporales de animales y humanos.

El corpus de datos está constituido por las referencias a la zarigüeya documentadas por la etnología amazónica y recuperadas en las siguientes obras de Lévi-Strauss: las *Mitológicas* (Lévi-Strauss, 1971a, 1971b, 1978a), *La alfarera celosa* (Lévi-Strauss, 2009a) y la *Historia de Lince* (Lévi-Strauss, 2009b). El conjunto se completa con el tratamiento de este animal en las fuentes históricas del período jesuítico, consistentes en catálogos de animales, en tratados de medicina y en diccionarios (Montoya, Restivo, Montenegro, Sánchez Labrador). Se agregan a este conjunto las menciones referidas a la zarigüeya contenidas en los relatos de viaje de los naturalistas que recorrieron Sudamérica, y particularmente la región de la provincia de Misiones (Argentina) y sus áreas limítrofes con Paraguay y Brasil, a fines del siglo XVIII y a lo largo siglo XIX (Azara, Rengger, Saint-Hilaire). Completamos el repertorio, incluyendo el material producido desde fines del siglo XIX, y a lo largo del siglo XX, por científicos y viajeros (Ambrosetti, Peyret, Bertoni), así como también las descripciones realizadas por los etnólogos guaraníes contemporáneos.

De origen tupi, el término *sarigue* nombra el animal a partir de una característica corporal distintiva ("barriga partida"[2]). La bolsa marsupial, sin embargo, está desigualmente representada en las referencias míticas, aún cuando se trata del marsupial sudamericano de mayor tamaño, y el único con valor alimenticio. A su vez, el término *sarigue* es empleado en el lenguaje guaraní contemporáneo para calificar la condición salvaje.

En la construcción levistraussiana, la zarigüeya constituye un zoema, o sea una especie animal dotada de una función semántica que mantiene invariante la forma de sus operaciones, participando en permutaciones e inversiones tendientes a esclarecer la estructura de los mitos. Definida en términos de

2 En Papavero y Teixeira (2014, p. 252): Sarigue: nombre americano que significa barriga partida. Derivado de *righé* o rigue (vientre) y del verbo *çaça* o *sasa* (atravesar). En el diccionario de tupi antiguo de Navarro: Barriga= *tyge* (Navarro, 2013, p. XXXIV); atravesar, pasar = *asab* (Navarro, 2013, p. XLIX).

significar el hedor (Lévi-Strauss, 1978a, p. 179),[3] dicha función se invierte al pasar de los mitos Ge a los del grupo Tupí-Tukuna. En los primeros, Estrella convertida en zarigüeya le enseña a los humanos el cultivo del maíz, y, al ser violada por sus cuñados, se venga de ellos, contaminándolos con sus fluidos corporales. En los relatos Tupi-Tukuna, Sarigue actúa también a través de sus fluidos corporales pero componiendo la figura de un hombre violador.[4] El recurso a un mito de los Apapocuva, que desarrolla el carácter a la vez nutricio y contaminante de zarigüeya, le permite a Lévi-Strauss identificar la función ausente, concluyendo que Estrella contamina a los que se alimentan de ella (Ge), y que el violador Sarigue (Tupinambá) alimenta de un modo masculino a la mujer que preña.

La fluidez clasificatoria

En esta sección recorreremos las distintas denominaciones utilizadas por los naturalistas y viajeros para describir a la zarigüeya, un animal nuevo, desconocido en el Viejo Mundo. El recorrido muestra el acto clasificatorio como un acontecimiento, subrayando la dificultad de reunir en un tipo zoológico los atributos movedizos, retenidos por los distintos observadores. Esta extensa gama de acepciones combina características morfológicas y comportamentales, permitiendo esclarecer el tránsito desde las identificaciones zoológicas hacia el empleo actual del término en el lenguaje guaraní para calificar la condición salvaje.

El nombre *sarigue* ingresa a la historia natural de la mano de Buffon en el siglo XVIII: el *sarigue*, *çarigue* o *çarigueya*, nombre de este animal en las costas del Brasil, y que hemos adoptado (Buffon, 1884-1886, p. 281). Agrega que, como el macho no tiene bolsa, lo llaman *taiibi* (Buffon, 1884-1886, p. 290).

Sarigue es un animal de América que es fácil distinguir de los demás por una característica muy singular. La hembra tiene bajo el vientre una bolsa ancha, en

3 Los códigos que conectan a los mitos entre sí utilizan oposiciones entre calidades sensibles, promovidas así a una verdadera existencia lógica. Los códigos fundamentales corresponden a los cinco sentidos (olfato, vista, tacto, oído y gusto).

4 En el ritual de caza de cabezas Jíbaro (Taylor, 1994), el personaje masculino Sarigue representa la amenaza caníbal de la afinidad, asociado a la animalidad fétida y a la predación.

la que recibe y amamanta a las crías, y que opera como un refugio en el que se cobijan ante el menor ruido. Este animal, que es más o menos del tamaño de un gato, cava una cueva como un conejo, corre lentamente pero trepa a los árboles con extrema facilidad, se esconde entre las hojas para atrapar pájaros, o se suspende a las ramas con su cola musculosa y flexible, y, en esa situación, espía y espera a las pequeñas presas que pasan (Buffon, 1819, p. 199-200).

Los diccionarios jesuíticos (Montoya, 2002; 2011; Restivo, 1893; *Phrases selectas*, 1687) no mencionan el término *sarigue*; los españoles asimilaron este animal a la comadreja,[5] y los vocabularios contienen los nombres locales de este animal. Montoya (2002, p. 103) registra la denominación *guaki* y también *mbykuré* (zorrillo hediondo, Montoya, 2011, p. 339). Restivo (1893, p. 168) menciona que la denominación *guaqui* no es muy usada y lo más frecuente es *mbicure*. En *Phrases selectas* (1687, p. 189), aparece el término *guaqui* y *guaquirai* con el significado de "hijos de comadreja". El jesuita Sánchez Labrador, en su descripción del Paraguay natural, consigna la confusión de los nombres que se leen en los libros, estableciendo una serie de términos afines: Mbicure – caragüe = Didelfo = Filandro = Tayra = Mustela= Comadreja = Scalope (Fleck; Joaquim; Biehl, 2016, p. 36). Ya en el siglo XX, el naturalista Bertoni (1939) identificará en la región de Paraguay y Misiones, diversos especímenes de la Familia *Didelphidae*,[6] cuyas denominaciones combinan los términos *Mbihkure* y *Guaikí*.

A su vez, a principios del siglo XIX, Azara encontrará el término sarigue "inadmisible para ningún animal", señalando que: "Este nombre [*Sarigüe*] [...] está vinculado en el Paraguay a una división de la Nación *Payaguá* de Indios Bárbaros, y el de *Sarigüéyá* o *Zarigüéyá* significa *Xefe de los Sarigües*" (Azara, 1802, p. 235, 236). Asimismo, señala que la denominación "*Taiibí* [...] debe ser *Tiaibí* (orina como lluvia) y tampoco sirve para llamar a nadie" (Azara, 1802, p. 235, 236). Rescata, en cambio, el término Micuré: "Los Guaranís le dan este nombre, cuya última

5 El *Diccionario de la Real Academia Española* contiene una entrada para zarigüeya y otra para comadreja. Así: Zarigüeya: (port. brasileño *çarigueia*, Mamífero marsupial americano, trepador, de aspecto parecido a lar ata,de hocico alargado, pelaje gris y cola prensil). Y, Comadreja: Mamífero carnívoro nocturno, de unos 25 cm de largo, muy ágil, de cabeza pequeña,patas cortas y pelo de color pardo rojizo por el lomo y blanco por debajo, que se alimenta de los huevos de las aves, ratones, topos y otros animales pequeños.

6 *Didelphis*: matriz dividida. La particularidad de estos animales es que tienen un segundo seno externo donde acaban de desarrollarse los fetos después de salir prematuramente del seno interno. Por eso se llaman también marsupiales o animales con bolsa.

sílaba significa hediondo; y los españoles le denominan comadreja (Azara, 1802, p. 209) Distingue dos especies en la región de Paraguay y Misiones (Lanudo y Coligrueso), afirmando que el error de Buffon fue creer que *Micuré*, Lanudo y Coligrueso constituían una única especie a la que llamó *Sarigue*.

Y, continúa describiendo: "Son animales estúpidos, no feroces, ni inquietos; y presumo se domesticarán a poca costa, aunque no concibo en esto utilidad" (Azara, 1802, p. 207, 208). "No es muy escaso en el Paraguay ni en Buenos Aires y se oculta en los pajonales del campo y en cuevas [...] que excava en tierra, pero también habita las selvas y costas de bosques y sube a los árboles a comer frutas" (Azara, 1802, p. 209-210). "Infaliblemente se orina y ensucia cuando le irritan, esparciendo un olor muy malo" (Azara, 1802, p. 210).

August de Saint-Hilaire (1833, p. 305, traducción propia) en su recorrido por el litoral brasileño menciona lo siguiente: "*tajibi* era el nombre de la *sarigue* entre les Petiguares o Pitiguares, un pueblo de la sub-raza tupi". La denominación *gambá* para referirse a *sarigüe (ia)*, y como denominación común a varios marsupiales, aparece en el *Vocabulario tupi-portugués* (Barbosa, 1951, p. 143) y también en Santos y Ferreira (2000, p. 92), con la siguiente etimología: *ygué-ambá* = barriga hueca.

Cadogan (2011, p. 43) registra el término *guaqui* para comadreja y también en otra entrada (Cadogan, 2011, p. 82, *kuareru'a*) afirma que se trata de un marsupial que probablemente sea la *sarigu/eya*, señalando que come brotos de caña (*takua ru'ãre okaru*).[7]

La acepción de *sarigue* como denominación de una parcialidad indígena de los Payaguás es mencionada en un relato de Sánchez Labrador: "[en 1763] llegaron a la reducción de Belén [Nuestra Señora de Belén, sobre una de las márgenes del Ipaneguazú], los infieles Payaguás, vasallos del cacique Cuatí, llamados los Sarigues" (en Furlong, 1931, p. 279). Por su parte, Rengger, un médico suizo que recorrió el Paraguay durante las primeras décadas del siglo XIX, comenta:

> Cuando los españoles llegaron al Paraguay los indios Payaguás habitaban en las dos orillas [...] del Río Paraguay. La pesca le proveía su principal alimento. Nunca se internaban en el interior [...] se dividía en dos hordas, los *cadigués* y los *magachs*,

7 En las clasificaciones relevadas actualmente entre los guaraníes de Misiones, esta especie figura bajo la denominación de *Anguja poypi*: rata tacuarera (Cebolla Badie, 2016, p. 285).

> o *agacés* [...] Más tarde los españoles cambiaron el nombre de los *cadigués* en *sarigues* [...] los Payaguás de la tribu de los *sarigués* [...] no quisieron asentarse en las proximidades de los blancos y no dejaron de cometer robos y asesinatos (Rengger, 2010, p. 131, 132).

La acepción de *sarigue*, como calificativo de condición salvaje, es registrada en 1948, en el diccionario de Guasch, asociada a la siguiente constelación de términos: arisco, ligero de cascos, chúcaro travieso, atolondrado. También figura, como nombre propio, una segunda acepción: *Sarigue*: tribu indígena (Guasch; Ortiz, 1993, p. 749). Otro diccionario contiene asimismo el término *sarigue'o*, con el significado de domar (Canese; Acosta, 1997, p. 101).

El sentido de *sarigue* para aludir a la condición salvaje se decanta de las relaciones interétnicas de la conquista española en Paraguay. Califica a un grupo indígena saqueador, no evangelizado, y la atribución del nombre podría estar vinculada a la difundida concepción de *sarigue* como animal sustractor y escurridizo.

En las crónicas de los viajeros que recorren la región de Misiones a fines del siglo XIX (Ambrosetti, 1894; Peyret, 1881), la denominación comadreja subsume las variantes terminológicas locales y las referencia a este animal son exclusivamente como presa de caza. A su vez, en los relatos de humanos y animales en Misiones, escritos por Horacio Quiroga (2001) en la primeras décadas del siglo XX, la única alusión es una trampa para comadreja, colocada en un gallinero. La etnografía guaraní contemporánea registra en Misiones varias denominaciones correspondientes a la Familia *Didelphidae* o *Miku* (Cebolla Badie, 2016, p. 287).

Clasificaciones que detienen el flujo

Examinamos en esta sección, el tratamiento del vínculo entre humanos y animales en la reconstrucción del pensamiento no-occidental efectuada por la antropología. El énfasis en la lógica, basada en los contrastes, purificó las relaciones concretas entre humanos y animales, fijándolas en instituciones abstractas. Los procesos dinámicos son dejados de lado, reteniendo sólo los contrastes resultantes. Estos antecedentes revisten importancia porque nuestra argumentación está encaminada a rehacer la continuidad a través de las

operaciones técnicas, mostrando que las formas y atributos opuestos pueden analizarse como estados sucesivos de la acción sobre la materia. Así la oposición entre putrefacción y nutrición se desplaza del contraste entre animales y humanos, para ser comprendida en términos de configuraciones agentivas interespecie que imbrican lo artefactual y lo viviente.

Entendemos que la revisión de las discusiones disciplinares que versan sobre la participación y la representación, así como las consideraciones acerca del mito y del rito en tanto materiales adecuados para acceder a comprensión de los vínculos entre humanos y animales, proporcionan elementos para avanzar en la formulación de un lenguaje interespecie. De este modo, cobrarían nueva vigencia las figuras asociativas vinculadas al analogismo, tales como el parecido, la contigüidad y el funcionamiento simpático, que fueran excluidas por la modernidad.

La disyunción entre clasificación y participación marcó la divergencia del enfoque de Durkheim con respecto al de Lévy-Bruhl. Para este último, el universo de los primitivos sería tan fluido, las fronteras entre los dominios que lo componen tan vagas, imprecisas y cambiantes, que se tornaría casi imposible hablar de clasificaciones, con lo que este término supone de nitidez, precisión y estabilidad (Goldman, 1994, p. 256).

La ley de participación alude a un formato de simbolización que "por todos lados ve comunicación de propiedades, por transferencia, por contacto, por transmisión a distancia, por contaminación, impureza, posesión a través de una multitud de operaciones" (Keck, 2008, p. 378, traducción propia). En el marco de esta controversia, Lévi-Strauss retomará la noción durkheimiana de representación, privilegiando el aspecto cognitivo en detrimento de la acción. El fenómeno del totemismo le permitirá desarrollar el poder de la función clasificadora.

Las génesis totémicas "consisten en relaciones metafóricas cuyo análisis pertenece más a una etno-lógica que a una etno-biología" (Lévi-Strauss, 1978b, p. 53). La contigüidad, la semejanza o la analogía no producen conceptos,[8] mientras que sí lo hace la operación de homología que asocia sistemas de relaciones: animales que difieren unos de otros y humanos que difieren entre sí. Así, la comprensión de la relación entre humanos y animales *debe* hacer el tránsito desde la *analogía externa* hacia la *homología interna* (Lévi-Strauss, 1978b, p. 115).

8 Las acciones simpáticas y las influencias astrales, características de la adivinación china, eran consideradas por Durkheim y Mauss como una ausencia de conceptos.

El vínculo entre los humanos y los animales (epónimos del clan) es de carácter mediado y metafórico (Lévi-Strauss, 1978b, p. 36); "el contacto directo [...] es decir la relación de contigüidad, es contraria al espíritu de la institución: el animal se convierte en tótem a condición de haber sido alejado primero" (Lévi-Strauss, 1978b, p. 45). No podría existir una relación directa, fundada en la continuidad. La única relación posible debe ser 'enmascarada', y por lo tanto metafórica (Lévi-Strauss, 1978b, p. 35)

Al descartar el parecido o la contigüidad como base cognitiva, Lévi-Strauss acentúa el paso necesario por el intelecto, a través de contrastes y oposiciones,[9] soslayando el carácter operativo, técnico, de las asociaciones. Esta razón lo conduce a privilegiar el mito, en detrimento del rito o el sacrificio, como fuentes de información.[10]

Los mitos, afirma, son sistemas clasificatorios que están situados del lado de la lengua; son códigos que apuntan a expresar un sentido, mientras que el sistema del sacrificio representa un discurso particular, desprovisto de sentido aunque sea proferido frecuentemente. Y, agrega: "la oposición entre el rito y el mito es la del vivir y del pensar, el ritual representa una bastardización del pensamiento consentido a las servidumbres de la vida" (Lévi-Strauss, 1971b, p. 603, traducción propia).

En efecto:

> La fluidez de la experiencia tiende a escapar a través de las mallas de la red que el pensamiento mítico le ha tendido, para retener sólo los aspectos más contrastantes. Al descomponer en operaciones que detalla hasta el infinito, y que repite sin cansarse, el ritual se dedica a un remiendo meticuloso, cierra los intersticios, alimentando la ilusión de que es posible remontar a contracorriente del mito, rehaciendo lo continuo a partir de lo discontinuo (Lévi-Strauss, 1971b, p. 603, traducción propia).

9 Retoma de Durkheim, los trazos distintivos de la actividad intelectual, cuando este afirma que siempre que unimos términos heterogéneos mediante un lazo interno, forzosamente identificamos contrarios (Lévi-Strauss, 1978b).

10 El desarrollo de mi argumentación emplea los mitos como fuente, leyéndolos a contrapelo con el fin de identificar acciones y operaciones técnicas.

Y, continúa

> Para expresar el *décalage* entre totemismo y sacrificio, no alcanza con decir que el primero es un sistema de referencias, el segundo un sistema de operaciones; que uno elabora un esquema de interpretación mientras el otro propone una técnica para obtener ciertos resultados. El problema es que el primero es verdadero y el otro es falso (Lévi-Strauss, 1963, p. 301-302, traducción propia).

Como señala Viveiros de Castro (2010), la transformación que tiene lugar en el rito o en el sacrificio es un sistema de operaciones técnicas que efectúa una mediación real e irreversible entre dos términos polares, cuya contigüidad es establecida a través de identificaciones o aproximaciones analógicas. Y agrega: "La transformación no es una permutación sino una *transducción* en el sentido de Simondon: apela a una energética de lo continuo, que hace pasar algo entre los términos que vincula, modificándolos" (Viveiros de Castro, 2010, p. 146, 147).

De este modo, mientras que el totemismo constituye un sistema interpretativo de referencias, el rito y el sacrificio son sistemas técnicos de operaciones.

Recuperando fluidez: la mediación del cuerpo

Los ensamblajes multiespecie, a semejanza de lo que hacen el rito y el sacrificio, ligan a humanos y animales a través de operaciones técnicas, y no mediante un mecanismo abstracto. Dichas configuraciones agentivas imbrican fluidos corporales y objetos culturales, y su modo operativo es el contagio que "se difunde sin intención proyectada como [...] en el modo mancha de aceite" (Jullien, 2009, p. 16, traducción propia). De este modo, la fluidez de los vínculos entre humanos y animales es recuperada a través de un apretado tejido de semejanzas y analogías que efectúan la mediación, entendida como una dinámica interna, en la que los términos y las relaciones se constituyen mutuamente.

El código analógico, antes que el digital, es privilegiado por Barth (1990) cuando describe el modo en el que se construyen las cosmologías. Dicho código opera a través de símbolos concretos, que mantienen asociadas la forma y la substancia, y mediante la metáfora, que extiende el significado a través de las semejanzas, distanciándose del sentido desterritorializado que le adjudicara Lévi-Strauss, al

contraponerla a la metonimia.[11] También Wagner (1986) identifica en el proceso de invención cultural, la acción de símbolos que se representan a sí mismos, en los que el símbolo y lo simbolizado permanecen en un mismo plano, funcionando a través de un lenguaje de dependencia con respecto a lo real.

Emparentadas con la magia,[12] las operaciones técnicas que ligan a humanos y animales combinan la semejanza y el contacto (Taussig, 1993), derivando su agentividad del hecho que el índice contiene partes corporales del prototipo (Gell, 2009) y se encuentran involucrados en un sistema de fuerzas y una mecánica de fluidos.

Operadores de fluidez: las sustancias corporales

La noción occidental de substancia fue ampliada por los análisis antropológicos del parentesco,[13] dotándola de una inflexión 'anti-sustancialista' al agregar a sus componentes habituales la capacidad de relacionamiento, de transformación y de maleabilidad (Carsten, 2001).[14] Actuando como operadores de fluidez, las sustancias ponen de manifiesto la dimensión material de los vínculos sociales, una propiedad ampliamente descripta en las sociedades amazónicas. La agencia de la sangre, por ejemplo, se deriva de su circulación; si es almacenada en exceso, se estanca, se pudre o rebalsa. A su vez, si se la deja correr, se escurre y se seca (Belaunde, 2005). Entre los Bororo del Brasil central, la sangre y sus derivados, el semen y la sangre menstrual, conforman un mecanismo hidráulico que confiere capacidad de acción, agresividad y deseo a las personas y a los seres del cosmos (Belaunde, 2005, p. 39).

En Melanesia, la tríada fundamental de substancias (sangre, semen y leche materna) genera transformaciones en el interior del cuerpo, mediante

11 En este sentido, afirma: "podría decirse que la metonimia corresponde al orden del acontecimiento y la metáfora al orden de la estructura" (Lévi-Strauss, 1978b, p. 45-46).

12 La magia, señalan Mauss y Hubert (1902-1903, p. 89, traducción propia), "tiende a lo concreto [...] Trabaja en el sentido en el que trabajan nuestras técnicas, industrias, medicina, química, mecánica, etc. La magia es esencialmente un arte de hacer".

13 Desde los aportes de Schneider (1968), pasando por los de Wagner (1977), Carsten (2001) y Strathern (2009), así como los correspondientes a la vertiente francesa iniciada por Héritier (1997).

14 Los componentes habituales de la definición de substancia son las cuatro dimensiones reconocidas por el Diccionario inglés: 1) parte vital; 2) cosa distinta; 3) lo que subyace a un fenómeno, y 4) materia corporal). También Whitehead (2019) critica la noción moderna de substancia, por su carácter inmutable.

relaciones de oposición y homología (Bonnemère, 1990). A su vez, una relación menor, calificada como de reemplazo-contigüidad, es la que se teje entre los humores corporales y los alimentos, siendo esta última asociación no-recíproca, ya que "siempre es el alimento el que se transforma en substancia al interior del cuerpo, siendo lo inverso raramente registrado" (Bonnemère, 1990, p. 107, traducción propia).[15]

Este proceso, sin embargo, resulta clave en las cosmologías amazónicas, en las que las substancias corporales se transforman en productos culturales. En efecto, el vómito, la saliva, la orina y los excrementos participan de las operaciones técnicas de creación del mundo (Belaunde, 2005; Overing, 2006; Santos-Granero, 2009).

Así: "Los cuerpos divinos [...] escupen aliento seminal y vitalidad [...] Semejante al puré de mandioca mezclado con saliva, la materia que fertiliza la cerveza, estas sustancias seminales llenan luego las calabazas y recipientes de cerveza, donde la fermentación culmina en una nueva vida" (Hugh-Jones, 2009, p. 42, traducción propia).

El carácter líquido de ciertas substancias corporales difumina las fronteras de los cuerpos entre sí, y entre los cuerpos y el mundo. Los 'derrames' son tomados como condiciones inevitables y prevalecientes, antes que como anomalías (Marriott, 1976), contrastando con las teorías orientadas a la delimitación del cuerpo, típicas del pensamiento dualista de Occidente. La purificación moderna, en efecto, neutraliza la capacidad de comunicación del interior del cuerpo con el mundo externo, aplicando a los productos y funciones de la fisiología humana reglas que evitan la contaminación, "regulando el contacto con sangre, excreta, vómitos, recortes de uñas y cabellos" (Douglas, 1974, p. 129).

En contextos diferentes a los de la modernidad occidental, los cuerpos pueden abrirse o cerrarse mediante operaciones técnicas. Mosko (2015) describe el cierre del cuerpo entre los Mekeo (Nueva Guinea), mediante prohibiciones alimentarias tendientes a neutralizar los relictos de calor provenientes de la convivencia doméstica.

15 Así, en algunas sociedades (Sambia) la ingestión de nuez de pandano reemplaza el semen o la leche materna. Y en otras sociedades (Hua), es la contigüidad la que opera en el tabú alimenticio que prohíbe la ingesta de frutos de color rojo durante la menstruación por temor a provocar una hemorragia incontrolable.

Estas prácticas también son habituales en las sociedades amazónicas, y se evidencian, por ejemplo, en el contraste entre los géneros sublime y grotesco de las artes verbales Piaroa, señalado por el hecho que este último opera a través de un cuerpo abierto, tratando las partes bajas y los orificios corporales como altamente tóxicos, y al mismo tiempo dotados de un poder de transformación (Overing, 2006).

En este sentido, el cuerpo abierto de zarigüeya deviene un operador de fluidez en el mito Ge, actuando a través del contagio y la contaminación. En efecto:

> Estrella escupe el maíz en la cara de su marido o en su boca, es entonces una 'babosa', como el *opossum catawba*; ella sangra después de haber sido violada y se vuelve asesina; después de haber sido violada mata a sus cuñados escupiéndoles en la boca. Por todo lados entonces ella es una contaminación: ya con la forma de un animal cuya piel secreta un fluido nauseabundo, ya bajo la forma humana a la vez contaminadora y contaminada (Lévi-Strauss, 1978a, p. 181).

La figura de la alianza en la que interviene Estrella-zarigüeya –violada por sus cuñados– corresponde a la noción de incesto de segundo tipo (Héritier, 1997), en la que la conjunción en un mismo partenaire sexual de las substancias corporales de dos consanguíneos del mismo sexo, produce un cortocircuito en la mecánica de los fluidos, acarreando catástrofes.[16]

Sin embargo, el carácter contaminante de Estrella no está reñido con su función nutricia, ni resulta inhibidor de su función materna. Así, por ejemplo, un mito Tukano (*Tatyuo*) conecta los rasgos discordantes de zarigüeya –madre prolífica y no-nutricia– relatando que el zarigüeya-niño no mamaba la leche de su madre, y por esa razón la madre dió a luz toda una sucesión de hijos sin espaciamiento entre nacimientos (Hugh-Jones, 2007, p. 140).

De acuerdo a la perspectiva desarrollamos en este artículo, la reunión de atributos antitéticos constituye un indicio de operaciones técnicas subyacentes orientadas a transformar substancias. En este sentido, la asociación frecuente entre la toxicidad, la putrefacción y el alimento, observada en muchas

16 Como señala D'Onofrio (2017), Héritier 'substancializó' los sistemas terminológicos al cruzarlos con los humores. Las elecciones en el parentesco corresponderían menos a la necesidad del intercambio que al cuidado de la coherencia en la circulación de los fluidos.

sociedades amazónicas, tiene como sustrato determinadas acciones sobre la materia, tales como el procesamiento de la yuca y las fermentaciones, así como prácticas de apertura controlada del cuerpo tendientes a hacer emerger el aspecto regenerativo de las substancias venenosas (Overing, 2006, p. 44, 45).

Las peculiaridades anatómicas de zarigüeya –bolsa marsupial y exudación de orina– la convierten en un prototipo viviente del co-funcionamiento de fluidos discordantes (hediondos y nutricios a la vez). La conversión en juego es la transformación de deshechos corporales en alimentos, señalada en un mito aguaruna, en el que Estrella transforma la orina en maíz (Guallart, 1958, p. 68). Asimismo, el héroe Tukuna Epi, que adopta la forma de zarigüeya, efectúa una transformación de este tipo, cuando desde lo alto de un árbol lanza un chorro de orina que al endurecerse se convierte en una liana (*Philodendrum sp.* o cipó guembé), cuyo fruto es un alimento.[17]

En este sentido, un mito Kaiowa, documentado por Schaden (1947, p. 112, traducción propia), relata que Sol llegó a la casa de *gambá* y que éste no tenía alimentos, "tenía sólo cipó guaimbé". El fruto comestible de esta liana, parecido al maíz,[18] da nombre a una época del año entre los guaraníes (enero = *Guembe djau* = gran época de comer; Müller, 1989, p. 94). A su vez, el fruto del güembe, junto con el maíz, constituyen los componentes centrales del principal ritual realizado en Misiones por los *Mbya* guaraní, a fines de diciembre (*Ñemongarai*). Muy utilizada en cestería y construcciones, esta liana no es cultivada sino que se multiplica a través de las deyecciones de animales.[19]

17 El relato, denominado "Dyoi y Epi en el nido del Halcón Real", es ilustrativo de la dinámicas corporales y artefactuales, ya que los héroes ascienden por una escalera que habían hecho atando postes al tronco del árbol, pero que luego se cae, de manera que descienden por las lianas que forman con chorros de orina, adquiriendo la forma de animales arborícolas: un mono y una zarigüeya (Nimuendajú, 1952, p. 124).

18 El herbario jesuítico del siglo XVIII, caracteriza el fruto del güembé en analogía con el maíz: "[güembé] el fruto, el cual es dulce: su armazón a modo de piña compuesta de granos grandes, como aquellos del maíz blanco" (Montenegro, 2007, p. 196). Los testimonios de los viajeros del siglo XIX, señalan, también, el parecido el fruto del güembé con el maíz; describiéndolo así: "una espiga claveteada de granitos a manera de mazorcas de maíz", y, en otro caso: "una mazorca totalmente parecida a la del maíz en la magnitud, figura y granos" (Crisci; Gancedo, 1971, p. 293-295).

19 El herbario jesuítico del siglo XVIII menciona que "el güembé no produce su semilla, sin que pase primero por la cocción de los estómagos y entrañas de los vivientes" (Montenegro 2007, p. 194-196).

La conexión de los alimentos con la putrefacción y la fetidez es activada en la técnica de la fermentación. El mito Taulipang relata que el perro, que poseía primero la hamaca y las semillas de algodón, se las dio a los hombres a cambio de sus excrementos que llama sakura: puré de mandioca masticado y fermentado que sirve para preparar cerveza (Lévi-Strauss, 1978a, p. 80). Entre los Tukuna, Nimuendajú (1952, p. 34, traducción propia) señala que la bebida preparada con pasta de mandioca fermentada "tiene sabor desagradable, sabe a podrido". El olor fecal caracteriza también la harina de mandioca fermentada que preparan los guaraníes del Alto Paraná (Müller, 1989, p. 71-72).

El carácter ambivalente de las secreciones corporales resulta evidente, asimismo, en el uso medicinal de la orina humana para el lavado de llagas, mencionado en un manuscrito médico jesuítico del siglo XVIII (Melgarejo, 2014). También Sánchez Labrador (1948, p. 226), en las instrucciones relativas al uso del *Caaobi* o añil recomienda que las úlceras antiguas se han de lavar primero con orina. Los colonos europeos que arriban a Misiones a principios del siglo XX relatan que el recurso a curadores nativos suponía que "a menudo se curaba la tos de los niños con orina, varios tipos de dolor con abono caliente de vacas, heridas inflamadas con vapor de orina hirviendo" (Flodell, 2004, p. 139). Y, en comunidades guaraníes contemporáneas de Misiones la orina humana es empleada como medio para la conservación de las mazorcas de maíz que se reservan para semilla.

El modo corporal de fabricación es figurado en ciertos mitos (del Chaco, por ejemplo) mediante operaciones que hacen nacer sandías del vómito de zorro, o engendrar lianas comestibles a partir de sus vísceras (Lévi-Strauss, 1971a, p. 81). En este sentido, los intestinos establecen una mediación analógica entre el mundo externo y el interior del cuerpo, actuando fuera de él, como hilos que enmarañan. Así, entre los Jibaro y los Canelo "cuando los hombres plantan el barbasco (una liana), se abstienen de comer los intestinos y la sangre de la presa [...]. No pueden comerlos porque sino la planta moriría" (Lévi-Strauss, 2009a, p. 30, traducción propia). Y, si las mujeres Jíbaro "comieran los intestinos de diversos animales, las plantas que ellas cultivan se descompondrían en pequeños pedazos y se arruinarían. Asimismo, un cazador Machiguenga "nunca debe comer las tripas del mono que mató, porque 'se convertirán en lianas que lo enredarían'" (Lévi-Strauss, 2009a, p. 30, traducción propia). Del mismo modo, los parientes de un muerto, deben abstenerse de hilar, porque los hilos se transformarían en

los intestinos del cadáver y saldrían del cuerpo, adhiriéndose a otras personas que morirían (Lévi-Strauss, 2009a, p. 31).

A través de analogías de este tipo, los cuerpos humanos y animales establecen mediaciones entre el interior y el exterior, conformando objetos culturales. Paulatinamente este flujo se transforma, la contigüidad metonímica se interrumpe y con ella la importancia de la contaminación y el contagio como formatos relacionales interespecie. La autonomización de los fluidos y órganos corporales posibilita la acción a distancia y la hibridación de partes, evidenciando su naturaleza artefactual.

Flujos que se transforman: de lo humano-animal a lo artefactual

El flujo vital se transforma y aumenta su circulación expandiendo el significado del cuerpo mediante la escisión de partes que se recombinan, conservando su vinculación a pesar de la relativa desterritorialización. Los mitos de creación Tukano del noroeste amazónico resultan muy ilustrativos, al desplazar el papel de los animales en la creación cultural y colocarlo en los artefactos. Relatan que:

> Sólo cuando los ancestros se vuelven completamente humanos internalizan y encarnan sus órganos reproductivos y los demás órganos, sólo entonces los artefactos culturales se externalizan y se desencarnan como objetos y posesiones, y sólo entonces los hombres y las mujeres se vuelven completamente distintos (Hugh Jones, 2009, p. 45).

El modo corporal de fabricación emerge junto con el género, cuando los hombres recuperan las flautas que las mujeres retenían en sus cuerpos. Al retomar estos objetos, los hombres dan forma a un modo artefactual de reproducción, y en este proceso son instigados por la zarigüeya, quien les dice que pueden prescindir de las mujeres, emulando su modo de gestación extra-uterino.

En efecto, este marsupial, no lleva su descendencia en una cavidad interna, sino afuera, en un bolsillo reservado a tal efecto, donde el pequeño, que mide sólo unos pocos milímetros de longitud al nacer, y se parece más a una larva que a un mamífero, permanece adherido a un pezón gracias al cual se alimenta hasta

la madurez. La externalización de la gestación confiere a la zarigüeya una condición corporal-artefactual, incluyendo la posibilidad de ceder servicios corporales a terceros, revelada en los mitos sólo como amamantamiento de hijos ajenos.

La técnica interviene en la exteriorización del cuerpo mediante la conjunción de un ciclo fisiológico y un ciclo artefactual que hace aparecer una dialéctica de lo interno y lo externo. Lévi-Strauss (2009a) ejemplifica este proceso a través de la interacción entre el cuerpo y la actividad técnica de la alfarera, señalando que en congruencia con los excrementos contenidos en el cuerpo, la arcilla sirve para formar los potes conteniendo un alimento que será contenido en el cuerpo antes de que este deje de ser el continente de esos excrementos (Lévi-Strauss, 2009a, p. 235). Representa el encadenamiento de estas operaciones en el siguiente esquema:

arcilla > extracción > modelado > cocción > recipiente
excremento < deyección < digestión < cocción < alimento

Así: "la mujer, causa eficiente de la cerámica, se metamorfosea en su producto [recipiente]; físicamente exterior, deviene moralmente integrada a este" (Lévi-Strauss, 2009a, p. 239, traducción propia), transformando una continuidad metonímica en una relación metafórica.

Un proceso semejante es descripto por Strathern en Melanesia, entre los Hagen, que tornan consumible el interior del cuerpo, convirtiéndolo en imágenes exteriores disponibles para solicitar o devolver transacciones. Transforman, así, una parte interna en un nombre exterior, mediante un proceso según el cual: "Una metonimia se volvió una metáfora" (Strathern, 2009, p. 295, traducción propia). Wagner (1977), por su parte, subraya la capacidad analógica de las sustancias corporales, que, en virtud de ser un tipo de materia separable de las personas, crea la posibilidad de relaciones. De este modo, los análogos de substancia masculina entre los Daribi (cerdos y conchas) diferencian un flujo homogéneo, definiendo dadores y receptores de mujeres.

Strathern (1999) identifica dos formatos de intercambio de fluidos corporales: la transferencia de fuerza vital y la invención de substancia, señalando que en el primero la circulación se hace en una sola dirección, mientras que en el segundo, al efectuarse en los dos sentidos, multiplica su poder.

La atribución de propiedades a la zarigüeya externaliza y pone en circulación determinadas partes corporales. De acuerdo a los relatos que le hicieran informantes aztecas de Sahagún, en el México colonial, la eficacia reside en la cola de la zarigüeya. Así, el que come la cola de sarigue, perdería sus intestinos que escaparían de su cuerpo. Los huesos de la cola, en cambio, tendrían la propiedad de extraer, de evacuar cosas bloqueadas en la cavidad. De este modo, la infusión de cola de zarigüeya lleva a término los partos difíciles y constituye un remedio poderoso contra la constipación (Lévi-Strauss, 2009a, p. 146).[20]

También va en ese sentido la afirmación que hace Azara (1802, p. 212) con referencia a la zarigüeya: "Es voz general que su grasa es específico para curar almorranas, con pocas unciones".

El mito de los gemelos recopilado por Nimuendajú entre los Apapokuva, le atribuye a la zarigüeya la propiedad de facilitar los partos. Narra que cuando el hermano mayor (*Nanderyquey*) reconstruía el cuerpo de la madre, armando el esqueleto y modelando la carne con tierra, el hermano menor desarmaba la obra en su intento de mamar. El mayor le pide entonces a *gambá* (zarigüeya) que amamante al menor, y aunque esta se opone alegando tener un olor desagradable, luego se lava y alimenta al menor. En señal de agradecimiento, *Nanderyquey* le concede la facultad de parir sus hijos sin dolor y cargarlos consigo, cómodamente en una bolsa natural (Nimuendajú, 1987, p. 58).

A fines del siglo XIX, Ambrosetti recopila una versión de la leyenda que atribuye facultades a zarigüeya en la provincia de Misiones (Arg.) Relata:

> Los guaraníes llaman al cerdo Cristiano cué, y relatan que en el Nacimiento de Cristo ese cristiano se transformó en cerdo por haberse quedado dormido y no haber ido a saludar al niño Dios. La Comadreja o Micuré (*Didelphis*) en esa misma oportunidad tampoco se presentó, por estar recién parida y sucia, a pesar de su buena voluntad, habiendo sido premiada por esto con la bolsa marsupial (Ambrosetti, 1917, p. 58).

20 Los relatos mitológicos del Viejo Mundo, que no conoce los marsupiales, asignan a la comadreja la facilitación de los partos. En el Nuevo Mundo, también se les atribuye ese papel, en razón de la facilidad con que estos animales salen deslizándose de su agujero (Lévi-Strauss, 1978a, p. 173, 174).

Entre los *Mbya* guaraní contemporáneos, el mito de la partera *mikuré*, registrado en Misiones, también le atribuye a la zarigüeya la propiedad de facilitar los partos. En la comunidad de Takuapí (Misiones), Cebolla Badie recopila el siguiente relato a propósito de los mamíferos que poseen "bolsa" o marsupio:

> En los tiempos en que todos eran humanos *Ñande Chy Ete* ["Nuestra Madre Verdadera"], estaba con trabajo de parto, muy dolorida y una mujer la ayudaba, la atendía para que no pasara nada malo. En agradecimiento por su paciencia *Ñande Chy* le dijo que no iba a sentir dolor cuando tuviera los hijos y que nacerían directamente en una pequeña bolsa que tendría en la panza, eso según me contó mi abuelo. Y así quedó en comadreja para esta tierra (Vera Mirî de Takuapi, en Cebolla Badie, 2016, p. 181).

Conclusión

A lo largo de estas páginas hemos desarrollado una argumentación tendiente a formular el vínculo entre animales y humanos en términos de acción técnica. Tomando apoyo en la mitología amerindia reunida por Lévi-Strauss, así como en fuentes del período colonial, y otras correspondientes a los siglos XVIII y XIX, hemos seguido los rastros de la zarigüeya, buscando contribuir a la resolución del enigma que plantea el relato mítico de la introducción del don de la agricultura a los humanos por parte de este animal.

Nuestra argumentación estuvo encaminada a disolver contrastes lógicos (hedor/nutrición; salvaje/domesticado; corporal/artefactual), desplazando el vínculo abstracto entre humanos y animales, permeado por el sistema de oposiciones binarias, con el fin de desplegarlo a través de las identificaciones analógicas presentes en las operaciones técnicas.

La perspectiva sobre la técnica que imbrica lo artefactual y lo viviente coloca el interés en los procesos corporales y sus transformaciones, reconociendo el valor de generación cultural de las dinámicas fisiológicas. La importancia asignada al cuerpo y a sus fluidos conecta humanos y animales a través de una fisio-lógica. Ensamblados mediante acciones diseminadas, sin que exista un motor primario de organización, entran en contacto a través de un lenguaje

inter-especie que hace lugar a los derrames, al contagio y a los parecidos, produciendo conjuntos cuya unidad radica en el co-funcionamiento.

La crisis actual de la ontología naturalista llevó a la revalorización de cosmotécnicas alternativas al enfoque mecánico, que privilegian las interconexiones múltiples. Los ensamblajes técnicos de relaciones entre humanos y animales que describimos aquí resultan afines a esta perspectiva.

Dado el valor relacional asignado a la contaminación, al contagio y al lazo de contigüidad, la mitología amerindia nos condujo a considerar los análisis de substancia, que renovaron el campo de los estudios de parentesco a fines del siglo XX. Al poner el acento en la fluidez material de los vínculos y en el funcionamiento analógico de vivientes y artefactos, estos trabajos ofrecen una vía para avanzar en la comprensión de la sintonización entre animales y humanos. Asimismo, los modos de operar de la magia y el ritual, como los de la medicina tradicional, ofrecen instrumentos para conceptualizar las transferencias interespecie. De esta manera, las figuras del saber pre-moderno occidental, basadas en la analogía, la proximidad y la acción simpática, cobran nuevo interés.

Nuestro interés en la mediación efectuada por las substancias y las partes desprendibles de los cuerpos, nos llevó a revisar el tratamiento de las relaciones humano-animales en los enfoques relativos a la constitución de la persona en las sociedades amazónicas, a través de la discusión entre los exponentes de la alteridad predatoria y los de las cosmologías construccionales. Este último enfoque está más próximo a nuestra problemática, en virtud de la dimensión técnica y las influencias materiales en la conformación de los existentes. Sin embargo, la conceptualización de las transferencias entre humanos y no-humanos a través de los procesos de corporificación y espiritualización resulta limitante para el tratamiento de los vínculos técnicos interesespecie que buscamos especificar.

Resulta más adecuado analizar los devenires artefactuales del cuerpo, mediante procesos de descomposición y recomposición de partes, y en este sentido, algunos animales presentan de por sí una condición técnica, como es el caso de la zarigüeya, ofreciendo una guía viviente para enmarcar las transformaciones de la materia.

En tanto elementos fuera de la mente, los cuerpos operan una extensión del significado, diferente de la efectuada exclusivamente por el intelecto, a través de sustituciones y permutaciones de signos. En los casos que analizamos, la simbolización permanece concreta, adherida al parecido con lo real. Así, la

extensión del significado que vincula lo fétido y salvaje con el alimento y la domesticación, está mediada por asociaciones presentes en operaciones propias de la horticultura y la culinaria selváticas, en las que dichos atributos antitéticos corresponden a estados diferentes de un proceso de transformación.

Referencias

AMBROSETTI, J. *Segundo viaje a Misiones*. Buenos Aires: J. Carbone, 1894.

AMBROSETTI, J. *Supersticiones y leyendas*. Buenos Aires: La Cultura Argentina, 1917.

AZARA, F. de. *Apuntamientos para la Historia Natural de los quadrúpedos del Paraguay y del Río de la Plata*: volumen 1. Madrid: Imprenta de la Viuda de Ibarra, 1802.

BARBOSA, A. L. *Pequeno vocabulário tupi-português*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1951.

BARTH, F. *Cosmologies in the making*: a generative approach to cultural variation in the inner New Guinea. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

BELAUNDE, L. E. *El recuerdo de Luna*: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, 2005.

BERTONI, W. A. Catálogos sistemáticos de los vertebrados del Paraguay. *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, Asunción, t. 4, n. 4, p. 3-49, 1939.

BONNEMÈRE, P. Considérations relatives aux représentations des substances corporelles en Nouvelle-Guinée. *L'Homme*, Paris, t. 30, n. 114, p. 101-120, 1990.

BUFFON, G. L. de. *Beautés de l'histoire naturelle des quadrupèdes*: tome 1. Paris: Imprimerie de Lanoe, 1819.

BUFFON, G. L. de. *Oeuvres complètes*: tome 9. Paris: A. Le Vasseur, 1884-1886.

CADOGAN, L. *Diccionario mbya-guaraní-castellano*. Asunción: Cepag-Ceaduc, 2011.

CANESE, N. K. de; ACOSTA, F. *Diccionario guaraní-español*. Asunción: Universidad Nacional de Asunción, 1997

CARSTEN, J. Substantivism, anti-substantivism, and anti–antisubstantivism. *In*: FRANKLIN, S.; McKINNON, S. (ed.). *Relative values*: reconfiguring kinship studies. Durham: Duke University Press, 2001. p. 29-54.

CEBOLLA BADIE, M. *Cosmología y naturaleza Mbya-Guaraní*. Buenos Aires: Biblos, 2016.

COUPAYE, L.; PITROU, P. Introduction. The interweaving of vital and technical processes in Oceania. *Oceania*, [*s. l.*], v. 88, n. 1, p. 2-12, 2018. Disponible en: https://doi.org/10.1002/ocea.5178. Acceso: 6 ago. 2025.

CRISCI, J.; GANCEDO, O. Sistemática y etnobotánica del guembé (*Philodendron bipinnatifidum*). *Revista del Museo de La Plata*, La Plata, t. 11, n. 65, p. 286-302, 1971.

D'ONOFRIO, S. Le structuralisme militant de Françoise Héritier. *La Vie des Idées*, Paris, 4 juil. 2017. Disponible en: https://laviedesidees.fr/Le-structuralisme-militant-de-Francoise-Heritier. Acceso: 6 ago. 2025.

DESCOLA, P. El animismo restaurado. *In*: DESCOLA, P. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012. p. 199-220.

DESCOLA, P.; CHARBONIER, P. *La composition des mondes*: entretiens avec Pierre Charbonier. Paris: Flammarion, 2014.

DOUGLAS, M. Contaminación. *In*: ENCICLOPEDIA Internacional de las Ciencias Sociales: tomo 3. Madrid: Aguilar, 1974. p. 126-130.

ECHEVERRI, J. La naturaleza es bagazo y la humanidad almidón: visión del medio natural desde os grupos que consumen ambil. *Boletín de Antropología*, [*s. l.*], v. 15, n. 32, p. 13-30, 2002.

FLECK, E. D.; JOAQUIM, M. A.; BIEHL, M. En orden a sus virtudes y facultades medicinales: um estudo sobre o Paraguay Natural Ilustrado de José Sánchez Labrador S. J. *Corpus*: archivos virtuales de la alteridad americana, Mendoza, v. 6, n. 2, p. 1-43, 2016.

FLODELL, S. A. *Verano eterno*: sueño del inmigrante. Buenos Aires: Dunken, 2004.

FURLONG, G. La enciclopedia rioplatense de J. Sánchez Labrador. *Revista de la Sociedad Amigos de la Arqueología*, Montevideo, n. 5, p. 263-307, 1931.

GELL, A. *L'art et ses agents*: une théorie anthropologique. Bruxelles: Les Presses du Réel, 2009.

GOLDMAN, M. *Razão e diferença*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994.

GUALLART, J. M. Mitos y leyendas de los aguarunas del Alto Marañón. *Perú Indígena*, Lima, v. 7, n. 16/17, p. 59-98, 1958.

GUASCH, A.; ORTIZ, D. *Diccionario castellano-guaraní guaraní-castellano*. Asunción: Cepag, 1993.

HÉRITIER, F. *Les deux soeurs et leur mère*: anthropologie de l'inceste. Paris: Odile Jacob, 1997.

HIATT, L. R. Totemism tomorrow: the future of an Illusion. *Mankind*, Sydney, v. 7, p. 83-93, 1969.

HUGH-JONES, C. *From the Milk River*: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

HUGH-JONES, S. The fabricated body. Objects and ancestors in Northwest Amazonia. *In*: SANTOS-GRANERO, F. (ed.). *The ocult life of things*: Native Amazonian theories of materiality and personhood. Tucson: The University of Arizona Press, 2009. p. 33-59.

INGOLD, T. Totemism, animism and the depiction of animals. *In*: INGOLD, T. *The perception of the environment*. London: Routledge, 2002. p. 111-131.

JULLIEN, F. *Les transformations silencieuses*: chantiers I. Paris: Grasset, 2009.

KARADIMAS, D. La métamorphose de Yurupari: flûtes, trompes et reproduction rituelle dans le nord-ouest amazonien. *Journal de la Société des Américanistes*, [*s. l.*], v. 94, n. 1, p. 127-169, 2008.

KECK, F. *L. Lévy-Bruhl*: entre philosophie et anthropologie: contradiction et participation. Paris: CNRS Éditions, 2008.

LÉVI-STRAUSS, C. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1963.

LÉVI-STRAUSS, C. *Mitológicas*: de la miel a las cenizas. México: FCE, 1971a.

LÉVI-STRAUSS, C. *Mythologiques*: l'homme nu. Paris: Plon, 1971b.

LÉVI-STRAUSS, C. *Mitológicas*: lo crudo y lo cocido. México: FCE, 1978a.

LÉVI-STRAUSS, C. *El totemismo en la actualidad*. México: FCE, 1978b.

LÉVI-STRAUSS, C. *La potière jalouse*. Paris: Plon, 2009a.

LÉVI-STRAUSS, C. *L'histoire de Lynx*. Paris: Plon, 2009b.

MARRIOTT, K. Hindu transactions: diversity without dualism. *In*: KAPFERER, B. (ed.). *Transaction and meaning*: directions in the anthropology of exchange and symbolic behavior. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1976. p. 109-142.

MAUSS, M.; HUBERT, H. Esquisse d'une théorie générales de la magie. *L'Année Sociologique*, Paris, 1902-1903. Disponible en: https://classiques.uqam.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/1_esquisse_magie/esquisse_magie.html. Acceso: 6 ago. 2025.

MELGAREJO, A. O. Contribución a la medicina natural: Pohã Ñana, un manuscrito inédito en guaraní (Paraguay, S. XVIII). *Corpus*: archivos virtuales de la alteridad americana, Mendoza, v. 4, n. 2, p. 1-14, 2014.

MOL, A.; LAW, J. The actor-enacted: Cumbrian sheep. *In*: KNAPPET, C.; MALAFOURIS, L. (ed.). *Material agency*: towards a non-anthropocentric approach. New York: Springer, 2008. p. 57-78.

MONTENEGRO, P. *Materia médica misionera*. Posadas: Editorial Universitaria de Misiones, 2007.

MONTOYA, A. R. de. *Vocabulario de la lengua guaraní*. Asunción: Cepag, 2002.

MONTOYA, A. R. de. *Tesoro de la lengua guaraní*. Ed. de F. Grünberg e B. Melià. Asunción: Cepag, 2011.

MOSKO, M. The Christian dividual and sacrifice: personal partibility and the paradox of modern religious efflorescence among North Mekeo. *In*: JOSEPHIDES, L. (ed.). *Knowledge and ethics in anthropology*: obligations and requirements. London: Bloomsbury, 2015. p. 95-121.

MÜLLER, F. *Etnografía de los Guaraní del Alto Paraná*. Rosario: Escuela de Artes Gráficas del Colegio Salesiano San José, 1989.

NAVARRO, E. de A. *Dicionário de tupi antigo*: a língua indígena clássica do Brasil. São Paulo: Global, 2013.

NIMUENDAJÚ, C. U. *The Tukuna*. Berkeley: University of California Press, 1952.

NIMUENDAJÚ, C. U. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec, 1987.

OVERING, J. O fétido odor da morte e os aromas da vida. Poética dos saberes e processo sensorial entre os Piaroa da Bacia do Orinoco. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 19-54, 2006.

PAPAVERO, N.; TEIXEIRA, D. M. *Zoonímia tupi nos escritos quinhentistas europeus*. São Paulo: Núcleo de Apoio à Pesquisa em Etimologia e História da Língua Portuguesa, 2014. (Arquivos do NEHiLP, v. 3).

PEYRET, A. *Cartas sobre Misiones*. Buenos Aires: Imprenta de la Tribuna Nacional, 1881.

PHRASES SELECTAS y modos de hablar escogidos y usados en la Lengua Guaraní. Misión de San Javier: [*s. n.*], 1687.

QUIROGA, H. *Cuentos de la selva*. Buenos Aires: Pehuén Editores, 2001.

RACINE, L. Du modèle analogique dans l'analyse des représentations magico-religieuses. *L'Homme*, Paris, t. 29, n. 109, p. 5-25, 1989.

RENGGER, J. R. *Viaje al Paraguay en los años 1818 a 1826*. Asunción: Tiempo de Historia, 2010.

RESTIVO, P. *Vocabulario de la lengua guaraní*. Stuttgart: Kohlhammer, 1893.

SAINT-HILAIRE, A. de. *Voyage dans le district des diamans et sur le littoral du Brésil*: tome second. Paris: Librairie Gide, 1833.

SALMON, G. Sarigue. *In*: MONOD, J. C. (dir.). *Dictionnaire Lévi-Strauss*. Paris: Bouquins Éditions, 2022. p. 907-909.

SÁNCHEZ LABRADOR, J. *La medicina en el Paraguay natural (1771-1776)*. Ed. comentada por Ruiz Moreno. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 1948.

SANTOS, M.; FERREIRA, B. A influência do tupi na linguagem popular referente ao meio ambiente do litoral sul de Pernambuco, Brasil. *Tropical Oceanography*, Recife, v. 28, n. 1, p. 87-97, 2000.

SANTOS-GRANERO, F. From baby slings to feather bibles and from star utensils to jaguar stones. The multiple ways of being a thing in the Yanesha lived world. *In*: SANTOS-GRANERO, F. (ed.). *The ocult life of things*: Native Amazonian theories of materiality and personhood. Tucson: The University of Arizona Press, 2009. p. 105-127.

SANTOS-GRANERO, F. Beinghood and people-making in native Amazonia. *HAU*: journal of ethnographic theory, Chicago, v. 2, n. 1, p. 181-211, 2012.

SCHADEN, E. Fragmentos da mitología Kayua. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. 1, p. 107-123, 1947.

SCHIAVONI, G. Agroecología o agricultura más que humana?: la coordinación con las plantas como técnica agrícola. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 47, n. 1, p. 150-169, 2022a.

SCHIAVONI, G. Indios cimarrones y animales sensatos. Silvestres y domesticados en el guaraní colonial. *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, Paris, n. 22, 2022b.

SCHNEIDER, D. *American kinship*: a cultural account. Chicago: The University of Chicago Press, 1968.

SEEGER, A.; DAMATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, v. 32, p. 2-19, 1979.

STRATHERN, M. *Property, substance and effect*: anthropological essays on persons and things. London: The Athlone Press, 1999.

STRATHERN, M. *O gênero da dádiva*: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas: Ed. Unicamp, 2009.

TAUSSIG, M. *Mimesis and alterity*: a particular history of the senses. London: Routledge, 1993.

TAYLOR, A. C. Les bons ennemis et les mauvais parents. Le traitement symbolique de l'alliance dans les rituels de chasse aux têtes des Shuar (Jivaro) de l'Équateur. *In*: HÉRITIER, F.; COPET-ROUGIER, E. (comp.). *Les complexités de l'alliance*: vol. IV. Paris: Archives Contemporaines, 1994. p. 73-105.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *In*: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 347-399.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Metafísica de la predación. *In*: VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas caníbales*: líneas de antropología post-estructural. Buenos Aires: Katz Editores, 2010. p. 139-152.

WAGNER, R. Analogic kinship: a Daribi example. *American Ethnologist*, New York, v. 4, n. 4, p. 623-642, 1977.

WAGNER, R. *Symbols that stand for themselves*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

WHITEHEAD, A. *El concepto de naturaleza*. Buenos Aires: Cactus, 2019.

Disponibilidad de datos
Los datos de investigación están disponibles en el cuerpo del documento.

Editores
Ceres Víctora – https://orcid.org/0000-0001-9363-3883
Jean Segata – https://orcid.org/0000-0002-2544-0745
José Miguel Olivar – https://orcid.org/0000-0002-7648-7009
Sahra Gibbon – https://orcid.org/0000-0002-5185-9750

Recebido: 21/03/2024 Aceito: 31/03/2025 | Received: 3/21/2024 Accepted: 3/31/2025

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

https://doi.org/10.1590/1806-9983e720411

Naturezas e vidas multiplicadas – a propósito de como o corpo e a materialidade permitem à antropologia canibalizar a dicotomia natureza e cultura e suas correlatas

Multiplied natures and lives – on how the body and materiality allow anthropology to cannibalize the nature and culture dichotomy and its correlates

Marisol Marini[I]
https://orcid.org/0000-0002-4424-0888
marisolmmarini@gmail.com

[I] Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil
Pesquisadora associada

Resumo

O propósito é mapear a noção de corpo, tendo como horizonte os desdobramentos teóricos feministas e antirracistas que permitem dar conta de compreender os efeitos e implicações de dispositivos biotecnológicos dos quais emergem novos corpos, novas fisiologias, bem como concepções do humano que implodem os limites da pele. A reflexão pretende adensar e colocar em relação a problemática do corpo e da corporalidade tomada em sua materialidade, assim como o debate sobre vitalismo e entendimento da vida a partir de abordagens que esgarçam os limites antropocêntricos, lançando um olhar atento à maneira como o corpo está inscrito em dimensões centrais da disciplina, tal como a relação entre natureza e cultura, indivíduo e sociedade. A partir do caso etnográfico revela-se que a raça, ou ainda, sua intersecção a outros marcadores sociais da diferença, atravessam o debate sobre corpo e saúde, revelando-se um operador do problema da distinção entre Natureza e Cultura.

Palavras-chave: natureza-cultura; feminismos materiais; corpo; pós-humanismo.

Abstract

The purpose is to map the notion of body, taking feminist and anti-racist theoretical developments as a horizon to understand the effects and implications of biotechnological devices from which new bodies, new physiologies, and conceptions of the human emerge, imploding the limits of the skin. The reflection aims to deepen the problematic of the body and embodiment taken in its materiality, as well as the debate on vitalism and the understanding of life from approaches that fray anthropocentric boundaries, directing attention on how the body is inscribed in central dimensions of the discipline, such as the relationship between nature and culture, individual and society. Based on the ethnographic case, it is revealed that race, or even its intersection with other social markers of difference, permeates the debate on body and health, revealing to be an operator of the distinction between Nature and Culture.

Keywords: nature-culture; material feminisms; body; posthumanism.

Introdução[1]

O artigo parte de um mote etnográfico inspirador para analisar a produção de corpos no âmbito biomédico e nos empreendimentos tecnocientíficos, apresentando-se como a estrutura da malha na qual são tecidos debates em torno do corpo que se abre em múltiplas agendas. O corpo é o palco sobre o qual se experimentam debates sobre a produção de conhecimento, epistemologias, vitalismo, natureza-cultura, vida-morte, Antropoceno e Saúde.

As reflexões e proposições que aqui se apresentam ganharam corpo a partir da pesquisa etnográfica sobre o desenvolvimento de tecnologias de prolongamento da vida que têm produzido transformações materiais-semióticas na fisiologia humana, nas compreensões ou paradigmas a respeito dos limites da vida, bem como na gestão da vida e da morte.

Trata-se de estratégias e intervenções biotecnológicas destinadas à manutenção da vida de pessoas com insuficiência cardíaca avançada, condição debilitante e altamente mortal, associada a um grande número de mortes na atualidade – além da previsão de aumento exponencial do número de casos no futuro próximo, especialmente no sul global, resultante das iniquidades em saúde e das crises ecológicas e climáticas.[2]

Diante de corações que não resistem aos processos de esgotamento, a intervenção proposta ainda bastante experimental e reservada a poucos tem sido a utilização de dispositivos de assistência circulatória que auxiliam

1 As pesquisas etnográficas que dão sustentação às análises sobre corpo, natureza e cultura receberam apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), incluindo as pesquisas de mestrado, doutorado e pós-doutorado (processos nº 2009/11937-8, nº 2013/02389-2, nº 2015/08723-7, nº 2018/22183-3. O desenvolvimento do texto e sua finalização só foram possíveis graças ao atual projeto de pesquisa FAPESP – Jovem Pesquisador (processo nº 2023/11689-1).

2 Os altos índices de insuficiência cardíaca na contemporaneidade são agravados pela previsão de aumento de 120% a 137% nos países em desenvolvimento, comparado ao aumento de 30% a 60% em países desenvolvidos (Leme, 2015). Além disso, a literatura tem apontado no impacto futuro do aquecimento global nos "anos potenciais de vida perdidos" nos casos de doenças cardiovasculares (Jacobson *et al.*, 2020). A mortalidade anual por doenças cardiovasculares (DCV) é maior do que por qualquer outra, fazendo desta a primeira causa de óbito no mundo (Jacobson *et al.*, 2020, p. 952). Torna-se patente que as consequências das alterações climáticas, da poluição e da perda da (bio)diversidade – a tripla crise planetária, como postula a ONU – vão afetar desproporcionalmente os grupos sociais e regiões do globo, o que demandará abordagens inclusivas, generificadas, racializadas e localizadas geograficamente (Alaimo, 2008; Christensen; Brengaard; Oldrup, 2009; Ferdinand, 2022; Hoogeveen *et al.*, 2023).

mecanicamente a distribuição de sangue no organismo. Estamos aqui diante de arranjos heterogêneos ou mais-que-humanos emergidos a partir de inovações biotecnológicas desenvolvidas no âmbito biomédico que levantam problemáticas caras e fundamentais à antropologia, fazendo vacilar as divisões dicotômicas que sustentaram importantes pilares antropológicos, assim como biológicos e biomédicos. No entanto, não é apenas conceitualmente ou por seu potencial confrontativo à disciplina que essas tecnologias interessam, na medida em que são objetos representativos de um movimento crítico que as ciências da vida têm sofrido. Nesse cenário, a antropologia pode ter um papel analítico e político capaz de produzir efeitos nas ciências da vida. Eis a aposta: que a problematização dos modos de nomear e compreender os fenômenos por meio da antropologia e das ciências sociais a partir de um repertório conceitual feminista, antirracista e crítico possa voltar-se às ciências da vida.

Corpos importam, são múltiplos, variáveis e compostos por arranjos heterogêneos

No cenário biotecnológico contemporâneo atentar para a materialidade dos corpos nos leva a artefatos como os corações artificiais, que são objetos de interesse à antropologia, na medida em que o corpo e a corporalidade ocupam lugar de destaque na modernidade para a constituição dos indivíduos – a forma moderna privilegiada de pessoa (Dumont, 1985). Sua centralidade nas cosmologias modernas refere-se ao processo de constituição de subjetividades e identidades pessoais – o que se deu por uma série de processos que passaram pela formação do Estado moderno, industrialização e novas formas de poder (Martin, 1992).

Com a centralidade do corpo e sua disciplinarização (Foucault, 2006, 2007), a saúde torna-se não apenas um foco de atenção e preocupação, mas um valor, um padrão a partir do qual se julgam condutas e fenômenos sociais (Le Breton, 2011), o que passa pela moralização e responsabilização dos indivíduos. Há um predomínio de discursos "biológicos" que dão relevância particular a um regime do self que concede à saúde corporal grande valor ético (Rose, 2013).

O corpo encontra-se no centro das reflexões sobre saúde, ciência e intervenções biotecnológicas, seja pela sua recusa e desejo de superação, seja pelo empenho de aprimoramento nos mais distintos sentidos e das mais variadas formas,

incluindo os aprimoramentos cognitivos (Hogle, 2005). Diante de novos objetos e fenômenos, emergem novas sensibilidades políticas, epistemológicas e metodológicas, que nos levam a reconsiderar a matéria, o material, reconciliando esferas que foram forçosa e insistentemente apartadas na modernidade. As novas biotecnologias, as produções científicas e biomédicas, das quais emergem novos corpos, exigem que repensemos não só o dualismo entre corpo e mente, mas também as prolíferas dicotomias entre organismo e máquina, vida e morte, público e privado, natureza e cultura, animal e humano, homens e mulheres, primitivo e civilizado, que estão sendo "canibalizadas" ou "tecnodigeridas" (Haraway, 2000).

Olhando para os arranjos heterogêneos que instituem novos corpos, falar de corpo é tratar de uma entidade que implode os limites da pele (Haraway, 2000), para além dos arranjos antropocêntricos, sustentados numa dicotomia entre natureza e cultura, manifesta em termos de vida biológica e social. Uma imagem ilustrativa dessa extrapolação para além dos limites da pele é dada pela implementação de inteligência artificial no aprimoramento de corações artificiais de fluxo contínuo, criando uma rede de corações interconectados. Há limitações e dificuldades de aprimoramento dos dispositivos de assistência ventricular (DAV), que ainda apresentam desafios de convívio para os pacientes, e uma taxa de sobrevida ainda baixa em relação aos transplantes cardíacos – cuja limitação, por sua vez, é a disponibilidade de órgãos, uma vez que a demanda é maior que a oferta. Os esforços para encontrar caminhos para lidar com as atuais limitações dos DAVs têm apostado no emprego de algoritmos, valendo-se de uma ferramenta de automação, no contexto da chamada Saúde 4.0. A partir de uma população de pacientes implantados gerando parâmetros e com a sua sistematização em bancos de dados, é possível auxiliar os dispositivos na tomada de decisões, treinando os DAVs para reagirem em determinadas condições, melhorando a sua responsividade. [3]

3 Se na fisiologia nativa as reações são respostas automáticas e sofisticadas dos sistemas do organismo, constituindo uma identidade imunológica, ainda que situada no mundo, porém cujo limite de interações se dá, de certa forma, pela delimitação da pele, os mecanismos instituídos pelas ferramentas de automação dos robôs de assistência ventricular (RAV), poderiam operar na lógica das estratégias de defesa das plantas que possuem sensores distribuídos em seu corpo, cuja comunicação em redes subterrâneas as permite se prevenir contra ataques, doenças, pragas, etc. Tratamos aqui de corações que estarão literal e materialmente conectados, em rede, atuando para além dos limites da pele. Uma inteligência distribuída, rizomática. O dilema filosófico e político que se coloca, no entanto, é como não romantizar esses dispositivos, e tomá-los justamente como parte do problema das soluções escapistas que oferecem cada vez menos saídas diante de um cenário de crise ecológica e civilizacional.

O argumento aqui desenvolvido busca examinar o potencial criativo que o corpo tem exercido na antropologia e nas ciências sociais, sobretudo a partir das contribuições dos novos materialismos feministas. Sem pretensão genealógica ou sintética, a reflexão pretende adensar e colocar em relação a problemática do corpo e da corporalidade tomada em sua materialidade, assim como o debate sobre vitalismo e entendimento da vida a partir de abordagens que esgarçam os limites antropocêntricos, lançando um olhar atento à maneira como o entendimento do corpo está inscrito em outras dimensões centrais da disciplina, tal como a relação entre natureza e cultura, indivíduo e sociedade, parte e todo.

Materialidade e a insustentabilidade dos dualismos – no pensamento, na feitura do mundo e dos corpos

Desde a sua instituição como objeto de estudos das ciências sociais, o intuito tem sido desnaturalizar a compreensão limitada do corpo como restrito à esfera da natureza. Com as reconfigurações da tecnociência e do capitalismo multinacional patriarcal, como sugere Donna Haraway, os organismos cedem lugar a componentes bióticos, configurando o corpo como um dispositivo de processamento de informação, de comunicação (Haraway, 2000), de composições heterogêneas (Haraway, 2016).

O corpo biológico, instituído por meio de saberes e práticas estruturantes das relações que lhes dá sentido e sustentação, é uma ficção anatômica moderna de grande rendimento conceitual, material e político nas ciências da vida, apesar de suas limitações resultantes de sua universalização sempre frouxa.

Uma invenção, como sugere o sociólogo francês David Le Breton (2011), que responde a uma tripla cisão: a cisão do eu, que remete à distinção entre mente e corpo; dos outros, que fala de uma passagem de uma estrutura social comunitária a uma estrutura individualista; e, por fim, a cisão do universo, que aparta o humano da natureza.

Se o biopoder constitui os corpos que governa, como apontou o diagnóstico foucaultiano, isso significa que com as novas biotecnologias, com os desenvolvimentos científicos, biomédicos e farmacêuticos vemos a emergência de novos corpos que rompem não só o dualismo corpo e mente, mas fazem vacilar também outras dicotomias produtivas para a modernidade. Ou seja, o que instituí a ciência

e medicina modernas é também o que se desdobra em seu esgotamento. Tudo se passa como se a ruptura operada por Descartes, que possibilitou a emergência do corpo biotecnológico, ao tornar a matéria ontologicamente distinta do espírito e passível de manipulação, agora se voltasse contra as dualidades, tornando-as obsoletas com a emergência de "corpos digitais", pós-humanos e ciborgues.

A figura do ciborgue foi a tática intelectual de Donna Haraway (2000) que a um só tempo mapeia a realidade social e corporal e apresenta-se como um recurso para o florescimento de acoplamentos frutíferos. Uma figuração que permite lidar com os limites da separação cartesiana e repensar as relações entre humanos e tecnologias diante do surgimento de biotecnologias e intervenções biomédicas que permitem novos acessos ao corpo material, num cenário de produção científica e de práticas médicas em que a matéria viva, não mais suporte material imutável de representações mentais, coloca-se como alvo de escrutínio (Monteiro, 2012).

O manifesto ciborgue é um marco teórico, epistemológico e político que parte da imagem do ciborgue para explorar o cruzamento de fronteiras que foram estrategicamente traçadas no âmbito do empreendimento científico e médico moderno. Relações por meios das quais emergem quimeras, entidades compostas que colocam em questão os discursos de pureza, a visão romantizada do "eu" puro, natural, inviolável. A articulação entre entidades híbridas torna evidente que o conceito de sujeito autônomo dá lugar a um novo tipo de subjetividade pós-humana.[4]

Os ciborgues são parentes, paridos após a II Guerra Mundial, ninhada de tecnologias da informação e de corpos, políticas e culturas digitais globalizadas,

4 Embora use o termo pós-humano no "Manifesto ciborgue", Haraway atualmente evita seu uso, por razões conceituais e políticas. Em termos conceituais, a autora defende que "pós-humano é um conceito restritivo demais. Então, optei por espécies companheiras, embora a expressão tenha sido sobrecodificada como significando cães e gatos. Eu me coloquei assim escrevendo primeiramente sobre cães. Mas penso que o "Manifesto Ciborgue" e o *Manifesto das Espécies Companheiras* (2003) são como apoios para uma interrogação das relacionalidades nas quais as espécies são postas em questão e nas quais a noção de pós-humano é um equívoco" (Haraway, 2010, p. 6). A outra razão política para a recusa se relaciona a apropriações que "contaminam" o termo: "a dicotomia humano/pós-humano é muito mais facilmente apropriada por deslumbramentos do tipo 'vamos todos ser pós-humanistas e encontrar nosso próximo estágio evolucionário teleológico em alguma forma de tecnomelhoramento trans-humanista'. Para o meu gosto, o pós-humanismo é muito facilmente apropriado por projetos desse tipo, embora muitas pessoas que produzam reflexões pós-humanistas não façam assim. A razão pela qual recorri à ideia de 'espécies companheiras' foi para me livrar do pós-humanismo. A ideia de espécies companheiras é o meu esforço para estar em aliança e tensão com os projetos pós-humanistas, porque penso que é a noção de espécie que está em questão" (Haraway, 2010, p. 6).

posicionados dentro de reconfigurações da tecnociência e do capitalismo multinacional. Não são máquinas, ou tampouco híbridos de máquina e organismo. São tipos particulares de organismos heterogeneamente constituídos, que respondem a fenômenos específicos e situados. Eles são entidades implodidas, densas "coisas" semiótico-materiais, feitas de relações ontologicamente heterogêneas, historicamente situadas, materialmente ricas e viralmente proliferantes (Haraway, 2016).

Junto às novas tecnologias e corpos, emerge uma nova gestão da vida. Se o Estado há tempos tem se ocupado das vidas e do controle da saúde daqueles que são governados, com a nova política da vida a preocupação não está delimitada nem pelos polos de doença e saúde nem focalizada em eliminar patologias para proteger o destino da nação. Trata-se agora de uma política voltada à vida em si mesma, no sentido de sua otimização, que não só se preocupa em simplesmente curar doenças, mas controlar processos vitais do corpo e da mente (Rose, 2013). Há a constituição de uma forma emergente de vida, na qual nos tornamos seres que compreendem a si mesmos a partir de sua constituição biológica e corporal, e tal constituição é entendida como aberta a um trabalho de intervenção, contestação e disputa política.

O gênero, assim como o corpo, são fundamentais para a compreensão da pessoa nas sociedades modernas. E a materialidade do corpo, negligenciada ou de difícil enquadramento nos estudos de gênero, têm despertado atenção e animado os debates políticos, ontológicos, epistemológicos e éticos – o que justifica tomar o corpo como objeto de indagação.

A proposição do conceito de gênero relaciona-se diretamente à problemática divisão entre natureza e cultura que atravessa o entendimento de sexo em oposição à gênero. Na trajetória de desenvolvimento do termo, o esforço tem sido desnaturalizar aspectos decorrentes da socialização que são (estrategicamente) tomados como inatos.

Elaborado no âmbito da segunda onda do feminismo, gênero foi forjado na tentativa de construir ferramentas conceituais para que a opressão perdesse o caráter de algo natural e imutável. Com o conceito de gênero[5] institui-se uma

5 Na antropologia, o termo ganha legitimidade e amplitude a partir da contribuição de Gayle Rubin de gênero como uma divisão dos sexos imposta socialmente, algo elaborado a partir da ideia de sistema sexo-gênero.

distinção entre sexo como algo alocado na natureza e pensado como fixo e gênero alocado na cultura e, portanto, variável.

A distinção fundamental entre sexo e gênero estabelecida no feminismo a partir dos anos 1960 abre a possibilidade de pensar as distinções entre homens e mulheres como fatos social, histórica e culturalmente contingentes – e, portanto, passíveis de transformação. Reivindicando uma dissociação entre identidade e anatomia, entre papel social e sexo biológico, foi possível colocar em questão a subjugação das mulheres como princípio natural. Há persistentes estratégias de recorrer à biologia para naturalizar as diferenças entre homens e mulheres e transformá-las em desigualdade, algo que é de responsabilidade também das ciências modernas; às responsabilidades destas, somam-se a especialização disciplinar e exercícios de poder que reservam às ciências sociais as problemáticas tidas como sociais e culturais. As proposições dos novos materialismos buscam reverter esse quadro e reivindicar a matéria, a biologia como objeto de análise, reconfigurando a divisão dicotômica entre natureza e cultura e os demais dualismos dela decorrentes ou associados.

A ênfase e compromisso de desnaturalização de características amplamente reconhecidas como inatas – o que dificultava a reivindicação de transformações sociais – teve como efeito uma negligência do corpo e de sua materialidade.

Debollena Roy e Banu Subramaniam nos lembram que o corpo biológico é uma invenção da ciência moderna, de modo que não se pode falar de corpo biológico sem ciência e de ciência sem corpo biológico – e a circulação de poder é profundamente implicada em ambos. É essa vinculação íntima que teria levado à "fuga da natureza" na teoria feminista (Alaimo, 2000). Uma vez que o empreendimento científico localizou a diferença de gênero como originada no corpo material, era preciso recusá-lo. Mas combater determinismos é algo muito distinto de recusar ou abandonar a biologia (Roy; Subramaniam, 2016).

Ao invés de abandonar ou entregar o corpo, é possível e preciso disputar sua produção, fornecendo uma narrativa complementar à narrativa canônica das construções dos corpos feminino e masculino, assim como sua binariedade. Trata-se de fazer a crítica ao logos e não ao bios. Ser crítica aos processos não significa rejeitar a matéria, o bios, o corpo ou repudiar um campo inteiramente (Roy; Subramaniam, 2016). Por outro lado, a atenção às práticas também pode elucidar a multiplicidade ontológica produzida dentro mesmo de ciências que

parecem produzir corpos e fisiologias únicas, universais (Mol, 2002).[6] Nessa chave, não podemos abrir mão da materialidade, sustentando a divisão entre doença e adoecimento como se apenas este último coubesse aos cientistas sociais. É preciso preocupar-se "com o poder que uma forte aliança com a realidade física concede aos médicos" (Mol, 2002, p. 9, tradução minha).

A reivindicação de que a biologia não seja abandonada é uma expressão da crítica da representação, associada à virada para a prática, e das discussões em torno da revisão da divisão entre sexo e gênero como trabalhadas na abordagem linguística, pós-estruturalista. A partir do final dos anos 1990 as feministas passam a questionar a anterioridade da natureza e seu caráter fixo. Um trabalho fundamental é o de Judith Butler (2015), que propõe que a materialidade dos corpos não existe em si, mas sim a partir de uma série de sentidos simbólicos a ela acoplada.

Inspirada em Derrida, que desmonta a estrutura binária significante/significado, Butler desmonta a dualidade sexo/gênero, retirando da ideia de gênero o pressuposto de que ele decorreria do sexo, evidenciando que a distinção sexo/gênero é arbitrária. Com isso, em sua proposição, o sexo não é natural, mas é também discursivo e cultural como o gênero. Sexo não é um fato ou a condição estática de um corpo, mas um ideal regulatório cuja materialização é imposta através de práticas altamente reguladas.[7] O sexo é produto de uma prática regulatória que produz os corpos. E sua materialização nunca se completa, por isso precisa ser reiterada. A performatividade não é um ato singular, mas a reiteração de uma norma ou um conjunto de normas. No processo de reiteração, o sexo é, a um só tempo, produzido e desestabilizado (Butler, 2000, 2015).

Cabe destacar que ao se perguntar sobre a materialidade e sua relação com a linguagem, buscando avançar frente aos limites teóricos e analíticos da

6 Para um relato detalhado sobre a concepção de multiplicidade ontológica e uma investigação etnográfica sobre a produção de diferentes corpos no empreendimento biomédico, ver Marini, Monteiro e Slatman (2022).

7 Butler parte do dispositivo da sexualidade formulado por Foucault. A abordagem foucaultiana e seus desdobramentos evidenciam que o dispositivo da sexualidade atua no sentido de produzir e normalizar corpos e sexualidades que escapam à normatividade. A biopolítica e a governamentalidade, a partir do esquadrinhamento e enquadramento numa normatividade, têm como objetivo o governo das diferenças, a partir de um jogo do poder que interpela a diferença, exigindo adequação à normatividade. Considerar a produção de diferenças implica olhar para o modo como os corpos se tornam o foco do investimento do poder disciplinar, que opera no sentido de torná-los domesticados, dóceis, úteis, como sugere Foucault.

chamada virada linguística, que teria concedido poder excessivo à linguagem para definir o real, como sugere Barad, tanto Butler quanto Barad se preocupam com o entendimento de sexo e gênero e os processos de instituição de sujeitos. As implicações dessa teoria é que não há sujeito fora da matriz normativa, de modo que o sujeito emerge no interior das próprias relações de gênero. A interpelação para a performatividade de gênero não pode ser pensada como uma força exterior a um indivíduo já constituído, mas sim uma força que, no momento mesmo da interpelação, produz o sujeito, reiterando o ideal regulatório. Para tanto, Barad volta-se à materialidade dos corpos humanos, na tentativa de argumentar que não há humano pré-formado, anterior à linguagem, não há corpo fora ou anterior à significação, natural, universal, preestabelecido. Os corpos são formados em fricção com outros corpos.

O enfrentamento da materialização na abordagem de Butler, no entanto, é limitado. Como sugere Karen Barad (2017, p. 8), os "trocadilhos onipresentes com a matéria não assinalam uma reformulação dos conceitos-chaves (materialidade e significação) e nem a relação entre eles". A que se refere, afinal, essa reivindicação de levar a materialidade a sério? Como capturar a matéria, afinal?[8]

Buscando permitir à matéria seu papel como participante ativa do devir do mundo, em sua contínua intra-atividade, Barad propõe uma concepção materialista, pós-humanista e naturalista da performatividade, conceito proposto por Judith Butler para se referir ao processo de reiteração de um conjunto de normas que se materializam no sexo.

O trabalho da Deboleena Roy é exemplar a respeito dos rendimentos da abordagem feminista materialista. Em sua pesquisa de doutorado em neuroendocrinologia, Roy desenvolveu uma investigação sobre a atuação do estrogênio no cérebro na função reprodutiva. Sua pesquisa não seria necessária, se o campo da neuroendocrinologia não fosse sustentado em pressupostos preconceituosos e sexistas de que o estrogênio não atua no cérebro (Roy, 2018). Seu trabalho

8 Em sua leitura de uma versão do presente texto, Tui Xavier Isnard destacou que, seguindo com a crítica de Barad a Butler, há uma dimensão interessante dessa investigação com os corações (biônicos e nativos) que é pensar corpo não como superfície. Há uma particularidade nesse objeto que permite a elaboração de uma noção de corpo em outras densidades, distinta daquelas encontradas nos feminismos pós-estruturalistas, e nas discussões focadas na linguagem. Especulamos se essa densidade ou "camadas de corpo" é uma questão própria desses novos materialismos. Deixo aqui o meu agradecimento ao Tui e a sugestão de que esse é um tema que merece atenção.

científico, inserido em um grupo e agenda de pesquisa, contribuiu para evidências que sugerem que o eixo hipotálamo-hipófise-gonadal (HPG) no corpo funciona através de uma série de ciclos de feedback, em vez de uma hierarquia controlada no nível do cérebro. O impacto dessas evidências na saúde e sexualidade das mulheres diz respeito ao entendimento de que os anticoncepcionais ou terapias de reposição hormonal podem ter implicações neurológicas mais amplas. Seu trabalho laboratorial se desdobra ao longo da sua carreira no esforço de formação de pensamento crítico e de transformação dos paradigmas hegemônicos.

Roy somou às pipetas e células in vitro o trabalho categorial e crítico, de (re)enquadramento do corpo. Essa é uma das dimensões da disputa pela matéria, que é informada pelas questões de como abordar o corpo e quem deve fazê-lo. Tais contribuições não acontecem sem dilemas e desafios:

> As a feminist scientist, I was able to contribute to a new understanding of the body through reproductive biology research. However, I could not have made this contribution without using an *in vitro* cell line model or without using molecular biology techniques. Furthermore, because of my decision to conduct research in reproductive neuroendocrinology, not a day went by during my doctoral work where I didn't face some kind of anxiety-producing dilemma. These dilemmas often stemmed from my hesitations regarding which scientific questions I should ask, which scientific theories and paradigms I should follow, and which methods and technologies I should use to conduct my science. I knew that I wanted to create new scientific knowledges of the body, but I could have used some guidance with what can be referred to as my research agenda choice. In many instances, I wasn't sure how to apply my feminist analyses to the "technical core" of the science that I practiced (Roy, 2008, p. 135).

A dimensão da disputa da matéria apresentada por Roy, que se desdobra em seu trabalho filosófico crítico e decolonial, não é acessível àquelas que não portam como armas pipetas e aparatos laboratoriais.[9] Mas tal engajamento não é um

9 Outros exemplos de disputa da matéria podem ser atribuídos às epistemologias queer. O confronto se dá diante da autoridade conferida às ciências modernas para a produção e legitimação de verdades. Gênero e sexualidade têm sido objetos privilegiados para o escrutínio da produção ou materialização de diferenças e sua hierarquização no âmbito de uma biopolítica destinada à gestão dos corpos e das populações.

requisito para o trabalho analítico debruçado sobre a prática científica, pois as contribuições feministas e sua capacidade de fazer perguntas diferentes remetem à perspectiva situada, aos saberes situados (Haraway, 1995). Pesquisadoras feministas trabalham em condições diferentes, em alguns casos, e se esforçam para ter compromissos políticos e éticos diferentes – podendo mudar a maneira como a ciência é feita (Schiebinger, 2001). É possível uma revolução epistemológica que desafie a hierarquização das ciências biológicas e sociais? Talvez. E para isso é preciso outros compromissos éticos, políticos e epistemológicos, que permitam chegar a essas diferentes perguntas, algo que se sustenta numa relação muito íntima com as ciências naturais (Roy, 2018).

O interesse e atenção dados à materialidade partem do diagnóstico de que coisas sem precedentes têm sido feitas com a matéria, a natureza e a vida (Coole; Frost, 2010). Coisas inimagináveis à dita modernidade, que empresta roteiros de ficção científica[10] – cuja imaginação é alimentada pelos desenvolvimentos, metáforas e imagens que dão sustento aos empreendimentos científicos.

Um desses exemplos que desafia nossa imaginação (e coração) é o desenvolvimento de dispositivos de assistência ventricular (DAV) de fluxo contínuo. O que poderia ser mais familiar à ficção científica do que uma pessoa viva sem coração ou pulsação? Corações mecânicos são fabricados para serem implantados junto ao órgão nativo, dada a necessidade e escassez de órgãos para transplante de coração. Sua função é auxiliar a distribuição de sangue em pacientes com insuficiência cardíaca avançada, quando eles se tornam refratários a tratamentos medicamentosos. Desafiando a pulsatilidade característica desde a primeira

10 O empréstimo não é metafórico. Tomemos como exemplo o desenvolvimento de pílulas contendo milhões de máquinas microscópicas, desenvolvidas pela NASA, projetadas para patrulhar o corpo em busca de doenças em sua fase inicial, realizando diagnósticos microscópicos. Trata-se de uma tecnologia que busca identificar as primeiras manifestações de doenças nas células vivas, o que permite antecipar intervenções e conter seu avanço pelo corpo. De acordo com um dos responsáveis pelo projeto, John Hines, muitas das suas ideias se baseiam em séries como *Jornada nas estrelas* e *Missão impossível*, que inspiraram seus empreendimentos científicos. Uma dessas inspirações pode ter sido o filme *Viagem fantástica* (*Fantastic voyage*), de 1966, dirigido por Richard Fleischer. O filme narra a história de uma equipe médica que viaja por veias dentro de um corpo num submarino miniaturizado com a missão de destruir um coágulo sanguíneo. A solução sugerida na ficção de encolher um submarino a uma escala microscópica não é cientificamente viável, mas a ideia de ter pequenas tecnologias médicas, sim.

célula do coração, tais dispositivos silenciam o fluxo cardíaco, tornando-o não pulsátil. Os primeiros dispositivos pretendiam mimetizar a fisiologia nativa, mas dada a dificuldade de reproduzir sua complexidade, o caminho possível foi apostar em mecanismos mais simples, sem pulsação.

Mas não é só ao senso comum que esses corpos desafiam o imaginário. Uma boa história a esse respeito é a situação vivenciada por Nona, um interlocutor da pesquisa de doutorado que realizei (Marini, 2018) sobre corações artificiais, que vivia com um DAV. A situação narrada por Nona aconteceu oito meses após a implantação do dispositivo, um dia que ele começou a sentir o seu coração batendo muito forte, o que não era usual desde que havia recebido o implante que havia silenciado o seu órgão. Seu órgão nativo seguia no peito, acompanhando do dispositivo mecânico. O DAV não foi projetado para substituir seu coração, mas colaborar com ele, auxiliá-lo, fazer o seu trabalho. E com isso, ao fazer o trabalho do ventrículo nativo, o dispositivo mecânico "roubava" o fluxo sanguíneo que passaria pelo órgão nativo, distribuindo continuamente o sangue pelo corpo, "amansando" sua pulsação. A pulsatilidade continuava presente, mas reduzida, minimizada, e só podia ser medida por equipamentos específicos – era imperceptível aos sentidos humanos e aos instrumentos de medição regulares. Nem o próprio Nona era capaz de sentir ou ouvir o seu batimento cardíaco.

Por isso, Nona estranhou aquela aceleração do coração, que foi acompanhada de sintomas similares aos que sentiu quando teve um infarto anos antes – dores no braço e no peito, náusea, suor frio, etc. Aquela era a primeira vez que ele saía de casa sem sua esposa, que o acompanhava diariamente em todas as suas atividades, o que ele interpretou como o fator que desencadeou insegurança, nervosismo e que teria causado o "acidente". Ao entrar em contato com a equipe de cardiologistas que o acompanhava desde o implante do DAV, Nona foi orientado a procurar o pronto-socorro mais próximo. Ao ser atendido no serviço de emergência em um hospital da periferia da cidade, as enfermeiras não conseguiram aferir sua pressão pelo pulso, utilizando um esfigmomanômetro ou estetoscópio.

A equipe médica não sabia o que fazer, pois, de acordo com os parâmetros médicos convencionais, Nona parecia estar clinicamente morto, o que era inexplicável, já que o paciente encontrava-se vivo e responsivo diante deles. Os aparelhos convencionais utilizados para medir a pressão arterial – que em

condições normais/ideais deve estar por volta de 120 x 80 mmHg – colocavam em dúvida a existência de vida em seu corpo (Marini, 2018).[11]

Apesar do sufoco no momento, Nona relembrava esse acontecimento com humor, tamanha a excentricidade da situação. Habitar uma vida indetectável aos medidores convencionais é desafiador até mesmo à convenção médica.

Diante das inovações biotecnológicas, para compreender a constituição de identidades e subjetividades é preciso olhar para o que é feito com os corpos. Ao contrário do corpo cartesiano e da filosofia moderna que caracteriza os humanos como agentes racionais, livres, autoconscientes e automoventes, distintamente da passividade da matéria, as abordagens materialistas advogam pela vitalidade imanente da matéria, escapando aos dualismos. Na tarefa de conceber a matéria como possuidora de seu próprio modo de autotransformação e organização, perturba-se o senso convencional de que agentes são exclusivamente humanos, com privilégio das habilidades cognitivas, intencionalidade e liberdade (Coole; Frost, 2010).

Dado o prelúdio que reivindica a importância de se reconciliar com a matéria e as teorias sociais que têm possibilitado adentrá-la, cabe agora percorrer os debates sobre vitalismo e o modo como o enfoque dado à materialidade podem permitir recolocar os limites entre a vida e a morte a partir do objeto empírico aqui trabalhado.

11 O cardiologista responsável pelo caso de Nona naquela ocasião ligou para o hospital onde ele se encontrava, e passou instruções para o médico que o atendia. Nona deveria ser sedado e ter seu coração "estabilizado", pois ele estava sofrendo uma arritmia – uma intercorrência comum em pacientes com insuficiência cardíaca, mesmo aqueles que vivem com coração artificial, segundo me explicou seu cardiologista. Apesar de usar suporte circulatório, o que garantia a distribuição de sangue pelo corpo, algo que seu coração doente não era mais capaz sem o dispositivo, seu coração ainda era um órgão com insuficiência cardíaca e apresentava lesões decorrentes da sua patologia e do infarto que sofreu anos antes. O desequilíbrio elétrico que teria provocado a arritmia poderia ser consequência de lesões no músculo. O dispositivo mecânico compensa o trabalho hidráulico e mecânico do coração. Mas a regulação do ritmo é dada pelo sistema elétrico. Embora vistos como sistemas distintos – não à toa há dispositivos para regular a função elétrica, como os marca-passos, e outros para a função hidráulica, como os DAVs – torna-se evidente a relação entre o caráter elétrico e o hidráulico, que dependem da integridade dos músculos cardíacos para seu funcionamento.

Materialidade e vitalismo – a matéria como resistência e a disputa da realidade

Nesse momento, a problemática do corpo ganha desdobramentos nas questões da vitalidade, dos fluxos vitais, dos corpos que contam, do que se inclui na vida, o que compõe os fluxos vitais, qual o seu estatuto, considerando que a convergência entre corpo e fluxos vitais se dá pela compreensão da materialidade, que constitui o elo entre as partes.

O propósito dessa discussão é colocar em xeque os processos de *accountability*, do que conta como vida e os efeitos das intervenções na matéria viva dos corpos – emergida no processo mesmo de entrelaçamentos e composições heterogêneas. Trata-se de abrir caminhos para a compreensão da implicação desses arranjos materiais que dão forma aos corpos contemporâneos para a gestão da vida e da morte e seu papel na (re)produção de desigualdades e hierarquizações sociais.

Nona teve uma sobrevida de dois anos e meio com o DAV. Ele não teria recebido essa dádiva, se não fosse pelo programa de filantropia, uma vez que tais dispositivos não são projetados e acessíveis para o seu perfil socioeconômico. No arranjo com o DAV, sua nova fisiologia desafiava o paradigma da vida caracterizado pelo funcionamento cardiorrespiratório. O DAV recoloca os limites entre a vida e a morte, ao manter vivas pessoas que, sem esses dispositivos, muito possivelmente estariam mortas. Sua nova fisiologia não pulsátil desafia a universalidade da pulsatilidade como um dado natural.

A discussão sobre materialidades tem sido fértil nas investigações sobre o corpo que visam multiplicar as naturezas e disputar as realidades emergidas em laboratório, mas também à antropologia interessada em (re)colocar problemáticas a respeito da vida e do entendimento de fluxos vitais ou princípios organizacionais que extrapolam uma agência ou inventividade humana, colocando em questão o estatuto da matéria, do humano enquanto entidade homogênea, universal, como ontologia fechada e predeterminada – abordagens comprometidas com a sua (re)inserção nos ciclos vitais.

Tais problemáticas podem ser incorporadas sob a alcunha de antropologia da vida, levando ao debate sobre vitalismo, que possibilita (re)enquadramentos da problemática da vida e dos processos vitais. A atuação da matéria ou das coisas convencionadas como inertes é recolocada à luz das crises climáticas e

ecológicas. As discussões sobre Antropoceno têm reanimado o próprio planeta e seus sistemas.

A antropologia da vida, em diálogo com desdobramentos ocorridos nas discussões sobre vitalismo nas ciências e na filosofia,[12] tem como expoente o trabalho do antropólogo Tim Ingold (2015), que se coloca a tarefa de ir além dos limites disciplinares. Ingold engaja-se com as ciências biológicas de modo a despir a antropologia do conceito de cultura, considerando as formas culturais como aspectos das formas vivas, incluídas numa teia da vida na qual não são nem genética nem culturalmente pré-configuradas, mas emergem como propriedades da atividade conjunta, da própria dinâmica da auto-organização da matéria.[13]

Sua proposição implica uma reconsideração do estatuto da natureza no pensamento ocidental, de modo que a existência social e natural não constituem níveis díspares de existência, mas regiões sobrepostas do mesmo mundo

12 Alguns dos nomes que têm sido inspiração para pensar processos vitais na filosofia são: Canguilhem, Bergson, Whitehead, Deleuze e Donna Haraway. São abordagens distintas, mas que compartilham uma premissa: a de que as entidades são constituídas em relações. Trata-se de uma relacionalidade radical na qual o mundo (social e natural) é compreendido em termos de constante inconstância entre "objetos abertos" (Fraser; Kember; Lury, 2005).

13 Se indagarmos a distinção entre antropologia e biologia no trabalho de Tim Ingold, podemos considerar que, em certa medida, ele dissolve as fronteiras disciplinares, dificultando o estabelecimento de especificidades da antropologia em relação à biologia, ao propor que as formas culturais sejam tomadas como aspectos das formas de vida (que não seriam nem genética nem culturalmente pré-configuradas). Com isso, Ingold promove uma aproximação heurística entre as humanidades e as ciências naturais, integrando antropologia social e biológica, recolocando o estatuto da natureza no pensamento Ocidental. Cabe destacar que, se por um lado há tal aproximação às ciências biológicas, por outro lado há um empenho do autor em diferenciar-se de entendimentos tradicionalmente consolidados nas ciências sociais, como a respeito da ideia de vida. Em *Estar vivo* seu argumento sobre a matéria e sobre a vida é forjado a partir do questionamento da tradição de teóricos que tratam a vida como uma mera consequência, resultado derivativo e fragmentário de padrões, códigos, estruturas ou sistemas. Partindo da questão: o que significa dizer que os seres humanos são os produtores de suas vidas?, Ingold recupera Engels e suas elaborações sobre a produção, e Marx com a proposição do consumo como aquilo que define os objetivos da produção, buscando outros caminhos para o entendimento de como os seres humanos criam história. Em seu entendimento, Engels e Marx igualam a produção à própria vida. O que as pessoas são coincide com a sua produção, com aquilo que produzem. Ingold busca reinserir o humano no interior da continuidade do mundo da vida, reconhecendo também a participação de outros seres: "Produtores, tanto humanos quanto não humanos, não tanto transformam o mundo imprimindo seus projetos preconcebidos sobre o substrato material da natureza, quanto fazem a sua parte desde dentro na transformação de si mesmo do mundo. Crescendo no mundo, o mundo cresce neles" (Ingold, 2015, p. 30).

(Ingold, 2015). Tal qual se passa na abordagem dos feminismos materialistas, a divisão entre natureza e cultura é desafiada.

Podemos posicionar tais discussões de Ingold no bojo da reanimação do debate sobre vitalismo. A tensão entre correntes vitalistas e mecanicistas, ou epigenistas e pré-formalistas, perdura na história da filosofia e das ciências, sempre renovada. Atualmente, o vitalismo tem animado uma compreensão renovada da matéria, investigando seu estatuto na formação da vida em elaborações não antropocêntricas, e interessada em investigar os processos vitais para além dos limites do divisor natureza e cultura. Como a ideia de que a vida não pode ser explicada por princípios mecânicos, o vitalismo tem como marcos os séculos XVII e XIX (Fraser; Kember; Lury, 2005), mas as discussões em torno de princípios vitais podem ser traçadas desde Aristóteles.[14]

Cabe destacar que o termo até recentemente era carregado de conotação pejorativa nos debates das ciências biológicas.[15] Desacreditado como conceito devido às suas conotações espiritualistas e teleológicas, na história da biologia

14 Não é tarefa simples traçar a trajetória do vitalismo e os eventos históricos de retomada dessa discussão. Se o século XIX é um marco (Fraser; Kember; Lury, 2005), há quem encontre no século XVII as tensões entre vitalistas e mecanicistas como embrião dos usos contemporâneos do termo epigênese, que é atribuído a Aristóteles: "Canguilhem observa que a história natural e as ciências biológicas se constituíram como um pensamento dividido e oscilante entre duas visões concorrentes, conhecidas por mecanicismo e vitalismo, que se defrontam em diferentes níveis e por meio de diferentes antinomias: estrutura e função; continuidade e descontinuidade; forma, pré-formação e epigênese; atomicidade e totalidade; desenvolvimento do ser e individualidade (Canguilhem, 2012, p. 87). A permanência dessa oscilação evidencia que ambas as correntes levantam questões suficientemente importantes para perdurarem. Simpático ao vitalismo, Canguilhem analisa as diversas feições que essa perspectiva veio assumindo desde Aristóteles, argumentando que há entretanto algo em comum que justifica a reunião de teorias e técnicas medicinais e científicas tão diversas, surgidas e praticadas ao longo de milênios, sob esse mesmo epíteto. A premissa de todos os vitalismos, comum a filósofos e outros pensadores cujas contribuições conformam a história natural, as ciências médicas e as ciências biológicas, é a de que existiria algo equivalente a um princípio vital, responsável pela diferença entre um ser bruto e um ser vivo" (Silva; Duarte, 2016, p. 429).

15 O vitalismo remete à noção de que organismos vivos são fundamentalmente diferentes dos não vivos, pois contêm elementos físicos ou são governados por princípios que coisas inanimadas não possuem (Greco, 2005). Biólogos proeminentes usam "vitalismo" como um rótulo depreciativo associado à falta de rigor intelectual, atitudes anticientíficas e superstição, mas recentemente o termo tem ganhado vitalidade: "Vitalism, in other words, appears to matter again; not as a rhetorical straw man to be denounced by smugly superior forms of thought, nor as a historical datum to be described and accounted for from a position of detached neutrality, but as something one might want to associate with, and be associated with, despite the theoretical and professional risks involved" (Greco, 2021, p. 2).

até recentemente o termo era invocado depreciativamente para desqualificar oponentes discursivos.

Na filosofia e nas ciências sociais, sobretudo de cunho feminista, há uma proposta para que o vitalismo seja tomado como resistência, como uma recusa em reduzir a vida à mera matéria, reduzir a vida a um processo mecanicista. Sua relevância está na possibilidade de reconhecer o caráter indeterminado da natureza como um todo, sobrepujando a diferença categórica entre entidades animadas e inanimadas, vivas e não vivas (Greco, 2005, 2021),[16] considerando que a ordem vital envolve o social e muito além (Greco, 2005). Trazer luz à vitalidade é confrontar os processos de apagamento daquilo que se perde quando a vida é reduzida à "biodiversidade", a um conjunto de recursos passíveis de controle, exploração e apropriação.

A abordagem feminista é aqui acoplada à proposição de Ingold para não perder de vista as implicações materiais e políticas dessa compreensão da vida e do vitalismo – algo que está em risco na proposição de Ingold e no empenho em traçar uma teoria geral, chapada, e em certa medida desmaterializada.

Cabe destacar, portanto, que o vitalismo invocado por teóricas feministas é um aparato conceitual para confrontar o reducionismo biológico, os autômatas cartesianos, e o antropocentrismo associados à compreensão da natureza como máquina.

As reanimações e reformulações recentes têm sido produtivas, pois podem ser uma forma de repolitizar o debate em torno da exaustão e limites do paradigma linguístico, humanista e antropocêntrico. A ideia já desgastada de que o mundo é construído pela linguagem insiste no velho privilégio do formal e lógico em detrimento do material. Encontramos tentativas de atribuir ou reconhecer informação, conhecimento ou "mente" a entidades ditas naturais,

16 Essa é uma proposição desenhada no trabalho de Greco (2021, p. 5) com inspiração em Canguilhem: "I am concerned about the way in which this contemporary literature seeks to reaffirm vitalism as *an epistemological and ontological problem* regarding the distinction between the living and the non-living. In contrast to this I will argue that the problematic of vitalism *now*, and indeed ultimately for Canguilhem, no longer concerns this question. The 'problem of life' – as we glean it from the configuration of the sciences today, but also, and no less, from the problems that characterize the experience of life in contemporary times – renders vitalism as *an ethical and political* problem, concerning the quality of our engagement with problems and with their solutions." O vitalismo como um aparato ético também está circunscrito no trabalho de Rosi Braidotti (2017) e Claire Colebrook (2010).

tornando-as menos inertes, mais semelhantes a processos, trazendo-as à vida (Fraser; Kember; Lury, 2005).

As raízes dessas discussões na antropologia podem ser atribuídas às elaborações de Gregory Bateson, que na década de 1970 parecia retomar o fio da tradição vitalista, em contraponto às teorias pré-formalistas prevalecentes. A ideia de mente formulada por Bateson (2000), inspirada na noção de cibernética, como um sistema de circulação de informações, extrapola uma concepção semiótica humano-centrada, o que permite alargar a compreensão de comunicação. A mente se espraia, escapa à excepcionalidade humana na medida em que a vida opera por padrões e padrões de padrões, padrões que ligam.

A possibilidade de compreender padrões nos corpos, no crescimento e nos processos vitais de curta e longa duração – algo que diz respeito a um nexo entre ambiente e organismo enquanto posições relacionais – é o que leva Bateson a afirmar a preeminência da relação nos processos de ontogênese.

Na esteira desses desenvolvimentos, Tim Ingold tem construído um aporte para reinserir o ser humano no interior da continuidade da vida. Perguntar-se sobre a vida e os processos vitais o leva a interrogar e dar atenção aos materiais e sua participação na geração e regeneração contínua do mundo. É a tarefa de interrogar sobre a própria emergência do mundo. E ao fazê-lo, considerando os componentes ativos de um mundo-em-formação, Ingold recusa acoplar à matéria um princípio organizador. Eis o seu conceito de vida, objeto de interesse de sua antropologia na vida, que recusa o "modelo genealógico" da vida como um processo de transmissão, seja ele genético ou cultural, independente do engajamento prático e dos processos de tornar-se com cada organismo e coisa no mundo. Como contraponto ao modelo genealógico, Ingold propõe um modelo relacional e processual.

Cabe à antropologia compreender como os seres habitam o mundo, atentando para os processos dinâmicos da contínua tessitura da textura do mundo em que estão imersos. Nessa concepção, as coisas são vivas, e a vida é um ambiente inerente à circulação de materiais que dão forma e des-formam. As coisas, entre elas os humanos, produzem-se a si mesmos e uns aos outros num campo relacional. Não são entidades ontológicas fechadas, preestabelecidas, assim como tampouco se pode falar em um ambiente, paisagem ou lugar enquanto entidades fechadas a serem ocupadas pelos organismos. As vidas humanas e não humanas são entidades abertas. Organismos e coisas estão imersos na vida,

habitando um mundo também aberto e em constante construção – um entrelaçamento de linhas perpassado por um fluxo de materiais num espaço fluido.

Essas proposições de Ingold nascem de sua perspectiva crítica a uma compreensão de agência como suposta causa de movimentação da matéria inerte, um princípio animador adicional à matéria. Algo que, em seu entendimento, só funcionaria ou faria sentido em um mundo de materiais já cristalizados, engolidos pelos objetos mesmos aos quais deram à luz. No seu argumento, longe de serem a coisa inanimada tipicamente imaginada pelo pensamento moderno, os materiais são os componentes ativos de um mundo em formação.

Ingold propõe reinserir o humano no interior da continuidade da vida. A vida vivida ao longo de linhas. O ser humano como um nexo singular de crescimento criativo que se desdobra continuamente. O crescimento como um movimento ao longo de um caminho de vida e a vida como um movimento de abertura. Nessa chave, seria um equívoco tratar a vida como um movimento em direção ao desfecho final. A essência da vida não é terminar, conectar um ponto de origem a um destino final. Sua marca é continuar. Vida em incansável movimento.

Desse modo, a animacidade não é o resultado de uma infusão de um espírito na substância, ou de agência na materialidade. O intuito é parar de ver o mundo como substrato inerte. A animacidade é ontologicamente anterior à diferenciação entre espírito e substância, agência e materialidade. Por isso, Ingold propõe: as coisas estão na vida, ao invés de a vida nas coisas. E os materiais não cessam de existir. O mundo anímico está em fluxo perpétuo.

Nessa abordagem, de inspiração bergsoniana e deleuziana, a vida e os processos vitais caracterizam-se pelo caráter criativo, de abertura, emergência e fluxo ininterrupto, sobre o qual voltaremos adiante.

A contribuição de Ingold à antropologia da vida ou a um paradigma ecológico remete especialmente à constituição relacional do ser, como uma trilha em movimento ou crescimento, cada uma delas constituindo um fio em um tecido de trilhas que juntas compreendem a malha do mundo da vida, rompendo a divisão entre o mundo da natureza e da sociedade. A constituição relacional ressoa as entidades heterogêneas compostas nos feminismos materialistas. Mas seu ímpeto de recolocar o social na teia da vida falha em iluminar as assimetrias.

Ao se perguntar o que significa dizer que os seres humanos são produtores de suas vidas e história, Ingold aponta para a participação dos não humanos (tanto imprimindo seus projetos preconcebidos sobre o substrato material da

natureza quanto crescendo no mundo, transformando-se no mundo) na feitura do mundo, além de destacar o papel ativo dos materiais – contrapondo-se aos teóricos da agência[17] que pensam a ação da matéria como reação, numa relação de causa e efeito no qual a suposta causa é aquilo que movimenta uma matéria entendida como inerte.

No empenho de construir uma teoria transcendente de vida que tenha aplicação transculturalmente, Ingold produz um paradigma ecológico nas ciências sociais pouco atento aos processos cosmopolíticos, às assimetrias e às relações de poder.

Como contornar essas limitações?

Por uma antropologia da vida que contemple a morte

O que segue aqui em foco é tecer o repertório teórico que dá substrato para compreender a existência de corações artificiais e suas implicações para as transformações conceituais e seus efeitos na gestão da vida e da morte, seus limites como estratégia democrática de saúde.

As teorias feministas interessadas na materialidade têm produzido importantes contribuições para responder ao problema de como o mundo é construído ou emerge, ou como a matéria vem a ser matéria (Barad, 2017), oferecendo caminhos politicamente engajados para lidar com a exaustão e limites dos paradigmas linguístico, humanista e antropocêntrico. Suas formulações corporificadas e aterradas para a compreensão das subjetividades pós-humanas e pós-sociais oferecem um enquadramento alternativo aos problemas compartilhados.

A reanimação da matéria na proposição de Karen Barad é formulada em termos de realismo agencial, que constitui um quadro epistemológico e ontológico que toma como foco de interesse a natureza da materialidade, a relação entre matéria e discurso. A realidade agencial é formada por fenômenos

17 É preciso dizer que Ingold não cita e não dialoga com Bruno Latour (1994, 2000) ou outros teóricos da teoria ator-rede, exceto em capítulo dedicado especificamente à crítica a essa teoria, intitulado "When ANT meets SPIDER: social theory for arthropods" (Ingold, 2008). O principal trabalho que ele cita para elaborar sua crítica à agência quando está construindo seu programa de pesquisa é o de Alfred Gell.

material-discursivos. Não é uma ontologia fixa, independente das práticas humanas, mas uma realidade continuamente reconstituída pelas intra-ações (em contraposição à interação) material-discursivas.

No realismo agencial, a realidade não é composta por coisas em si. As unidades ontológicas primárias não são coisas, mas fenômenos, enredamentos, relacionalidades. E as unidades semânticas primárias não são palavras, mas práticas material-discursivas através das quais as fronteiras são constituídas. Não faz sentido falar na existência independente de coisas. A realidade é composta por agenciamento. Agência não é um atributo, mas um contínuo reconfigurar do mundo, a intra-atividade por meio do qual a matéria chega a ser matéria.

Tal qual nas elaborações de Ingold, a condição pós-humana é caracterizada como "ser do mundo", ser invariavelmente entrelaçado com o mundo. Porém há fricções.[18]

Há aqui também um caráter emergencial, contingencial, processual, assim como na proposição de Ingold, mas é a realidade agencial que está em disputa. Como já evidenciado na seção anterior sobre as abordagens do corpo atentas à sua materialidade e suas contribuições para o desmonte da dicotomia natureza e cultura, disputar a materialidade tem efeitos importantes. Se voltamos à questão da autoridade científica para erigir e moldar novos corpos e a verdade sobre eles, é atentando para a ação da matéria no mundo que reconhecemos sua fricção.

Em um mundo de significados, ninguém está em contato com a realidade da materialidade dos corpos. E limitar-se à investigação dos significados, da

18 Em "Getting real: technoscientific practices and the materialization of reality", Karen Barad (1998) abre sua discussão sobre materialidade oferecendo uma explicação sobre como o poder opera: o poder é transmitido na aplicação repetida de pressão sob o corpo. O corpo reage às forças, manifestadas como alinhamentos materiais e mudanças de potencial, se tornando não apenas receptor, mas também transmissor ou fonte local do sinal ou signo que opera através dele. É a capacidade de resposta do corpo que o torna efeito e instrumento de visualização de tecnologias. Essa é uma compreensão do poder de inspiração foucaultiana. São formulações de Foucault para se referir a corpos e interações humanas. Mas Barad está tratando do cristal piezoelétrico. Está elaborando e recriando a compreensão de como opera o poder na concepção foucaltiana para se referir à socialização humana, voltando-a às relações "sociais" do cristal. Nesse movimento que Barad produz, ela não está sugerindo equivalência entre as relações sociais humanas e do cristal. Mas a partir dessa aproximação, nem as relações na socialização do cristal são as mesmas, nem as relações de poder entre os humanos na teoria foucaltiana seguem as mesmas. As relações de poder nas interações humanas ganham uma fisicalidade, uma fricção corporal, e o cristal entra num feixe de relações heterogêneas que o constituem como dispositivo de escrutínio, visando uma suposta transparência dos objetos de observação a partir dos efeitos que sua interação pode produzir.

linguagem, e da representação, é entregar às ciências biológicas a autoridade para instituir a verdade sobre a vida, sugere a filósofa feminista Annemarie Mol (2002). Eis uma justificativa política e epistemológica para reivindicar o corpo e a materialidade, colocando em xeque o direito de deliberar sobre a realidade material garantida a poucos, que se reservam o direito de normalizar e sustentar uma epistemologia branca, masculinista, eurocêntrica como neutra e universal.

Eis o que está em jogo também nesse interesse pela matéria e nas implicações em como enquadrá-la, pois, afinal, as epistemologias têm efeitos imediatos, concretos, em corpos e pessoas, como bem nos lembra a teórica dos estudos trans Susan Stryker (2021).

Desestabilizar os dualismos é algo que tem implicações políticas e que abre um campo de possibilidades e disputas. Se não há matéria universal e pronta, se as coisas não estão dadas, mas emergem das relações e são a um só tempo moldadas na intra-ação e estão passíveis aos constrangimentos, fricções de corpos, como sugere Barad (2012, 2017) – ou estão igualmente vulneráveis, como no caso da porosidade com o ambiente que implica lidar com os efeitos deletérios das crises climáticas na saúde humana e planetária, como sugere a noção de transcorporalidade (Alaimo, 2008) – então a matéria também está imersa num campo de resistência e relações de poder.

Encontramos nos novos feminismos materialistas e na crítica decolonial da ciência feita pelas teóricas feministas como Deboleena Roy um chamado para a compreensão de que não há matéria ou corpo biológico genérico, universal. Não pode haver corpo ou matéria genérica descontextualizada, seja ela humana ou não humana, orgânica ou inorgânica. Não há matéria ou corpo universal. Assim como não há humanidade universal. Em termos do valor atribuído às vidas, humanas e não humanas, considerando as políticas de extinção e necropolíticas (Mbembe, 2018), há uma evidente hierarquização que desafia a universalidade humana. Por que então operar uma categoria universal, em termos biológicos? Quais os efeitos dessa universalização, para além do dispositivo de exclusão daquilo que não é a norma? Quais os limites de sua funcionalidade e operacionalidade?

Insistir nessa universalização é corroborar um mecanismo de homogeneização das diferenças que se prestam à dominação.[19] A persistência dos dualismos

19 Para uma discussão mais robusta sobre os limites e a crítica à universalização do humano e sua sustentação como espécie, ver Oliveira e Marini (2022).

é essencial para a prática de dominação de mulheres, pessoas racializadas, dissidentes de gênero e sexualidade, deficientes, trabalhadores, animais, plantas, paisagens, etc., como argumenta Donna Haraway, a quem recorro agora para desdobrar e ampliar a discussão sobre ontologias ecológicas, uma compreensão de vida que está além do social. O ciborgue e as imagens propostas por Haraway são táticas políticas para enfrentar a persistência dos dualismos na tradição moderna, ocidental, que sustentam as desigualdades e subjugações das ditas minorias.

Seguindo as imagens produzidas por Donna Haraway, embarcaremos no modo como a crítica ao especismo e excepcionalismo humano são formuladas e atualizadas a partir dos desafios contemporâneos e da tarefa de lidar com os desequilíbrios e catástrofes ambientais deste século, decorrentes das divisões que apartaram o humano da natureza, permitindo-lhe ocupar a posição de superioridade, acima das outras espécies e formas de vida, subjugando-as.

A tarefa de viver no presente espesso tem exigido produzir outros parentescos, e é assim que Haraway atualiza a figura do ciborgue nas discussões sobre espécies companheiras (Haraway, 2011) e húmus (Haraway, 2016) para dar conta dos emaranhamentos próprios dos tempos do Chthuluceno – sua resposta crítica ao Antropoceno. O Chthluluceno não é uma época geológica. É um conjunto de práticas, um chamado à fabulação de outras formas de ser, pensar e se relacionar. É um convite à terra, ao reconhecimento de que somos parte dela, somos húmus, ao invés de humanos; somos composto, ao invés de pós-humano.

Humusidades é a proposição de Haraway (2016) para tornarmo-nos uns com os outros, sermos composto, reinserindo a morte no ciclo da vida em um sistema de interdependência multiespécies.

Ficar com o problema, como sugere a autora, é evitar o futurismo abstrato e engajar-se na imaginação de novas formas de compor mundos – aqui extrapolada para novas formas de compor corpos, saúde, cuidado – o que requer estabelecer parentescos estranhos. Trata-se de um "devir com", do tipo material-semiótico sempre situado, emaranhado e mundano, em copresença densa, sempre de forma localizada e corporificada.

Com Haraway adentramos numa concepção de vida que faz apodrecer o qualificativo social, atentando para o emaranhamento de ontologias diversas, nunca essencialistas, mas emergentes, não antropocêntricas, para além dos divisores natureza e cultura, suspendendo os operadores que encapsulam a vida num domínio, hierarquizando-as.

É apostando na vida multiespécie, nos relatos multiespécies que surgem formas de superar as dicotomias, abrindo fendas para criação de mundos possíveis para além do Plantationoceno. Os relatos multiespécies são mecanismos para (con)fabular novos mundos – tarefa necessária diante dos desequilíbrios ambientais, das crises ecológicas e dos esgotamentos conceituais.

É nesse sentido que Plantationoceno figura em seu trabalho como aparato conceitual alternativo ao Antropoceno, intimamente relacionado ao colonialismo, ao capitalismo e à perpetuação de hierarquias e distinções raciais. O trabalho de restituir as expropriações que ganham sustentação na dicotomia Homem/natureza implica o processo de reenquadramento, renomeação, de fabular novas histórias, novos mundos, novos corpos, novos parentescos.

Nesse sentido, se a saúde do coração está relacionada às bactérias que habitam a flora intestinal, como demonstram recentes evidências científicas,[20] ganhamos novas alianças, capazes de sustentar novos paradigmas imunitários, novos entendimentos de saúde e de cuidado?

Que novos corpos queremos? E quem deve ter autoridade na produção de novos corpos, novos entendimentos de saúde e de formas de gestão dos corpos, da vida e da morte? Perguntas que só começamos a aventar a partir de pesquisas sobre gestão da vida, e o mote etnográfico sobre transplante de coração aqui trabalhado permitirá levantar questões contundentes.

Como construir respostas à intrusão de Gaia? Como viver contra o Platationoceno? Como barrá-lo? Como construir outras realidades, mundos, para além das dinâmicas estabelecidas pelo Plantationceno? Como imaginar novos corpos, diante do esgotamento da vitalidade e das limitações das estratégias disponíveis para a gestão da vida e da morte?

Precisamos aprender a matar responsavelmente, sugeriu Donna Haraway (2011). Algo que a pensadora/provocadora sugere no contexto da pesquisa com

20 Me refiro às evidências a respeito do papel emergente da microbiota intestinal na iniciação e progressão de doenças cardiometabólicas (Sumida *et al.*, 2022; Yuzefpolskaya *et al.*, 2020). Tais evidências resultam da investigação do papel da microbiota intestinal (ou do seu "empobrecimento") no processo inflamatório/oxidativo durante a progressão da insuficiência cardíaca, assim como após o implante de dispositivo de assistência ventricular (os chamados corações artificiais) ou transplante cardíaco (Yuzefpolskaya *et al.*, 2020). Tal correlação é analisada a partir da variação na microbiota intestinal, marcada pela diversidade progressivamente menor das medidas da comunidade microbiana intestinal. As evidências sugerem que o desequilíbrio microbiano intestinal pode contribuir para endotoxemia, inflamação e estresse oxidativo na insuficiência cardíaca.

animais, e que é ainda mais complexo quando estendemos para as crises civilizacionais e ambientais que enfrentamos.

A proposição feminista de Haraway encontra ressonâncias no pensamento negro e antirracista radical quando este se volta à agenda ambiental, como bem evidencia o trabalho do teórico martinicano Malcom Ferdinand. O ponto de encontro é o diagnóstico de que vivemos tempos de colapso social, moral, ambiental, epistêmico e político. Colapsos que emergem de uma mesma causa: uma concepção extrativista, pautada pela exploração e apropriação, posse e controle do mundo natural, que é tomado como recurso. Nesse processo, incluem-se também as vidas humanas que são marginalizadas, tornadas força de trabalho e recurso explorável pelo processo colonial que operou princípios organizadores e produziu hierarquias baseadas na ideia de raça e racismo, sexismo e especismo. Uma concepção extrativista que explora a força vital dos corpos de pessoas desumanizadas a partir de mecanismos similares à exploração dos corpos da Terra, dos ditos "recursos naturais" (Ferdinand, 2022).

Dois fatos exemplares para investigar a produção de corpos da qual partimos aqui "aterradamente", novamente decorrentes da pesquisa empírica sobre o desenvolvimento de tecnologias de assistência circulatória. Os corações artificiais são aparatos médicos projetados para responder aos limites postos pelos transplantes cardíacos, quais sejam: a oferta insuficiente de órgãos em face da alta demanda por transplantes cardíacos, e a ocorrência ocasional de rejeição, a despeito do desenvolvimento de imunossupressores que fazem comunicar sistemas imunológicos distintos. O primeiro fato está relacionado à oferta e critérios de distribuição de órgãos, o que nos faz questionar: quem são os doadores privilegiados? Como se dá o processo de produção de "cadáveres vivos" (Lock, 2002)[21]

21 Cadáveres vivos é a proposição de Margaret Lock para descrever o paradigma de morte que autoriza a retirada de órgãos para transplante de corpos com o coração ainda operante. Com a redefinição legal da morte desmantela-se um consenso estabelecido no final do século XIX de morte clínica como a ausência de frequência cardíaca e respiração. Apesar de controverso e ambíguo, o diagnóstico de morte cerebral opera como definidor na produção de cadáveres vivos (Lock, 2002) potencialmente destinados à doação de órgãos. Para Lock, a redefinição legal de morte responde às necessidades associadas ao transplante, pois para que se pudesse retirar os órgãos de pacientes com danos cerebrais irreversíveis, era preciso que esses pacientes fossem classificados como mortos. Nesse sentido, Lock destaca que a concepção de morte encefálica tem dimensões políticas, embora tenha sido tratada como uma questão puramente médica e jurídica. Para um relato mais detalhado sobre as definições e controvérsias em torno da morte cerebral, ver Marini (2018).

passíveis de se tornarem doadores de coração? No Brasil, a grande maioria dos doadores são pessoas jovens que sofreram traumatismo craniano.[22] O perfil de doadores muitas vezes está associado a traumas sofridos em acidentes: de trânsito, tiroteio, quedas em acidente de trabalho – eis os motivos mais frequentes de causa de morte encefálica (Marini, 2018). Muitos dos acidentes de trânsito envolvem motociclistas, o que cria um viés ou perfil socioeconômico e racial dos potenciais doadores de órgãos.

O segundo fato se relaciona à distribuição desses órgãos e sua logística. Quais as chances de um paciente com insuficiência cardíaca sobreviver em condições adequadas para ser eletivo e receber um transplante de coração? Diante do desequilíbrio entre oferta e procura e dos altos custos para a realização de um transplante de coração, que demanda condições materiais e infraestruturais bastante complexas, quais as chances e como se dá a distribuição dos órgãos disponíveis? Precisamos compreender melhor tal logística para que fatores silenciados se revelem.

Em 2023 testemunhamos dois casos públicos de grande repercussão que elucidam certos mecanismos de gestão da vida e da morte operados por essas tecnologias. Me refiro ao transplante de coração do apresentador de TV Faustão e sua celeridade sem precedentes. E à morte de MC Marcinho no mesmo período, depois de ter recebido um implante de coração artificial. As condições clínicas que permitiram a Faustão acessar a fila de espera com prioridade, somadas ao acesso a um sofisticado arranjo tecnológico, possibilitaram sua sobrevivência. MC Marcinho superou as estatísticas trágicas de acesso à saúde pela população negra. Recebeu um recurso tecnológico de alto custo não disponível para a grande maioria da sociedade, o que também permitiu que tivesse sua vida prolongada. Porém, a longevidade com o coração artificial foi mais limitada em relação aos transplantes. São essas estatísticas que apontam o desempenho inferior dos dispositivos mecânicos que o desenvolvimento tecnológico busca contornar, para que o coração artificial tenha desempenho comparável ao transplante de coração.

22 Ainda que o traumatismo craniano não seja a única causa de morte encefálica – há também o acidente vascular-cerebral, conhecido como derrame – ele é estatisticamente mais relevante, ao menos no Brasil. Em países em que o índice de acidentes de trânsito é menor e o número de acidentes vasculares-cerebrais maior, dado o envelhecimento da população, o quadro é distinto.

Ambas as sobrevidas, no entanto, custaram outras vidas negras – a um só tempo salvas e sacrificadas para a estabilização desses recursos tecnológicos. Nona, apresentado anteriormente, foi um desses pacientes que se beneficiou do programa de filantropia, e que era visto como um paciente exemplar pela equipe médica que atendia o seu caso, o que fez dele uma espécie de garoto-propaganda do DAV por um período de sua vida, quando nos encontramos. Sua participação no programa de filantropia foi fundamental para treinar a equipe médica que se especializou no assunto. Rogério, paciente que aparece no filme *Corpos instáveis* (2018), realizado por mim, é outro desses pacientes.

Se estivesse em um hospital no Rio de Janeiro, Faustão possivelmente não teria recebido o transplante, de alta complexidade, disponível apenas em três instituições no Brasil, duas delas localizadas em São Paulo, e uma terceira em Messejana, em Fortaleza, que abriga um instituto cardiológico bastante desenvolvido. Já o coração artificial recebido por MC Marcinho, ao menos em São Paulo, teve seu uso inaugurado por pacientes de um programa de filantropia, em sua maioria negros, habitando a periferia da cidade. O coração recebido por Faustão foi doado pelo jogador de futebol de várzea Fábio Cordeiro da Silva, que sofreu um AVC isquêmico enquanto trabalhava como azulejista em Santos, no litoral de São Paulo.

Estamos diante de dispositivos material-semióticos que transformam os limites da vida, a própria definição de morte e as possibilidades de sua gestão.

A que vidas, no entanto, se destinam essas tecnologias, incluindo o transplante? A quem é permitido o acesso a esses instrumentos de prolongamento da vida? O que entra na "accountability" do valor da vida e manejo de doenças? Diante dos esforços hercúleos para "salvar (determinadas) vidas", será́ necessário salvar a morte?

Há ainda um aspecto na realização dos transplantes cardíacos que não é mencionado, mesmo quando o custo de sua realização é levado em conta: o custo ambiental.

Os altos custos envolvidos na realização de transplantes estão relacionados à necessidade de agilidade, infraestrutura sofisticada e equipes de profissionais altamente especializados. Os órgãos precisam ser rapidamente transportados. Os altos custos são utilizados como argumento, um fator desfavorável dos transplantes entre os bioengenheiros que desenvolvem dispositivos mecânicos, ainda que estes também sejam custosos.

Mas no caso do coração para transplante, é preciso resgatá-lo. É frequente que os doadores estejam em hospitais da rede pública, e na periferia da cidade, dado que é de praxe encaminhar as pessoas acidentadas para um hospital público, o mais próximo do local do acidente. Os órgãos para transplante são captados em centros cirúrgicos, nunca no local do acidente. Mas raramente a captação de órgãos se dá no mesmo hospital em que os pacientes que receberão os órgãos se encontram. Isso porque os "centros transplantadores" são instituições extremamente especializadas, de alto custo, que demandam grande investimento. Na cidade de São Paulo há seis centros transplantadores. Dentre os seis, nenhum deles é "referência em trauma", por isso não recebem o contingente de pacientes com o perfil de possíveis doadores. Isso implica que a transferência de órgãos na maioria das vezes ocorre por meio de helicópteros, que é um meio de transporte bastante poluente.[23]

A dimensão dos custos materiais, humanos e ecológicos para a realização de transplantes não é posta em xeque quando se destaca sua logística eficiente. Cabe considerar que o programa de transplante de órgãos é considerado um sucesso, um exemplo de gestão justa e honesta, no sentido de que as filas são respeitadas – o que o caso de Faustão colocou em dúvida, no entanto. Há um heroísmo em torno dos transplantes e de toda a logística envolvida que representa de forma exemplar a lógica de "salvar vidas" que dá sustento a todo o edifício biomédico, à filosofia de gestão da saúde e de evitar a morte a todo custo associada à perda de autonomia dos pacientes em favor da autoridade médica.

Infernal, no sentido proposto por Stengers, essa distribuição de recursos e gestão da vida e da morte. E o que esses fatos rapidamente explorados aqui evidenciam é a correspondência entre o perfil de vidas que são exploradas em sua vitalidade para fazer a máquina dos transplantes rodar ao perfil racial e socioeconômico que é vítima de abandono e estratégias de extermínio por parte do Estado. Como reconhecer que essas não são tecnologias democráticas, acessíveis a todos, e que são sustentadas num pacto social de desigualdade pautada na expropriação e desvalorização de certas vidas em favor de outras, incluindo outras não humanas?

23 De acordo com informações da Casa Militar do Paraná, somente em 2023 foram 349 horas de voo para transplante de órgãos, distribuídos entre 137 missões, que transportaram 211 órgãos, incluindo, além de coração, fígados, rins, córneas e tecidos.

Encontramo-nos diante de problemas que apontam para uma inseparabilidade ou uma convergência entre uma exploração humana que se reproduz na lógica da exploração e esgotamento ambientais.

É diante dessa exploração ambiental e humana suportada pela separação entre Homem e natureza, intensificada pelo sistema de plantation que é a estratégia colonial de acumulação de riquezas e apropriação da vitalidade de seres diversos, marginalizados, que autoras e críticas como Donna Haraway advogam pela necessidade de imaginar novas formas de existir, outras formas de se relacionar, e um mundo que não se restringe à ação humana, mas que é cocriado por uma diversidade de seres não humanos. Uma concepção de saúde que possa incluir outros além de humanos privilegiados, o que implica alianças com outros saberes, o reconhecimento da humanidade múltipla – não mais achatada na redução das diferenças, que tem sido uma estratégia eficaz de dominação e exploração.

Para tal, faz-se necessário uma compreensão de vida e uma antropologia da vida comprometida em reatar as fraturas da modernidade, como sugere Malcom Ferdinand. A partir do diagnóstico de uma dupla fratura – colonial e ambiental – Ferdinand (2022) propõe interrogar a crise ambiental explicitando a relação entre a diáspora e a desterritorialização africana às formas destrutivas e coloniais de habitar a Terra. Reatar essas fraturas, tomá-las como central para o entendimento da crise ecológica, eis o que pretende Ferdinand.

Fratura que decorre da grande partilha da modernidade: a oposição dualista que separa natureza e cultura, meio ambiente e sociedade. Separação que colocou o Homem em posição ontológica de superioridade em relação à natureza, numa escala vertical de valores. A dupla fratura que põe o colonizador, sua história e seus desejos no topo da hierarquia dos valores.

A dupla fratura resulta em uma incomunicabilidade entre os movimentos ambientalistas e pós-coloniais e antirracistas. Eis o principal problema da crise ecológica e dos movimentos ambientais que advogam por lutas ecológicas desconsiderando a máquina colonial responsável pelo modelo de mundo, de habitar colonial, que é destrutivo, uma forma violenta de habitar a Terra. Habitar que está refletido no campo da saúde e nas estratégias biomédicas sustentadas na expropriação dos corpos e autonomia em relação à própria saúde, o que está expresso no empenho hercúleo de "salvar vidas" a todo custo – que demanda questionar quais vidas, e a qual custo.

Como bem destaca Angela Davis no prefácio do livro de Malcolm Ferdinand, racismo ambiental é um conceito que não dá conta da complexidade da inter-relação profunda entre a violência racista e o meio ambiente. Não é somente sobre quem está mais vulnerável à poluição ambiental. Não é apenas um fator determinante de como os perigos ambientais são vividos de forma desigual pelos seres humanos, mas sobre como o racismo e – aqui, trazendo em coro as vozes das feministas anteriormente invocadas – também o sexismo, o falocentrismo e as estratégias masculinistas criam as condições de possibilidade de ataques ao meio ambiente e às vidas desvalorizadas pelo racismo, patriarcado e especismo.

É preciso, portanto, atentar e buscar compreender o modo como o racismo, especificamente o colonialismo e a escravidão, ajudaram a construir um mundo fundamentado na exploração e destruição ambiental.

Esses são aspectos a serem considerados na produção de (novos) mundos e corpos, aos quais se relacionam o estatuto da matéria e o entendimento dos fluxos vitais, o que tem implicações concretas na gestão das vidas, do que conta como vida, de quais vidas têm valor. Problemática que longe de ser puramente conceitual, tarefa de (re)nomeação ou exercício fabulativo, pode permitir novas maneiras de lidar com a vida e a morte, pautadas numa ética vitalista, numa ética intergeracional comprometida com a continuidade para além da própria vida individual, reinserindo a morte nos ciclos generativos, como sugere Rosi Braidotti (2006).

Corpos e matéria que começam e recomeçam – por novos paradigmas de vida, morte, saúde e cuidado

Quais serão as implicações concretas de romper com um paradigma de vida e entendimento do fim da existência centrado no humano e na vida individual? Que implicações profundas essas transformações conceituais podem exercer na própria materialidade dos corpos? Como seria incorporar às práticas médicas e de saúde outras epistemologias que promovam outros entendimentos de vida, de imunidade e de cuidado? Para o pensador e líder quilombola Antônio Bispo dos Santos (2023), os ciclos da vida e da morte são marcados por começo, meio e começo. O que aconteceria às práticas e concepções modernas que não

dão conta mais de responder aos desafios do presente se elas se contaminassem pelas práticas e cosmovisões que podem oferecer inspiração para avançar frente à dupla fratura?

Percorremos aqui ideias e campos que têm produzido esforços para encontrar caminhos possíveis frente ao esgotamento conceitual antropocêntrico, e às insistentes divisões entre mundos sociais e naturais, produzindo o efeito persistente da hierarquização de pessoas e vidas que são exploradas e expropriadas de suas forças vitais.

Gostaria, por fim, de apontar os desafios que enfrentam as discussões sobre materialidade, que ganham relevância na reconceitualização do corpo, do mundo e da vida. Para além da já apontada invisibilização das fricções corporais, ou das relações de poder nas proposições de Ingold, em que a vida aparece como pura abertura, é preciso interrogar a impossibilidade de contemplar a morte nesse vitalismo de pura potencialidade. E quando a inventividade da vida falha? E quando a virtualidade potencial não se concretiza? E a matéria que não chega a ser matéria? E as relações improdutivas, a doença, a poluição? E as potencialidades que não se realizam? E aquilo que morre e não chega nos ciclos generativos? (Rogowska-Stangret, 2020).

O que fazer com as mortes que não são digeridas pela dinâmica da vida? Com os fluxos que não pulsam? Com as estratégias de sobrevida que suspendem a vida, a um só tempo adiando a morte e mantendo-a próxima? Como compreender os efeitos de um acidente atômico, cujos resíduos tornam, por exemplo, os troncos de árvores impossíveis de serem decompostos pelo tempo, como evidenciam os relatos sobre Chernobyl? Ou os corpos vivendo com corações artificiais que suspendem a vida e a morte? Como enquadrar no paradigma da vida a morte que não é consumida pelos ciclos, que permanece intocável, suspensa, indigerível, impassível de se tornar húmus?

O paradigma que opera uma compreensão da vida na qual a matéria vital é sempre criativa, produtiva, intensiva acaba por instituir um binarismo entre ação e produção, inércia e passividade, e falha em reconhecer a simultaneidade da vida e da morte, do ativo e do passivo, com uma fixação da vida que ofusca a morte.

A vida e a morte, humana e não humana estão intimamente emaranhadas no Plantationceno. Por isso a necessidade de questionar o antropocentrismo e fazer florescer uma ética da vida e da morte para além dos humanos, corpos

para além dos individuais e encerrados na pele, novas alianças e emaranhamentos materiais que permitam formas de solidariedade e de lidar com as vulnerabilidades compartilhadas às quais estamos expostos. Multiplicar as vidas que importam, os paradigmas que sustentam a própria organização da carne, as possibilidades corporais para além do imaginário colonial sustentado na expropriação da vitalidade, na perda da autonomia e da soberania que nos exige entregar nossas vidas para "serem salvas".

Referências

ALAIMO, S. *Undomesticated ground*: recasting nature as feminist space. Ithaca: Cornell University Press, 2000.

ALAIMO, S. Trans-corporeal feminisms and the ethical space of nature. *In*: ALAIMO, S.; HEKMAN, S. (ed.). *Material feminisms*. Bloomington: Indiana University Press, 2008. p. 237-264.

BARAD, K. Getting real: technoscientific practices and the materialization of reality. *Differences*, Durham, v. 10, n. 2, p. 87-128, 1998. Disponível em: https://doi.org/10.1215/10407391-10-2-87. Acesso em: 7 ago. 2025.

BARAD, K. On touching – the inhuman that therefore I am. *Differences*, Durham, v. 23, n. 3, p. 206-223, 2012. Disponível em: https://doi.org/10.1215/10407391-1892943. Acesso em: 7 ago. 2025.

BARAD, K. Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria. *Vazantes*, Fortaleza, v. 1, n. 1, p. 7-34, 2017.

BATESON, G. *Steps to an ecology of mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

BRAIDOTTI, R. The ethics of becoming imperceptible. *In*: BOUNDAS, C. (ed.). *Deleuze and philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006. p. 133-159.

BRAIDOTTI, R. Four theses on posthuman feminism. *In*: GRUSIN, R. (ed.). *Anthropocene feminism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017. p. 21-48.

BUTLER, J. Corpos que pesam. *In*: LOURO, G. L. (org.). *O corpo educado*: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 151-172.

BUTLER, J. *Problemas de gênero*: feminismo e subversão da identidade. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CHRISTENSEN, H.; BRENGAARD, M.; OLDRUP, H. Gendering climate change. *Kvinder, Køn & Forskning*, [*s. l.*], n. 3-4, p. 3-9, 2009. Disponível em: https://doi.org/10.7146/kkf.v0i3-4.27967. Acesso em: 18 ago. 2025.

COLEBROOK, C. Queer vitalism. *New Formations*, [*s. l.*], n. 68, p. 77-92, 2010. Disponível em: https://doi.org/10.3898/newf.68.05.2009. Acesso em: 18 ago. 2025.

COOLE, D.; FROST, S. Introducing the new materialisms. *In*: COOLE, D.; FROST, S. (ed.). *New materialisms*: ontology, agency, and politics. Durham: Duke University Press, 2010. p. 1-43.

CORPOS instáveis. Realização: Marisol Marini. São Paulo: [*s. n.*], 2018. 1 vídeo (42min). Publicado no canal Samantha Audi. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=R0L4AhYYYFo. Acesso em: 7 ago. 2025.

DUMONT, L. *O individualismo*: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

FERDINAND, M. *Uma ecologia decolonial*: pensar a partir do mundo caribenho. São Paulo: Ubu, 2022.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I*: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*: história da violência nas prisões. 33. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

FRASER, M.; KEMBER, S.; LURY, C. Inventive life: approaches towards a new vitalism. *Theory, Culture & Society*, [*s. l.*], v. 22, n. 1, p. 1-14, 2005.

GRECO, M. On the vitality of vitalism. *Theory, Culture & Society*, [*s. l.*], v. 22, n. 1, p. 15-27, 2005.

GRECO, M. Vitalism now – a problematic. *Theory, Culture & Society*, [*s. l.*], v. 38, n. 2, p. 47-69, 2021.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995. Disponível em: https://ieg.ufsc.br/storage/articles/October2020/31102009-083336haraway.pdf. Acesso em: 7 ago. 2025.

HARAWAY, D. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. *In*: SILVA, T. T. (org.). *Antropologia do ciborgue*: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 33-118.

HARAWAY, D. Se nós nunca fomos humanos, o que fazer? [Entrevista a Nicholas Gane]. Ponto Urbe, São Paulo, v. 6, p. 1-22, 2010. Disponível em: https://doi.org/10.4000/pontourbe.1635. Acesso em: 7 ago. 2025.

HARAWAY, D. A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 17, n. 35, p. 27-64, jan./jul. 2011.

HARAWAY, D. *Staying with the trouble*: making kin in the Chthulucene. Durham: Duke University Press, 2016.

HOGLE, L. F. Enhancement technologies and the body. Annual Review of Anthropology, [*s. l.*], v. 34, p. 695-716, 2005.

HOOGEVEEN, D.; ATLEO, C. G.; PATRICK, L.; KENNEDY, A. M.; LEDUC, M.; PARKES, M. W.; TAKARO, T. K.; GISLASON, M. K. On the possibility of decolonising planetary health: exploring new geographies for collaboration. *The Lancet Planetary Health*, [*s. l.*], v. 7, n. 2, p. E179-E183, 2023. Disponível em: https://doi.org/10.1016/S2542-5196(22)00334-5. Acesso em: 18 ago. 2025.

INGOLD, T. When ANT meets SPIDER: social theory for arthropods. *In*: KNAPPETT, C.; MALAFOURIS, L. (ed.). *Material agency*: towards a non-anthropocentric approach. Boston: Springer, 2008. p. 209-215. Disponível em: https://doi.org/10.1007/978-0-387-74711-8_11. Acesso em: 20 ago. 2025.

INGOLD, T. A antropologia ganha vida. *In*: INGOLD, T. *Estar vivo*: ensaios sobre movimento, conhecimento, descrição. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 25-41.

JACOBSON, L. da S. V.; OLIVEIRA, B. F. A. de; PEREZ, L. P.; HACON, S. de S. Impact of global warming on potential years of life lost by cardiopulmonary diseases in Brazilian capital cities. *Sustainability in Debate*, [*s. l.*], v. 11, n. 3, p. 331-360, 2020. Disponível em: https://doi.org/10.18472/SustDeb.v11n3.2020.33989. Acesso em: 18 ago. 2025.

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos*: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LATOUR, B. *Ciência em ação*: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

LE BRETON, D. *Antropologia do corpo e modernidade*. Petrópolis: Vozes, 2011.

LEME, J. *Desenvolvimento e estudo in vitro de um dispositivo de suporte circulatório temporário*. 2015. Tese (Doutorado) – Instituto Dante Pazzanese de Cardiologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

LOCK, M. *Twice dead*: organ transplants and the reinvention of death. Berkeley: University of California Press, 2002.

MARINI, M. *Corpos biônicos e órgãos intercambiáveis*: a produção de saberes e práticas sobre corações não-humanos. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

MARINI, M.; MONTEIRO, M.; SLATMAN, J. Multiplicidade e instabilidade ontológica nos corações não-humanos. *Saúde e Sociedade*, São Paulo, v. 31, n. 2, e220045pt, 2022.

MARTIN, E. The end of the body? *American Ethnologist*, [*s. l.*], v. 19, n. 1, p. 120-140, 1992.

MBEMBE, A. *Necropolítica*: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: n-1, 2018.

MOL, A. *The body multiple*: ontology in medical practice. Durham: Duke University Press, 2002.

MONTEIRO, M. S. A. *Os dilemas do humano*: reinventando o corpo numa era (bio)tecnológica. São Paulo: Annablume, 2012.

OLIVEIRA, J. C.; MARINI, M. Estilhaços do humano. Fabulações especulativas sobre por onde podemos caminhar. *In*: MARRAS, S.; TADDEI, R. (org.). *O Antropoceno*: sobre modos de compor mundos. São Paulo: Fino Traço Editora, 2022. p. 78-107.

ROGOWSKA-STANGRET, M. Pushing feminist new materialist vitalism to an extreme: on bare death. *Feminist Theory*, [*s. l.*], v. 21, n. 4, p. 413-428, 2020.

ROSE, N. *A política da própria vida*: biomedicina, poder e subjetividade no século XXI. São Paulo: Paulus, 2013.

ROY, D. Asking different questions: feminist practices for the natural sciences. *Hypatia*, [*s. l.*], v. 23, n. 4, p. 134-157, 2008. Disponível em: https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2008.tb01437.x. Acesso em: 18 ago. 2025.

ROY, D. *Molecular feminisms*: biology, becomings, and life in the lab. Seattle: University of Washington Press, 2018.

ROY, D.; SUBRAMANIAM, B. Matter in the shadows: feminist new materialism and the practices of colonialism. *In*: PITTS-TAYLOR, V. (ed.). *Mattering*: feminism, science and materialism. New York: NYU Press, 2016. p. 23-42.

SANTOS, A. B. dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu: Piseagrama, 2023.

SCHIEBINGER, L. *O feminismo mudou a ciência?* Bauru: Edusc, 2001.

SILVA, G.; DUARTE, L. F. D. Epigênese e epigenética: as muitas vidas do vitalismo ocidental. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 22, n. 46, p. 425-453, jul./dez. 2016. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0104-71832016000200015. Acesso em: 7 ago. 2025.

STRYKER, S. Saberes (des)sujeitados: uma introdução aos estudos transgênero. *Ponto Urbe*, São Paulo, n. 28, p. 1-23, 2021. Disponível em: https://doi.org/10.4000/pontourbe.10778. Acesso em: 18 ago. 2025.

SUMIDA, K.; HAN, Z.; CHIU, C.-Y.; MIMS, T. S.; BAJWA, A.; DEMMER, R. T.; DATTA, S.; KOVESDY, C. P.; PIERRE, J. F. Circulating microbiota in cardiometabolic disease. *Frontiers in Cellular and Infection Microbiology*, [*s. l.*], v. 12, art. 892232, 2022. Disponível em: https://doi.org/10.3389/fcimb.2022.892232. Acesso em: 18 ago. 2025.

YUZEFPOLSKAYA, M.; BOHN, B.; NASIRI, M.; ZUVER, A. M.; ONAT, D. D.; ROYZMAN, E. A.; NWOKOCHA, J.; MABASA, M.; PINSINO, A.; BRUNJES, D.; GAUDIG, A.; CLEMONS, A.; TRINH, P.; STUMP, S.; GIDDINS, M. J.; TOPKARA, V. K.; GARAN, A. R.; TAKEDA, K.; TAKAYAMA, H.; NAKA, Y.; FARR, M. A.; NANDAKUMAR, R.; UHLEMANN, A.-C.; COLOMBO, P. C.; DEMMER, R. T. Gut microbiota, endotoxemia, inflammation, and oxidative stress in patients with heart failure, left ventricular assist device, and transplant. *The Journal of Heart and Lung Transplantation*, [*s. l.*], v. 39, n. 9, p. 880-890, 2020. Disponível em: https://doi.org/10.1016/j.healun.2020.02.004. Acesso em: 18 ago. 2025.

Disponibilidade de dados
Os dados de pesquisa estão disponíveis no corpo do documento.

Editores
Ceres Víctora – https://orcid.org/0000-0001-9363-3883
Jean Segata – https://orcid.org/0000-0002-2544-0745
José Miguel Olivar – https://orcid.org/0000-0002-7648-7009
Sahra Gibbon – https://orcid.org/0000-0002-5185-9750

Recebido: 06/06/2024 Aceito: 03/04/2025 | Received: 6/6/2024 Accepted: 4/3/2025

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

https://doi.org/10.1590/1806-9983e720412

Exploring the centrality and constraints of the body: walking ethnography in Comuna 13 of Medellín

Explorando a centralidade e as limitações do corpo: etnografia a pé na Comuna 13 de Medellín

Claudio Riga[I]
https://orcid.org/0000-0001-8242-6838
c.riga@uniandes.edu.co

[I] Universidad de Los Andes – Bogotá, Colombia

Abstract

This paper discusses the centrality and constraints of the body based on an ethnographic fieldwork in Comuna 13 of Medellín, Colombia. On one hand, the author highlights the methodological advantages of the body, supported by photography, to generate embodied, situated, "emplaced" knowledge. Conversely, the author acknowledges the inherent constraints of relying solely on the body to navigate the complex interplay between structural forces and lived experiences. To address this, this paper proposes integrating the embodied-visual approach with the "assemblage theory." By combining these two approaches, this paper aims to contribute to the discussions about the body and to offer insights for scholars engaged in urban studies.

Keywords: embodiment; urban anthropology; visual anthropology; walking-photo ethnography.

Resumo

Este artigo explora a centralidade e as limitações do corpo dentro de um estudo etnográfico realizado na Comuna 13 de Medellín, Colômbia. Por um lado, o autor destaca as vantagens de empregar etnografias a pé para gerar conhecimento corpóreo, situado e "emplaced". Por outro lado, o autor reconhece as limitações inerentes de depender exclusivamente do corpo para navegar na complexa interação entre forças estruturais e experiências vividas. Para abordar isso, ele propõe integrar a abordagem fenomenológica com a "teoria do agenciamento." Ao combinar essas duas abordagens, este artigo tem como objetivo contribuir para as discussões sobre o corpo e oferecer insights valiosos para estudiosos interessados em estudos urbanos.

Palavras-chave: corporeidade; antropologia urbana; antropologia visual; etnografia de caminhar e fotografar

Introduction

In this paper I explore the centrality, as well as the limits, of the body in my ethnographic fieldwork in Comuna 13 of Medellín, Colombia. One of Medellín's 16 *comunas*, Comuna 13 has a complex past marked by state neglect, violence, and conflict. Long considered as one of Medellín's most dangerous areas, it has undergone a significant transformation since 2010, when it became a popular and safe tourist destination. This shift is largely attributed to the vibrant street art scene that took place in its public spaces. From May 2022 to April 2023, as a PhD student in Social Anthropology, I was in Comuna 13 for studying the impact of street art in the "transformation" of the *comuna* and in the life experiences of its residents. During the fieldwork, I realized that the body served as the primary epistemological tool, enabling me to immerse myself in the world of Comuna 13 and to trigger from the participants an embodied, situated, and "emplaced" knowledge: a type of knowledge that emerged from the places themselves, through the movement of the body, while walking.

The phenomenological tradition placed great emphasis on the movement of the body as the experience through which we understand the world (Landgrebe, 1973). Anthropological attention to the body began as early as the pioneering studies of Marcel Mauss (1934). However, it was only in the early 1990s, with Thomas Csordas's (1994) proposal of the embodiment paradigm, that the body started to be considered not only as an object of research but also as the subject of ethnographic understanding. Feminist's theories accentuated on how the researcher's own body influences the entire research and ethnographic writing (Nascimento, 2019). The increasing attention on the body has informed research methodologies that rely on bodily movement through urban spaces, supported by audiovisual tools, to evoke memories, experiences, and thoughts in participants (Eckert; Rocha, 2003; Irving, 2007; Pink, 2007).

Nevertheless, during my research in Comuna 13, while acknowledging the centrality of embodied methodologies, I also had to recognize that relying solely on the body would have prevented me from observing the intricate interplay between structural forces and lived experiences. In other words, focusing solely on the embodied experience was obscuring my understanding of how these structural forces influence and interact with the embodied experiences of the inhabitants. To avoid running this risk, it was useful to view Comuna 13 through the

lens of the "assemblage theory." Drawing on Gilles Deleuze's (Deleuze; Guattari, 1987) philosophy, the concept of "socio-spatial assemblage" refers to a whole that emerges from the interactions of its parts (Dovey, 2010). So, Comuna 13 is a whole composed of its parts – streets, buildings, people, and so on – but it is also a part that assembles with others to form a larger whole – the city of Medellín, the department of Antioquia, the country of Colombia, and so on. Assemblage theory focuses on the relationships between those parts. This perspective enabled me to analyze not just the impact of street art through the participants' life experiences, but also to observe how these experiences must inevitably intertwine with political-economic structures on multiple scales. I believe that the combination of these two approaches – one phenomenological, rooted in embodied experiences, and the other grounded in assemblage theory, which pays attention to connections between parts – can enrich the debate on the body while also offering valuable insights to scholars engaged in urban studies.

The paper is structured as follows. In the first section, I provide a brief demographical, geographical, and historical overview of Comuna 13. In the second section, I introduce the concept of embodiment from a phenomenological perspective. In the third section, I discuss the development of walking (and photographing) ethnography. In the fourth section, I briefly examine the use of photography in anthropology. In the fifth section, I describe how I used walking and photographing as ethnographic techniques in Comuna 13, including two interviews with residents Julieth and Luis.[1] In the sixth section, I analyze these interviews. In the final section, I reflect on the limitations of the body, introducing the "assemblage theory", and highlighting the need for additional approaches and sources to achieve a more comprehensive understanding of the research questions.

Comuna 13

Comuna 13, also known as San Javier, is one of the 16 comunas (districts) in Medellín, the capital of the department of Antioquia, and Colombia's second most populous city. In recent years, it has experienced a remarkable decrease

1 Julieth and Luis are pseudonyms as agreed upon with the participants through informed consents.

in violence, to the extent of prompting someone to use the expression "the Medellín miracle" (Maclean, 2015). In fact, since the 1980s, Medellín was considered as one of the most dangerous cities in the world. The violence perpetrated by the notorious drug trafficker Pablo Escobar and his Cartel, along with violence carried out by paramilitaries, guerrillas, popular militias, and law enforcement, was endemic, creating a situation where violence had become "banal" (Pécaut, 1999). For years, Comuna 13 held the unfortunate distinction of being considered as Medellín's most dangerous area.

Comuna 13 is situated on the western-central periphery of Medellín. It spans 74.2 square kilometers, encompassing 23 neighborhoods and housing over 140,000 residents. The terrain is rugged, especially in the west, where it reaches 1,650 meters above sea level. This harsh landscape is reflected in neighborhoods like *Las Independencias* I and II, built on steep slopes classified as high-risk areas. Comuna 13's origins lie in the violent displacement that gripped Colombia during *La Violencia* (1946-1958), a period during which around 2 million people were forcibly displaced, mostly from rural areas to cities (Oquist, 1978). Fleeing clashes between the Liberal and Conservative Parties, populations of peasants, indigenous, and afro descendants, especially from Chocó, Urabá, and the Bay of Antioquia, sought refuge in what was then an empty outskirt of Medellín (Sisbén, 2020). With the continuous arrival of new displaced people, those initial settlements quickly turned into "*barrios de invasión*", neighborhoods built without any urban planning or legal permits. Like numerous *barrios de invasión* in Colombian cities, they were entirely forgotten by the State, lacking access to public services, proper infrastructure, and public safety. This state of neglect created a vacuum, paving the way for the emergence of the first Popular Militias in the late 1980s, and the arrival of armed counterinsurgency groups – *Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia* (FARC), *Ejército de Liberación Nacional* (ELN), and *Comandos Armados del Pueblo* (CAP)– in the mid-1990s (Centro de Fe y Culturas *et al.*, 2021). Between 2000 and 2002, in an attempt to reclaim control over the territory, the Colombian government launched 24 military operations, transforming Comuna 13 into the battleground of an urban war. Two of these operations are particularly remembered for their indiscriminate violence against the civilian population: Operation Mariscal and Operation Orion. The latter, carried out by the government of President Alvaro Uribe, with the support of an illegal paramilitary group, *Bloque Cacique Nutibara*, achieved the goal of dislodging the guerrillas, but at a devastating human cost in

terms of death, casualties, disappearances, and displacement among the civilians (Amnesty International, 2005). While some praise Operation Orion as successful for allowing the State to establish control over the comuna (Drummond; Dizgun; Keeling, 2019), others highlight the enduring and traumatic human and social costs borne by the local community (Bernal Franco; Navas Caputo, 2013).

In 2008, Medellín's municipal government embarked on an ambitious urban renewal project. A key intervention, implemented under the administrations of Alonso Salazar (2008-2011) and Anibal Gaviria (2012-2015), involved the revitalization of public spaces through the construction of public parks, schools, libraries, universities, and a now-iconic escalator system in *Las Independencias I*. However, these interventions, while lauded by urban planners and politicians as a success, have drawn criticism from academics. Some argue the project prioritized attracting foreign investment over promoting residents' "right to the city" (Lees; Slater; Wyly, 2010; Sklair, 2010). Others question whether physical improvements alone can truly address deep-rooted issues of inequality and exclusion (Hylton, 2007). Others underscore that, despite Medellín receiving accolades like the Urban Land Institute's 2013 award for most innovative city, problems of violence, displacement, and poverty persist in many comunas, including Comuna 13 (Maclean, 2015; Sotomayor, 2017; Young, 2019).

Meanwhile, both local and non-local street artists, most of whom related to the hip hop movement, began to populate the public spaces of the comuna. Breakdancers, DJs, and rappers began to perform in the streets, while graffiti artists began to produce a large quantity of artworks on the walls. Most of these artworks painted on the walls reproduced and shaped the history and collective memory of the community (Restrepo Cadavid, 2013), while at the same time, they played a pivotal role in driving the tourism industry and commercial activities (Gaviria Puerta, 2019). Indeed, by the mid-2010s, Comuna 13, and in particular *Las Independencias* I and II neighborhoods, became one of Medellín's main tourist destinations, attracting over 1.6 million visitors in 2022.

From the body to embodiment

Medical anthropologist Thomas Csordas (1994, p. 4) argues that, since the 1970s, many scholars have tried to redeem the body without sufficiently considering the

sense of corporeality in their analyses, and so studying the body while still taking it for granted. This tendency carried the risks of neglecting the body's potential as a methodological tool and objectifying it as a thing devoid of agency. However, Csordas believes that the distinction between the body as an empirical thing or an analytical subject and embodiment as the existential basis of culture and the self is critical. Hence the need to shift attention from the body to embodiment. Embodiment is a radically material condition of the human being that necessarily involves both body and consciousness, objectivity and subjectivity, in an irreducible assemblage (Sobchack, 2004, p. 4). Feminist theory has also made significant contributions to the study of the body, as both subject and object. This tradition reflects on the centrality of the body, of both participants and researcher, emphasizing how the physical and material presence of the researcher's body – shaped by past experiences, historical context, and theoretical choices – inevitably influences the research process as well as ethnographic writing (Nascimento, 2019).

The philosophical tradition of phenomenology has also paid particular attention to the body. Existential phenomenology is a style that emphasizes a certain interpretation of human experience and that, in particular, refers to perception and bodily activity (Ihde, 1990). Thus, phenomenological research focuses on the phenomena of experience as spatial and temporal embodiment and pays attention to the relationship between experience and movement. The founder of modern phenomenology Edmund Husserl described the kinesthetic movement of our bodily sensory organs as the experience through which we understand the world in relation to our body (Landgrebe, 1973). According to Maurice Merleau-Ponty (1945), leading exponent of French phenomenology, the movement of the body not only generates experience, but also knowledge, a type of knowledge that, as philosopher Edward Casey (1993) argues, arises from the place itself.

Walking (and photohraphing) ethnographies

The phenomenological approach has led to the rise of walking (and photographing) ethnographies. Undoubtedly, anthropology has a rich tradition of fieldwork conducted on foot. References to walking pervade the works of Marcel Mauss, William Foote Whyte, Jane Jacobs, Colin Turnbull, Elijah Anderson, Pierre Bourdieu or, most notably, Michel de Certeau (Pink *et al.*, 2010). However, only

recently walking itself has been discussed as a distinct ethnographic technique. This shift was driven, for example, by the work of Tim Ingold and Jo Lee Vergunst (2008). Based on phenomenology, their aim is to

> Embed our ideas of the social and the symbolic within the immediate day-to-day activities that bind practice and representation, doing, thinking and talking, and to show that everything takes place, in one way or the other, on the move (Ingold; Vergunst, 2008, p. 3).

As Ingold (2010, p. S121) concludes, "it is by *walking along* from place to place, and not by building up from local particulars, that we come to know what we do." Ingold and Vergunst's publications, along with others (Gray, 2003; Kusenbach, 2003; Lund, 2006; Wylie, 2005), raised important methodological lines of research, leading to the development of walking (and photographing) ethnographies. This approach has proven particularly useful in studies focused on specific places and the experiences associated with them (Clark, 2009; Crang; Cook, 2007; Hogan, 2011; Irving, 2007; O'Neill; Hubbard, 2010; Pink, 2007; Shortell; Brown, 2016), as well as in research on graffiti and street art (Phillips, 2015; Tolonen, 2021; Young, 2016).

In Latin America, an interesting example of this method comes from the street ethnography –*Etnografia de Rua*–, as an anthropological investigation into the dynamics of cities' daily interactions, conducted by walking the streets using audiovisual tools (Eckert; Rocha, 2003). The practice of street ethnography is conceived as a way to understand the transformations of urban life territories by investigating collective memory and urban aesthetics. Another compelling example that uses audiovisual methods combined with body movement to study the relationship between the city, memory, and aesthetics comes from medical anthropologist Andrew Irving (2017). His work is based on developing walks through urban landscapes during which audio-recorded verbal narratives of the participants are combined with photographs of places or things significant to them. The idea is that walking through a particular place helps the interviewee to relive memories. This idea is supported by Casey (2000, p. 182), who highlights the existence of a "place memory": "our memory of what we experience in place is likewise place-specific: it is bound to place as to its own basis."

Recently, in the field of "memory studies," there has been a growing interest in exploring the interconnection between cities, space, and memory (Adams; Larkham, 2022; Badilla, 2020; Capdepón, 2020; Jordan, 2006). These studies highlight how memory is inherently linked to the spatial configuration of a city, through various urban elements such as monuments, squares, street names, among others. Methodologically, this suggests that physically and sensorially engaging with urban spaces can evoke a type of memory tied to those spaces, a memory that would be much harder to access if attempted to recall outside of them. However, the benefits of this method lie not only in facilitating the emergence of memories and personal experiences of the participants, but also in that through these memories and experiences it is possible to explore more general issues related to political, economic, social, cultural dimensions. It is considered a participatory method since the route determined by the participants, their narratives, and the photos taken by them will guide the theoretical direction of the subsequent analysis (Irving 2017).

Photography

In anthropology, the early uses of photography were developed by Alfred Cort Haddon, Franz Boas, Baldwin Spencer, and Frank Gillen (Jacknis, 1984; Morphy, 1996). In the early 1900s, Bronislaw Malinowski used photography as part of his long-term fieldwork method (Young, 1998). In the mid-20th century, Gregory Bateson and Margaret Mead (1942) made extensive use of photography in their study in Bali. From the 1970s onwards, photography was used to meet the needs of scientific-realist approaches (Edwards, 1992). In the 1980s, the postmodern turn introduced the idea of ethnographies as fictions, emphasizing the centrality of subjectivity in the production of ethnographic knowledge. This paved the way for the visual to become increasingly acceptable, as it was recognized that ethnographic film or photography were no more subjective or objective than written text (Pink, 2013). During the 1990s, innovations in visual technology encouraged ethnographers to experiment with new possibilities. Thus, at the beginning of the 21st century, there was a wave of new works involving visual methodologies (El Guindi, 2004; Emmison; Smith, 2000; Grimshaw, 2001; MacDougall, 2005; Pink; Kurti; Alfonso, 2004; Rose, 2011), leading to the consolidation of visual anthropology.

Visual anthropology has been characterized by an attention to ethnographic methods, ethical issues, and reflexivity. These concerns have led to efforts to "give the camera back" and create collaborative filmmaking methods (Elder, 1995; Turner, 1992; Weiner, 1997), as well as projects that return photographs and films to research communities (Strathern, 2018). Ethnographers have worked with participants to produce photographs, either with a single participant or in a group, using creative or more conventional modalities (Chaplin, 1994; Collier; Collier, 1986; Lammer, 2012). When photographs are taken collaboratively, they combine the intentions of the researcher and the participant, representing the result of a negotiation (Pink, 2013). When photographs are taken while walking, anthropologist Sarah Pink (2013) introduces the idea of considering them as a "mobile ethnographic method," a process of image creation that unfolds as we walk with participants "through, within, and as part of the environment."

Walking and photographing through Comuna 13

During my fieldwork in Comuna 13, I conducted twenty walking and photographing interviews with residents. Here, I will present two of them, those with Julieth and Luis. The interviews were based on three main requests: 1) the possibility of accompanying me on a walk through a place in the comuna that was particularly significant to them; 2) if they wanted to talk about themselves and share their thoughts, memories, emotions, or sensations that arose when walking through those places (which were recorded in digital format); 3) and if they were available to take photographs of the places we walked through or of anything they considered relevant (with my compact camera).

During the interviews, the camera functioned as a tool to focus on the participants' point of view. The act of taking a photograph of a thing, a place or a landscape not only gave the idea that this was significant to the participant, but also led us to delve deeper into the motivations behind this or another photograph. At the same time, by handing the camera over to the participants, their active participation was encouraged. This dynamic generated a space of trust and mutual collaboration, where the participants were protagonists in the creation of the images and in the narration of their stories. This collaboration has significantly enriched the research. Below I will include eighteen photographs

taken by the participants. These photos have the objective, on the one hand, of recognizing their collaboration during the research. On the other hand, to show their point of view, and invite readers "to empathetically imagine how and where that photograph was taken in a sensory moment of movement, through a material, sensory, social and emotional environment" (Pink *et al.*, 2010, p. 5). This with the intention of reducing the gap between observation and description (Ingold, 2016), reproducing in the written text the same dynamic that characterized the production of ethnographic knowledge, that is, walking.

Alongside the pictures, I have included excerpts from the interviews. These are placed at the approximate moment when each photo was taken in order to illustrate how the participants' specific narratives emerged during the walks, corresponding to the particular places we passed through. Indeed, as we walked through those places, sensory perceptions helped the participants recall experiences and memories of a challenging past. Often, the participants used these sad memories to draw comparisons with the more favorable present. This provided an opportunity to deepen what they considered the underlying causes and consequences of this transformation and the impact of this transformation on their life experiences. Both participants highlighted the drastic change of Comuna 13. For them, the primary reasons for this change were the urban renewal project and art. The murals and escalators emerged as symbols of transformation. Nevertheless, as I will argue later, the embodied experiences of participants, while offering crucial insights into the impacts of these urban changes on the community, fell short of providing a comprehensive understanding of their underlying causes, particularly the intricate structural processes at play. To address this, it was necessary to view Comuna 13 as a socio-spatial assemblage and to rely on sources beyond the body.

Julieth

On January 7, 2023, I was taking a picture of a staircase in the Las Independencias I neighborhood when I heard: "Look, we're going to appear in a magazine, we're going to be famous." They were Vetto and Julieth, two residents who had unintentionally been captured in the camera's lens. Seizing this lighthearted moment as an opportunity, I approached them to assure that they would not appear in a magazine but, if they wanted to, in a doctoral thesis. I continued

explaining that I was an anthropologist interested in understanding the point of view of the inhabitants and perhaps doing some walking and photographing interviews. Both Vetto and Julieth seemed genuinely curious and, at the end of my introduction, Vetto promptly mentioned Julieth's extensive experience living in the neighborhood. "She has been living here for more than 30 years", he said. So, Julieth, feeling directly involved, readily expressed her willingness to "*llevarme pa' arriba*" and share with me her experiences in the neighborhood. We met again a few days later, at the same spot, early in the morning before work hours, to start the interview. Throughout the approximately forty-minute walk, Julieth guided me along the main path of Las Independencias I, passing through the electric stairs and back to the starting point via the same route. Along the way, certain spots, captured by Julieth with the camera, sparked in her narration memories of a troubled past. Yet, with each step forward, the lines between past and present blurred, creating a story that was sometimes disordered and contradictory, yet undoubtedly rich and insightful.

> My name is Julieth. I have been living here in Commune 13 for 33 years. When I arrived here, the war was extremely terrible. Sometimes 10, 15, or 20 people would be killed. I was about 23 years old at the time. Things here were very hard, very difficult. When Operation Orion happened, there were many people, many dead; there were militiamen, guerrillas, paramilitaries, the army, the police, all the people here. So, things here were very tough; many people died, many families had one person killed, another dismembered; they were killed with chainsaws, they were tortured, their nails were pulled out, all that. This neighborhood was very dangerous. Now, for about 5 years or more, the neighborhood has started to calm down; you don't see dead people anymore, everything is calm, everything is good. Everything is changing; we are no longer in danger; you can walk around at any time of day; you can leave your door open, and nothing will happen to you. Before, you couldn't leave your door open because people would come in and steal everything; they would steal all your things. You couldn't get anything because all you would get was death.



I used to live around here. They used to kill a lot of people here in the court. We would see when they brought the people, and they would kneel them down there.



This place was very dangerous. I was pregnant when someone threw a firecracker. Luckily, the firecracker landed on the bottom floor, not upstairs, and only broke the windows... It has always been dangerous around here. During the war, we couldn't go out, we couldn't chat like we are doing now because at any moment, a shootout could start.



There was a hole about 10 meters deep, here. Once, when the shootout began, my cousin, niece, and I had to take shelter in that hole. We couldn't leave until the shootout ended because bullets were flying everywhere.



There was a boy over there. I was so scared when he told me: "Don't worry, don't worry, they're not going to do anything to you." From dawn, they were walking around with their weapons, up and down, looking, analyzing everything... The war left us scarred for life.

During Operation Orion, a bullet struck a neighbor's house, hitting her and killing her instantly. She left behind four young children. They lived across the street from where I live. It was very difficult. It was extremely dangerous here, incredibly dangerous. Those of us from over there couldn't come here because if we did, they would skin us alive. There are still restrictions like that; you can't go over there; sometimes you can't cross the invisible borders. Then, once the escalators

were built, everything calmed down, the violence slowed down, until now when things are better. Nobody is killed anymore, except sometimes, someone is killed. In one or two years, one or two people are killed.



A child was playing here, and a stray bullet struck him, killing him. The boy fell here; they picked him up from here and rushed him to the hospital, but he died upon arrival at the health center. Many people, including innocent children, were killed here. Many children joined gangs because of lack of work, 11-year-old children. Consequently, this neighborhood gained a terrible reputation, with many lives lost. Now this neighborhood is fine, you don't witness the things you once did. Everything has changed here.



Over there, once they killed a 14-year-old child with bricks. Three or four years ago, I witnessed someone being killed. I believe he had started selling drugs, so they knocked on his door while he was playing with some friends, and they killed him. The neighborhood boys were responsible for his death because they are the tough ones and don't tolerate drug dealing here. Just three months ago, another kid was killed. I didn't see it happen, but I saw a picture.

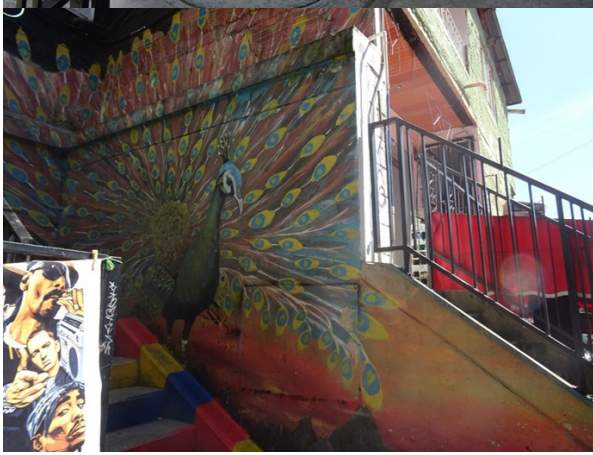
Art has had a significant impact here because all the murals have greatly improved the neighborhood. Everyone comes to take pictures of them. The murals are beautiful, and they make the area feel really nice. A lot of people come to visit the neighborhood, so it makes you feel proud of your community and the people in it.



There are a lot of people now. Before we used to always stay inside, but now we can feel free. The people here are very friendly, very good people, with good vibes.



The murals are very beautiful, they make people happy. They provide jobs for many people, and people come from all over to see them, which is not how it was before. I am fascinated by everything they do here. I like strong colors. Because we are black, black people like strong colors, and the same goes for clothes. I don't like pale, opaque colors because they don't mean anything to me.



Luis

On July 12, 2022, I encountered Luis while I was walking the main street of Las Independencias II. He was promoting his bar to passers-by, so I stopped to chat with him. After a quick introduction, he invited me to ascend a narrow staircase leading to the third and last floor of a building, where he had set up a small bar offering a spectacular view of Medellín. Once there, I took the opportunity to explain my research about Comuna 13, so Luis suddenly identified himself as a "survivor" and openly manifested his willingness to share his story: "We want to tell everyone what happened here!" So, we arranged to meet a few days later, early in the morning, for an interview. On the appointed day, I arrived at Luis' bar at 9 am. As I sat savoring a coffee, while contemplating Comuna 13 from above, he began to point out the route we were going to follow: "That's where they used to shoot; there are many bullet holes in the walls!" The interview lasted almost an hour and took place along narrow streets and stairs located at the top of the mountain, just above his bar. During the walk, death was a constant presence in Luis' narration. At times, his storytelling was interrupted, as if he struggled to find the words to express the fear that those streets evoked.

> My name is Luis. I am a survivor of Comuna 13. Let's take a tour around Comuna 13 to recount the story of years past, the story about how we used to live. Now, thank God, we live in peace, without war. We can sleep peacefully; we can go to the store, and nothing will happen. The children can enjoy themselves; they can study alone and go to the park to play with their friends... I was affected by Operation Orion. I saw a brother and friends fall and thank God I can tell their stories. I was 16 years old at the time, now I am 36, thank God. My older brother was 23 years old. He was serving in the armed forces... they killed him. As for my friends ... one went out and found death.



When I came to do errands around here, I used to find dead people... On these stairs around here, we used to see many dead people... people from the neighborhood...

During the operations, I was either working or at home. I worked in a store in the neighborhood. My only concern was protecting myself, hiding under the beds, protecting my family, my siblings, my mother... Let's proceed to the top where the border was. An invisible border meant you couldn't cross from one side to the other; if you did, they would kill you...



They used to shoot from here to over there. The army and the armed groups, they all fired from here in all directions. And then there were the stray bullets that would come in through the windows.



I used to work here, in a store. When I walked around here, I was scared. Now you can see the difference, you walk alone, without fear, don't you?



They used to shoot from over there to here. Do you see the holes? They are already covered up.



Here, I remember, I came in the morning, and I used to see dead people, later in the evening, there were more dead. There were many. I used to walk this path to go home, with fear, at night. But, thanks God, an angel protected me from danger.



Here, they killed three people.



Let's go higher to see the highest area. The higher you go, the more you can see. Armed groups favored the high parts because they could oversee everything. They would shoot everywhere... There was a group here and another group there.



When I was working for the store, I used to pass by here to make deliveries. I couldn't walk here alone because I was afraid. We were afraid to walk here.



The murals bring life to the neighborhood. They are all very beautiful and eye-catching. They attract people who come to take photos. They were created to bring life to the neighborhood. The installation of the escalator brought life to the neighborhood. With the viaduct, there is now a place to walk, before there were only stairs and alleys. This changed a lot for me and for everyone, because now people can sell their products: their bananas, their snacks, their arepas, their beers, their soft drinks. Many people pay their rent with the people who come and buy, they pay for services, they pay a bill at the bank, with this they are surviving. Here, if you wanted to sell something it would take you a long time, because there were only people from the neighborhood, you would sell cream and the same people from the neighborhood would buy it. Now many people come in, in the morning, in the afternoon, in the evening. They are safe, you see, you come in here, what have they told you? Nothing... they don't steal here. Thank God everything is fine, I can walk around here very peacefully, and so can everyone.

Walking through space and time

As we traversed the streets of *Las Independencias* I and II, the embodied experiences of Julieth and Luis emerged through their narrations revealing a rich tapestry of memories, emotions, and sensations deeply tied to those places. Through perception and the movement of the bodies, we were able to

elicit an embodied, situated, and "emplaced" knowledge, a type of knowledge that emerged from the places themselves, while walking. The walks revealed a striking similarity between the two participants, transcending differences in age, gender, race, background, etc. Despite their unique stories, both Julieth and Luis shared common experiences of fear, danger, violence, suffering and death. At the beginning of the walk, Julieth vividly recounted the presence of armed actors, mass killings, and torture, particularly during Operation Orion, painting a vivid picture of a neighborhood entrenched in danger. Luis' own narrative, marked by the loss of his brother and friends during the same operation, underscored the pervasive sense of peril that haunts the community. Yet, amidst the shadows of the past, emerged a glimmer of hope in the present. Both Julieth and Luis reflected on a neighborhood that, while once steeped in danger, now seemed to offer greater security and safety. This shift was symbolized by the simple act of "walking around" – an act that was once fraught with danger.

Julieth: "Now, for about 5 years or more, the neighborhood has started to calm down; you don't see dead people anymore, everything is calm, everything is good. Everything is changing; we are no longer in danger; *you can walk around at any time of day*."

Luis: "Now, thank God, we live in peace, without war. We can sleep peacefully; we can go to the store, and nothing will happen. The children can enjoy themselves; they can study alone and go to the park to play with their friends... Thank God everything is fine, *I can walk around here very peacefully, and so can everyone*."

However, as we continued walking, the places we passed through stimulated the participants' memories of more personal experiences, gradually replacing the general recollections of the community's past shared at the walk's outset. Passing through the *Las Independencias* I court, Julieth recalled: "they used to kill a lot of people here in the court. We would see when they brought the people, and they would kneel them down there." Julieth was describing one of the main sites where armed groups carried out their executions, resulting in the murders of countless people. The public nature of these executions, with residents forced to witness, instilled a constant sense of fear and danger. After crossing the court, the walk continued towards the escalators, until reaching the highest part of Las Independencias I. Each step unearthed another memory. Julieth recounted various episodes: a firecracker shattering her window, taking

refuge in a hole in the ground during a shootout, a fleeting reassurance from an armed actor, and the stray bullet that killed her neighbor during Operation Orion. "During the war," Julieth emphasized, "we couldn't go out, we couldn't chat like we are doing now because at any moment, a shootout could start." Later, passing in front a children's park, Julieth shared another tragedy. A stray bullet during a shootout hit an 11-year-old boy. This memory fueled her declaration: "Many people, including innocent children, were killed here. Many children joined gangs because of lack of work, 11-year-old children. Consequently, this neighborhood gained a terrible reputation, with many lives lost..." Julieth then contrasted this past with a seemingly safer present: "Now this neighborhood is fine, you don't witness the things you once did. Everything has changed here." However, her own later statement introduced a note of contradiction. She recounted witnessing a series of recent murders of young people, highlighting, in spite of everything, the persistence of violence: "Over there, once they killed a 14-year-old child with bricks. Three or four years ago, I witnessed someone being killed... Just three months ago, another kid was killed."

Similar to Julieth's experience, Luis' walk triggered memories deeply tied to the places we passed through. Death, danger, and fear seemed a constant presence in his narrative. Walking up a staircase, he recalled running errands for a store, and finding the streets littered with corpses – a stark reminder of the fear he constantly faced when walking in the neighborhood. Later, Luis was eager to take me to a high vantage point. "The higher you go, the more you can see", he explained, "armed groups favored the high parts because they could oversee everything." From above, he pointed out an "invisible border." Invisible borders are a social phenomenon recognized in many Colombian urban centers. These invisible lines divide the territory between illegal armed groups, establishing their jurisdiction. Crossing one could be really dangerous, resulting in an attack or even death. Julieth's confirmation underscored the lingering threat: "There are still restrictions like that; you can't go over there; sometimes you can't cross the invisible border." Crossing one of these ancient invisible borders, Luis showed bullet holes in the wall of a house, further emphasizing the danger of those stray bullets that could enter people's homes and kill anyone indiscriminately.

Julieth and Luis' narratives painted a stark picture of Comuna 13 – marking two distinct timeframes: a "before" and an "after." The "before" was a time dominated by death; a constant presence woven into the fabric of everyday life.

It was a biological death manifested in the bodies littering the streets, in the bodies' victims of executions in the court, in the bodies hit by stray bullets, in the bodies' collateral victims of the military operations, in the bodies kidnapped, and tortured. Yet, the concept of death transcended the biological, and it encompassed another dimension, a more collective and metaphorical one. It was the death of the *comuna* itself, – a place where freedom of movement and social interaction were strangled by invisible borders, the control of the armed groups, military interventions, and the constant fear of getting caught in the crossfire or getting hit by a stray bullet. However, both walks revealed a transformation – a shift from violence, danger, suffering, and death to a present of life. Two key factors are seen as driving this change: the escalators and street art.

Luis: "The installation of the escalator *brought life* to the neighborhood ... The murals *bring life* to the neighborhood."

The meaning of "bringing to life" to the neighborhood can be found in these two passages.

Julieth: "All the murals have greatly improved the neighborhood. Everyone comes to take pictures of them... A lot of people come to visit the neighborhood, so it makes you feel proud of your community and the people in it... They provide jobs for many people, and people come from all over to see them, which is not how it was before."

Luis: "The murals bring life to the neighborhood... They attract people who come to take photos... The installation of the escalator brought life to the neighborhood. With the viaduct, there is now a place to walk... This changed a lot for me and for everyone, because now people can sell their products: their bananas, their snacks, their arepas, their beers, their soft drinks. Many people pay their rent with the people who come and buy, they pay for services, they pay a bill at the bank, with this they are surviving."

Julieth's words reveal how, from her perspective, the street art images – the murals – improving the visual aspect of the neighborhood, have fostered a sense of community pride. By attracting tourists, they have transformed the community's stigma from a dangerous place to a vibrant hub of art worth visiting and photographing. Luis, on the other hand, emphasizes the economic benefits. From Luis' perspective, the street art images – the murals – were created with the intention of attracting tourists, who, after the urban renewal project, found a more suitable space for leisurely strolls. Hence, the influx of visitors creates a

market for local vendors, allowing them to sell their goods and generate income. This economic activity not only improves the livelihood of residents but also creates a sense of vibrancy and dynamism. In conclusion, "bringing life" to the neighborhood encompasses both social and economic revitalization. The top-down project (the escalators) and the bottom-up initiative (street art) worked together contributing to the "touristification" (Knafou, 1996), of Comuna 13.

However, while Julieth and Luis' embodied experiences provide valuable insights, they offer only a partial picture of the comuna's transformation. Indeed, focusing solely on the participants' embodied experiences would risk overlooking how and why these urban processes came to be. What were the specific political and economic factors that contributed to the transformation of Comuna 13? How did these broader forces intersect with the lived experiences of residents like Julieth and Luis? To what extent did local and global factors shape the trajectory of the comuna's transformation? To address these concerns, I had to recognize the limits of the body and observe Comuna 13 as a socio-spatial assemblage.

The limits of the body

The most evident limitation of the body lies in the fact that it cannot surpass the boundaries of its own materiality. This means that while an embodied–based approach can be useful for studying experiences related to a particular place, it run the risk of isolating that place and losing sight of the relationships it maintains with the broader context of the city, region, country, or even the planet. To avoid this risk, I incorporated an analytical perspective typical of human geographers (Rodman, 2003), allowing to consider both the significance and the individual or collective experience of a particular place, as well as the influence of macro-level structures on the micro (Agnew, 1987; Massey, 1994). In this regard, architect and urban planner Kim Dovey (2010), drawing from the philosophy of Gilles Deleuze, proposes examining urban space as a "socio-spatial assemblage." Essentially, an "assemblage" is a whole whose properties emerge from the interactions among its components. From this viewpoint, Comuna 13 is a whole shaped by the interactions of its various elements – streets, sidewalks, buildings, walls, images, people, etc. – while simultaneously

being a component that interacts with other elements constituting a larger whole, such as the city of Medellín, and so on. So, considering Comuna 13 as a part in a whole, we could also observe how local experiences are inevitably influenced by political decisions made elsewhere, and by global flows of capital, people, ideas, etc.

First of all, the touristification of Comuna 13 must be contextualized within the broader political and institutional framework that promoted tourism at both national and local levels. Beginning in the 1990s, Colombia embarked on policies aimed at internationalization and economic liberalization to position itself as a global competitor. In 1996, under the government of César Gaviria, Law 300, known as the General Tourism Law, recognized tourism as a crucial industry for the country's development (Colombia, 1996). Following the direction set by the government, the Development Plans of Medellín increasingly emphasized city marketing strategies to promote the city as a tourist destination. For instance, Sergio Naranjo's plan (1995-1997) underscored the importance of addressing security concerns to connect the city with the global market (Alcaldía de Medellín, 1995). Juan Gómez Martínez's plan (1998-2000) emphasized the need for an internationalization strategy to transform the city's image and promote tourism (Alcaldía de Medellín, 1998). Also the subsequent plan, under the administration of Luis Pérez Gutiérrez (2001-2003), highlighted the urgency of making Medellín competitive in the international tourism market (Alcaldía de Medellín, 2001). However, it wasn't until 2004 that Medellín's public policy began implementing interventions in precarious settlements, public spaces, urban mobility, and transportation in marginal neighborhoods, aiming to enhance its appeal as a global tourist destination. The Sergio Fajardo (2004-2007) administration had incorporated into its plan a focus on "integration with the world", and with its implementation of social urbanism (US), substantial resources were directed towards urban renewal projects in marginalized areas (Echeverri; Orsini, 2012). However, it was in Alonso Salazar's plan (2008-2011) that a clear strategy prioritizing the territorial transformation of marginalized sectors as a catalyst for tourism was planned (Alcaldía de Medellín, 2008). This emphasis on transformation and image change in marginal sectors as pivotal for tourism industry development continued in subsequent plans, such as those of Aníbal Gaviria (2012-2015) and Federico Gutiérrez (2016-2019) (Alcaldía de Medellín, 2016).

In 2008, Alonso Salazar's administration planned the construction of the "Senderos de Conexión Independencias I" in *Las Independencias* I neighborhood of Comuna 13. The project included the construction of six sections of escalators, the renovation of 1,102 square meters of public space, 343 meters of pedestrian walkways, and the construction of two public buildings. Managed by civil engineer César Augusto Hernández Correa and built by the city's Urban Development Company (EDU), it was completed and delivered in 2012 during Aníbal Gaviria's administration. The project was one of the interventions outlined by the Comprehensive Urban Project (PUI). PUIs are interventions in public space focusing on solving mobility, centrality, meeting, environmental, recreational, and sporting issues (Cideu, 2020). They are planning and physical intervention instruments in marginal areas that seek to address specific problems identified through initial diagnosis. It was precisely this initial diagnosis, conducted by the Administrative Department of Planning of the Municipality of Medellín, which revealed that inadequate and precarious mobility and access to the territory were among the key issues in Comuna 13. The escalators, extending to a height of 130 meters and replacing 350 concrete stairs, were originally designed to enable residents to move quickly and effortlessly from the top of the mountain to the bottom and vice versa. Therefore, despite aligning with the Development Plans of the Salazar and Gaviria administrations, which emphasized interventions in marginal sectors as a tourist incentive, the project was not specifically designed as a tourist attraction but rather to improve local mobility.

It is clear that, while the original intention of this project was to enhance the mobility of residents, it has also played a role in creating a more tourist-friendly environment. However, attributing the entirety of this transformation to the escalators would be oversimplifying. Firstly, as previously discussed, the project was not initially conceived for this purpose. Secondly, even if it had been, it is improbable that tourists would flock exclusively to visit something as commonplace as an escalator. Instead, it is more plausible to attribute the attraction of tourism to the artistic practices that have emerged organically from within the community. These artistic endeavors have intersected with a political-economic climate conducive to international tourism and urban renewal, further fueling tourism development. However, it is challenging to assert that this tourism surge in Comuna 13 was meticulously planned or directly instigated by public institutions. Rather, it seems to have unfolded somewhat

spontaneously, driven by the convergence of bottom-up community initiatives and top-down institutional measures. Subsequently, public institutions gradually embraced this process, continuing to allocate significant resources and demonstrating a clear institutional commitment to preserving Comuna 13 as an artistic and cultural hub of the city, with the intention of presenting the "transformation" of Comuna 13 as the result of their policies (Restrepo Cadavid, 2013). As stated on the website of the Medellín Mayor's Office: "The Medellín Mayor's Office consistently collaborates with key stakeholders in the region to enhance the quality of life for its residents and, in this case, to bolster the area's tourism fabric, which is one of the most emblematic in the capital of Antioquia" (Alcaldía de Medellín, 2023). In 2022, the Urban Development Company (EDU) continued construction on the "Sendero de Conexión II," an infrastructure project that will link with the escalators and feature gardens, playgrounds, an outdoor gym, communal spaces, and additional stairways (Alcaldía de Medellín, 2021). Ultimately, it is apparent that Comuna 13 is now at the center of considerable political and economic attention.

Conclusion

In this paper, I explored the centrality and limitations of the body in my research on Comuna 13 in Medellín. I discussed the benefits of embodied methodologies, such as walking (and photographing) ethnography, in uncovering participants' past and present experiences tied to their environment. These methods revealed how Comuna 13 is profoundly shaped by a stark contrast between "before" and "after" – a past marked by violence and a present of transformation. This juxtaposition is emblematic of Medellín, where the scars of its violent history coexist with new infrastructures and contemporary cultural expressions. Understanding how local communities navigate this complex interplay of past and present is crucial to appreciating the scope of urban transformations and offering insights for other cities facing similar challenges.

However, while walking interviews were essential in accessing the embodied memories embedded in places, a comprehensive analysis of the structural forces shaping these experiences required adopting a broader lens. By viewing Comuna 13 as an assemblage, I was able to explore the interplay between its

parts – local experiences and global political and economic processes, micro and macro dynamics. This approach provided a framework to situate participants' experiences within a larger political and economic context, offering a deeper understanding of the comuna's transformation.

In conclusion, I reflected on the strengths and limitations of embodiment-based methodologies in urban studies, proposing assemblage theory as a means to address these challenges. This theoretical framework allows for a dual focus: on the significance of specific places and their associated individual or collective experiences, and on the macro-level structures that influence these places and experiences. I hope this paper enriches the debate on embodiment by presenting a methodological and theoretical approach that bridges its limitations and offers a valuable multidisciplinary perspective for urban studies scholars.

References

ADAMS, D.; LARKHAM, P. Contesting urban monuments: future directions for the controversial monumental landscapes of civic grandeur. *International Journal of Heritage Studies*, [*s. l.*], v. 28, n. 8, p. 891-906, 2022.

AGNEW, J. *Place and politics*: the geographical mediation of state and society. Boston: Allen and Unwin, 1987.

ALCALDÍA DE MEDELLÍN. *Plan de Desarrollo 1995-1997*. Medellín: Alcaldía de Medellín, 1995.

ALCALDÍA DE MEDELLÍN. *Plan de Desarrollo 1998-2000 "Por una Ciudad más Humana"*. Medellín: Alcaldía de Medellín, 1998.

ALCALDÍA DE MEDELLÍN. *Plan de Desarrollo 2001-2003 "Medellín Competitiva"*. Medellín: Alcaldía de Medellín, 2001.

ALCALDÍA DE MEDELLÍN. *Plan de Desarrollo 2008-2011 "Medellín, Solidaria y Competitiva"*. Medellín: Alcaldía de Medellín, 2008.

ALCALDÍA DE MEDELLÍN. *Plan de Desarrollo 2016-2019 "Medellín Cuenta con Vos"*. Medellín: Alcaldía de Medellín, 2016.

ALCALDÍA DE MEDELLÍN. *Obras del Sendero de Conexión II en la comuna 13 que beneficiarán a 14.000 personas superan el 70% de avance*. Medellín: Alcaldía de Medellín, 27 nov. 2021. Available at: https://www.medellin.gov.co/es/sala-de-prensa/noticias/obras-del-sendero-de-conexion-ii-en-la-comuna-13-que-beneficiaran-a-14-000-personas-superan-el-70-de-avance/. Access: 14 Aug. 2025.

ALCALDÍA DE MEDELLÍN. *Las Escaleras Eléctricas de la comuna 13 en Medellín*: una transformación urbana que cambió vidas. Medellín: Alcaldía de Medellín, 11 sept. 2023. Available at: https://www.medellin.gov.co/es/sala-de-prensa/noticias/las-escaleras-electricas-de-la-comuna-13-en-medellin-una-transformacion-urbana-que-cambio-vidas/. Access: 14 Aug. 2025.

AMNESTY INTERNATIONAL. *Colombia*: Justice and peace law will guarantee impunity for human rights abusers. [*S. l.*]: Amnesty International, 2005.

BADILLA, R. M. When a social movement quarantines: the power of urban memory in the 2019 Chilean anti-neoliberal uprising. *Space and Culture*, [*s. l.*], v. 23, n. 3, p. 286-292, 2020.

BATESON, G.; MEAD, M. *Balinese character*: a photographic analysis. New York: New York Academy of the Sciences, 1942.

BERNAL FRANCO, L.; NAVAS CAPUTO, C. *Urban violence and humanitarian action in Medellin*. Rio de Janeiro: Humanitarian Actions in Situations other than War, 2013. (Discussion Paper 5). Available at: https://reliefweb.int/report/colombia/urban-violence-and-humanitarian-action-medellin. Access: 14 Aug. 2025.

CAPDEPÓN, U. Challenging the symbolic representation of the Franco dictatorship: the street name controversy in Madrid. *History & Memory*, [*s. l.*], v. 32, n. 1, p. 100-130, 2020.

CASEY, E. *Getting back into place*: toward a renewed understanding of the place-world. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

CASEY, E. *Remembering*: a phenomenological study. Bloomington: Indiana University Press, 2000.

CENTRO DE FE Y CULTURAS; CORPORACIÓN JURÍDICA LIBERTAD; FUNDACIÓN MADRE LAURA; INSTITUTO POPULAR DE CAPACITACIÓN; MUJERES CAMINANDO POR LA VERDAD. *Comuna 13*: Memorias de un territorio en resistencia: graves violaciones a los derechos humanos y resistencias a la violencia en la comuna 13 de Medellín durante el periodo 1995-2020. Informe presentado a la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la no Repetición, Antioquia. Medellín: Centro de Fe y Culturas, 2021.

CHAPLIN, E. *Sociology and visual representation*. London: Routledge, 1994.

CIDEU. *Proyectos Urbanos Integrales – PUI*. Barcelona: Cideu, 2020. Available at: https://www.cideu.org/proyecto/proyectos-urbanos-integrales-pui/. Access: 14 Aug. 2025.

CLARK, A. *Using participatory visual methods to explore networks & communities*. Paper given at an Introduction to Visual Methods. Newcastle: University of Newcastle, E.S.R.C. Researcher Development Initiative, May 22-23, 2009.

COLLIER, J.; COLLIER, M. *Visual anthropology*: photography as a research method. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1986.

COLOMBIA. *Ley 300, por la cual se expide la Ley General de Turismo y se dictan otras disposiciones*. Bogotá: Congreso de la República de Colombia, 1996.

CRANG, M.; COOK, I. *Doing ethnographies*. London: Sage, 2007.

CSORDAS, T. *Embodiment and experience*: the existencial ground of culture and self. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *A thousand plateaus*: capitalism and schizofrenia. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

DOVEY, K. *Becoming places*: urbanism/architecture/identity/power. New York: Routledge, 2010.

DRUMMOND, H.; DIZGUN, J.; KEELING, D. Cross-group investigations: youth gangs in Medellin, Colombia. *Youth & Society*, [*s. l.*], v. 51, n. 1, p. 73-100, 2019.

ECHEVERRI, A.; ORSINI, F. Informalidad y urbanismo social en Medellín. *Sostenible?*, [*s. l.*], v. 12, n. 10, p. 11-24, 2012. Available at: http://hdl.handle.net/2099/11900. Access: 14 Aug. 2025.

ECKERT, C.; ROCHA, A. L. C. da. Etnografia de rua: estudo de antropologia urbana. *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 4, n. 7, p. 1-22, 2003.

EDWARDS, E. *Anthropology and photography*. New Haven: Yale University Press, 1992.

EL GUINDI, F. *Visual anthropology*: essential theory and method. Walnut Creek: Altamira Press, 2004.

ELDER, S. Collaborative filmmaking: an open space for making meaning, a moral ground for ethnographic film. *Visual Anthropology Review*, [*s. l.*], v. 11, n. 2, p. 94-101, 1995.

EMMISON, M.; SMITH, P. *Researching the visual*. London: Sage, 2000.

GAVIRIA PUERTA, N. A. El arte urbano como dinamizador de comunidad: el caso de Medellín-Colombia. *In*: SEMINARIO INTERNACIONAL DE INVESTIGACIÓN EN URBANISMO, 11., 2019, Barcelona, Santiago de Chile. *Seminario* [...]. Barcelona: Universitat Politècnica de Catalunya, 2019.

GRAY, J. Open spaces and dwelling places: being at home on hills farms in the Scottish borders. *In*: LOW, S.; LAWRENCE-ZUNIGA, D. (ed.). *The anthropology of space and place*: locating culture. Malden: Blackwell Publishing, 2003. p. 224-244.

GRIMSHAW, A. *The ethnographer's eye*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

HOGAN, S. Images of Broomhall, Sheffield: urban violence and using the arts as research aid. *Visual Anthropology*, [*s. l.*], v. 24, n. 6, p. 266-280, 2011.

HYLTON, F. Medellín's makeover. *New Left Review*, [*s. l.*], v. 44, p. 71-89, 2007.

IHDE, D. *Technology and the lifeworld*: from garden to Earth. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

INGOLD, T. Footprints through the weather-world: walking, breathing, knowing. *JRAI*, [*s. l.*], v. 16, p. S121-S139, 2010.

INGOLD, T. *Redrawing anthropology*: materials, movements, lines. London: Routledge, 2016.

INGOLD, T.; VERGUNST, J. *Ways of walking*: ethnography and practice on foot. Hampshire: Ashgate Publishing, 2008.

IRVING, A. Ethnography, art, and death. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, [*s. l.*], v. 13, p. 185-208, 2007.

IRVING, A. *The art of life and death*: radical aesthetics and ethnographic practice. Chicago: Hau Books, 2017.

JACKNIS, I. Franz Boas and photography. *Studies in Visual Communication*, [*s. l.*], v. 10, n. 1, p. 2-60, 1984.

JORDAN, J. A. *Structures of memory*: understanding urban change in berlin and beyond. Stanford: Stanford University Press, 2006.

KNAFOU, R. Introduction. La transformation des lieux anciennement touristiques. *Méditerranée*, [*s. l.*], v. 84, n. 3, p. 3-4, 1996.

KUSENBACH, M. Street phenomenology: the go-along as ethnographic research tool. *Ethnography*, [*s. l.*], v. 4, p. 455-485, 2003.

LAMMER, C. Healing mirrors. body, arts and ethnographic methodologies. *In*: PINK, S. (ed.). *Advances in visual methodology*. London: Sage, 2012. p. 173-190.

LANDGREBE, L. The phenomenological concept of experience. *Philosophy and Phenomenological Research*, [*s. l.*], v. 34, n. 1, p. 1-13, 1973.

LEES, L.: SLATER, T.; WYLY, E. *The gentrification reader*. London: Routledge, 2010.

LUND, K. Seeing in motion and the touching eye: walking over Scotland's mountains. *Anthropological Journal*, [*s. l.*], v. 18, n. 1, p. 27-42, 2006.

MACDOUGALL, D. *The corporeal image*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

MACLEAN, K. *Social urbanism and the politics of violence*: the Medellín miracle. New York: Palgrave Macmillan, 2015.

MASSEY, D. *Space, place and gender*. Cambridge: Polity Press, 1994.

MAUSS, M. Les techniques du corps. *Journal de Psychologie*, Paris, v. 32, p. 2-23, 1934.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

MORPHY, H. More than mere facts: repositioning Spencer and Gillen in the history of anthropology. *In*: MORTON, S. R.; MULVANEY D. J. (ed.). *Exploring Central Australia*: society, the environment and the 1894 Horn Expedition. Chipping Norton: Surrey Beatty & Sons, 1996. p. 135-149.

NASCIMENTO, S. de S. O corpo da antropóloga e os desafios da experiência próxima. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 62, n. 2, p. 459-495, 2019.

O'NEILL, M.; HUBBARD, P. Walking, sensing, belonging: ethno-mimesis as performative praxis. *Visual Studies*, [*s. l.*], v. 25, n. 1, p. 46-58, 2010.

OQUIST, P. H. *Violencia, conflicto y política en Colombia*. Bogotá: Instituto de Estudios Colombianos, 1978.

PÉCAUT, D. From the banality of violence to real terror: the case of Colombia. *In*: KOONINGS, K.; JRUJIT, D. (ed). *Societies of fear*: the legacy of civil war, violence and fear in Latin America. London: Zed Books, 1999. p. 141-167.

PHILLIPS, A. Defining visual art: in contrast to political stencils. *Visual Anthropology*, [*s. l.*], v. 28, n. 1, p. 51-66, 2015.

PINK, S. Walking with video. *Visual Studies*, [*s. l.*], v. 22, n. 3, p. 240-252, 2007.

PINK, S. *Doing visual ethnography*. London: Sage, 2013.

PINK, S.; HUBBARD, P.; O'NEILL, M.; RADLEY, A. Walking across disciplines: from ethnography to arts practice. *Visual Studies*, [*s. l.*], v. 25, n. 1, p. 1-7, 2010.

PINK, S.; KURTI, L.; ALFONSO, A. I. *Working images*. London: Routledge, 2004.

RESTREPO CADAVID, J. M. Collective memory and governance through graffiti in Medellin, Colombia. *In*: CONGRESO LATINOAMERICANO DE CIENCIA POLÍTICA, 7., 2013, Bogotá. *Anales* [...]. Bogotá: [*s. n.*], 2013.

RODMAN, M. C. Empowering place. Multilocality and multivocality. *In*: LOW, S. M.; LAWRENCE-ZUNIGA, D. (ed.). *The anthropology of space and place*: locating culture. Malden: Blackwell Publishing, 2003. p. 204-223.

ROSE, G. *Visual methodologies*. London: Sage, 2021.

SHORTELL, T.; BROWN, E. *Walking in cities*: quotidian mobility as urban theory, method, and practice. Philadelphia: Temple University Press, 2016.

SISBÉN. *Perfil Demográfico 2016-2020*: Comuna 13. San Javier. Medellín: Alcaldía de Medellín, 2020. Available at: https://www.medellin.gov.co/irj/go/km/docs/pccdesign/SubportaldelCiudadano_2/PlandeDesarrollo_0_17/IndicadoresyEstadsticas/Shared%20Content/Documentos/ProyeccionPoblacion2016-2020/Perfil%20Demogr%C3%A1fico%202016%20-%202020%20Comuna%2013_San%20Javier.pdf. Access: 14 Aug. 2025.

SKLAIR, L. Iconic architecture and the culture-ideology of consumerism. *Theory, Culture & Society*, [*s. l.*], v. 27, n. 5, p. 135-159, 2010.

SOBCHACK, V. *Carnal thoughts*: embodiment and moving image culture. Berkeley: University of California Press, 2004.

SOTOMAYOR, L. Dealing with dangerous spaces: the construction of urban policy in Medellín. *Latin American Perspectives*, [*s. l.*], v. 44, n. 2, p. 71-90, 2017.

STRATHERN, M. Portraits, characters and persons. *Social Anthropology*, [*s. l.*], v. 26, n. 2, p. 197-210, 2018.

TOLONEN, J. Resistance to violence against women on Spanish walls. *Visual Communication*, [*s. l.*], v. 0, n. 0, 2021. Available at: https://doi.org/10.1177/1470357220943632. Access: 14 Aug. 2025.

TURNER, T. Defiant images: the Kayapo appropriation of video. *Anthropology Today*, [*s. l.*], v. 8, n. 6, p. 5-16, 1992.

WEINER, J. F. Televisualist anthropology. *Current Anthropology*, [*s. l.*], v. 38, n. 2, p. 197-234, 1997.

WYLIE, J. A single day's walking: narrating self and landscape on the South West Coast Path. *Transactions of the Institute of British Geographers*, [*s. l.*], v. 30, p. 234-247, 2005.

YOUNG, A. *Street art world*. London: Reaktion Books, 2016.

YOUNG, A. Creative resistance in Medellín's changing public space. *NACLA Report on the Americas*, [*s. l.*], v. 15, n. 4, p. 341-347, 2019.

YOUNG, M. W. *Malinowski's Kiriwina*: fieldwork photography 1915-1918. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Data availability
The research data are available in the body of the document.

Editors
Ceres Víctora – https://orcid.org/0000-0001-9363-3883
Jean Segata – https://orcid.org/0000-0002-2544-0745
José Miguel Olivar – https://orcid.org/0000-0002-7648-7009
Sahra Gibbon – https://orcid.org/0000-0002-5185-9750

Recebido: 19/04/2024 Aceito: 31/03/2025 | Received: 4/19/2024 Accepted: 3/31/2025

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

https://doi.org/10.1590/1806-9983e720601

O valor diferencial da vida: o *exilado político* e o *refugiado*

The differential value of life: the political exile and the refugee

Cynthia A. Sarti[I]
https://orcid.org/0000-0002-6962-3527
csarti@uol.com.br

[I] Universidade Federal de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil

Resumo

A partir de pesquisa em curso sobre a memória de eventos violentos, este ensaio volta-se para o exílio contemporâneo, como deslocamento forçado que muda as circunstâncias da vida, por imposições incontornáveis. Seja qual for sua forma e circunstância, o exílio, experiência disruptiva por definição, é atravessado pela dor. Com base nas figuras do *exilado político*, aquele que emerge nas ditaduras latino-americanas do século XX, e do *refugiado*, como figura emblemática do exílio atual, interroga-se o sofrimento como experiência subjetiva associada ao esvaziamento ou apagamento do sentido político do exílio em sua forma contemporânea. Discutem-se as implicações políticas e existenciais dessas categorias que, ao nomear, afetam vidas, forjando sentidos e práticas que evidenciam como vidas são diferencialmente afetadas pelos acontecimentos.

Palavras-chave: exílio; vida; direitos; sofrimento.

Abstract

Taking as the starting point ongoing research on the memory of violent events, this essay focuses on contemporary exile, as a forced displacement that changes the circumstances of life, due to unavoidable impositions. Whatever its form and circumstance, exile, a disruptive experience, is crossed by pain. Based on the figures of the *political exile*, the one that emerges in the Latin American dictatorships of the 20th century, and of the *refugee* as an emblematic figure of current exile, it interrogates the suffering as a subjective experience associated with the emptying or erasing of the political meaning of exile in its contemporary form. It discusses the political and existential implications of these categories which, by naming, affect lives, forging meanings and practices that highlight how lives are differentially affected by events.

Keywords: exile; life; rights; suffering.

Apresentação[1]

Estas reflexões são desdobramentos das pesquisas que venho realizando nos últimos anos sobre o sofrimento associado a experiências de violência, com base na memória da ditadura brasileira (1964-1985). Refletir sobre o sofrimento associado a eventos violentos implicou voltar a atenção para a singularidade das experiências vividas, nos espaços intersticiais e nas brechas abertas pelas formas diversas em que se expressam os testemunhos, buscando não apenas o que se perdeu, mas a inscrição da experiência na vida, cuja dimensão social e histórica não suprime a realidade interna do vivido, particularmente nos momentos de violência em que as referências sociais são esfaceladas, como é o caso do exílio. Não se trata de analisar os eventos que produzem as experiências, mas as formas que tornam possível o acesso às experiências de quem os viveu ou foi por eles afetado, transfiguradas em memória; não os fatos ocorridos, mas o que deles ficou como rastro ou "resto", na acepção de Giorgio Agamben (2008), espaço necessariamente lacunar, no sentido de que a experiência está aquém de seu significado, é algo a ser permanentemente interrogado e interpretado, fazendo da memória da experiência vivida uma questão aberta (Sarti, 2020, 2021).

Nessa perspectiva e partindo das memórias da ditadura brasileira, este texto interroga formas do exílio contemporâneo.[2] Essa interrogação implica identificar como exílio as configurações históricas de que se reveste a categoria genérica do desterro. Se a ampla literatura sobre o tema evidenciou que há várias modalidades de exílio, incluindo aquele que se faz subjetivamente pelo estranhamento em relação aos enquadramentos sociais das formas de vida, refiro-me aqui ao deslocamento forçado, que muda as circunstâncias da vida por imposições externas e incontornáveis, como guerras, ditaduras ou conflitos de

1 Este texto retoma reflexões apresentadas anteriormente em distintas ocasiões: em palestra na Jornada Acadêmica Integrada da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), em 24/11/2021; na 33ª Reunião Brasileira de Antropologia, na mesa-redonda "A vida em questão: conflitos que atravessam fronteiras", em 30/08/2022; e no seminário "Contar en la frontera", em Bilbao, em 30/11/2022, no âmbito do projeto *Vidas (des)contadas: formas de habitar la desaparición social*, da Universidade do País Basco, do qual participei de 2021 a 2023.

2 O artigo resultou de pesquisa financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Brasil (processo 310673/2020-8).

ordens diversas, trazendo, em si, uma dimensão política. Olho essa dimensão e busco explorá-la no sentido de indagar as formas como a política afeta vidas.

Seja qual for sua forma e circunstância, o exílio, experiência disruptiva por definição, é atravessado pela dor. "Fratura incurável", como o define Edward Saïd em suas *Reflexões sobre o exílio*, o exílio constitui uma experiência que "nos compele estranhamente a pensar", embora terrível de se viver (Saïd, 2003, p. 46). Interrogando o sofrimento associado a essa experiencia, este ensaio explora o apagamento do sentido político do exílio como um direito, tal como formulado pelo direito internacional no pós-guerra, apreensível nas distintas designações que acompanham o fenômeno.

Se a figura dos exilados acompanhou a história da humanidade, para Saïd (2003), a diferença entre os exilados de outrora e os atuais é de escala. Vivemos a era das imigrações em massa. No entanto, quando se altera a dimensão do fenômeno, mudam também as formas de o nomear e, assim, de inscrevê-lo em categorias que lhe deem inteligibilidade. Modificam-se, em suma, os modos de apreendê-lo e de lidar política e socialmente com ele. Este ensaio propõe, a partir de questões que emergiram de minhas pesquisas sobre as memórias da ditadura e em diálogo com os autores que me acompanharam na formulação dos problemas, discutir caminhos para pensar as implicações desse deslocamento de categorias que, ao nomear diferencialmente o desterro, trazem uma dimensão política, que é ao mesmo tempo existencial, no sentido de que a política afeta vidas, forjando sentidos e práticas que mostram como vidas são diferencialmente afetadas pelos acontecimentos.

Esta reflexão atém-se à figura do *exilado político*, aquele que emerge na segunda metade do século XX, no contexto da Guerra Fria, nas ditaduras sul-americanas (Brasil, Argentina, Chile e Uruguai) e, a partir dela, nas implicações do processo histórico de transformação das formas do deslocamento forçado, a nível global, sobretudo a partir dos anos 1980, pelas quais o *refugiado* aparece como a figura, por excelência, dessa reconfiguração. Interrogo essas duas figuras em seus atravessamentos e suas fronteiras, buscando na historicidade dessas distintas nomeações o que se mostra, se insinua ou se esconde acerca das formas do exílio contemporâneo.

Se insisto na ideia de vida como forma de abordar as experiências do exílio é porque qualquer forma de violência, como evento disruptivo, estabelece um corte que afeta a vida e a linguagem. Nessa formulação, inspiro-me em

Veena Das (2020). Em minha leitura da ideia de *evento crítico* da autora (Das, 1995), não é o caráter extraordinário do evento o que se salienta, mas o que o define como *crítico* é a instauração de novas modalidades de ação antes não inscritas no repertório cultural e social. Como a autora largamente argumenta em *Vida e palavras* (Das, 2020), esses novos modos de agir emergem no processo de reconstrução da vida depois do mundo devastado pela violência. Se o que chamamos violência instaura a destruição do mundo como habitado antes, traz também a possibilidade de (re)construção, de voltar a habitar o mundo, como diz a autora, não como um retorno, mas como uma outra possibilidade, em outros termos. Nessa perspectiva, interrogo o exílio como novo campo de possibilidades, ainda que atravessado pela dor, motivada pelas memórias e reflexões de Edward Saïd (1999, 2003), entre tantos outros.

Diante da violência, assim, é a vida que precisa ser, de alguma forma, redimida, porque a violência atenta contra a própria vida, no ponto em que a vida é precária, nos termos de Judith Butler (2018), e torna vulneráveis os seres viventes, sempre expostos ao outro, na iminência da perda, da dor e da morte. A questão da precariedade para a autora situa-se na interseção entre a violabilidade constitutiva dos seres viventes e a violação a que, assim, estão expostos, espaço onde opera o poder. Para a autora, a precariedade da vida supõe o reconhecimento prévio de que se trata de uma vida. Pensando o contexto da guerra, ela afirma: "Se certas vidas não são qualificadas como vidas ou se, desde o começo, não são concebíveis como vidas de acordo com certos enquadramentos epistemológicos, então essas vidas nunca serão vividas nem perdidas no sentido pleno dessas palavras" (Butler, 2018, p. 13). O que importa para a reflexão aqui proposta sobre as distintas categorias que definem o exilado é a dimensão política que se agrega à discussão sobre a vulnerabilidade pela formulação da autora, segundo a qual as "molduras" pelas quais apreendemos a vida dos outros "são em si mesmas operações de poder" (Butler, 2018, p. 14) e atuam no sentido de diferenciar vidas. Assim, se a vulnerabilidade marca inexoravelmente humanos, como seres que vivem e estão expostos ao outro, como Freud (2010) já havia assinalado em "O mal-estar na civilização", importa interrogar os mecanismos sociais e políticos de distintas ordens por meio dos quais algumas vidas se tornam mais vulneráveis que outras. As diferenças que nos atravessam, ao se configurarem como desigualdades pela ação do poder e da dominação, produzem vidas sem valor, "não passíveis de luto", já que nelas não se reconhece propriamente a vida (Butler, 2018).

Ao contrastar as figuras do *exilado político* e do *refugiado*,[3] interrogando como o exílio afeta vidas, suponho que, se o deslocamento forçado, em si, afeta a vida de quem o experiencia, há diferenças significativas no valor atribuído à vida, em face do sentido diferencial atribuído a essas duas figuras, apreensível nos contextos de sua enunciação.

O *exilado político* e o *refugiado*

Migrações e deslocamentos são temas caros à antropologia desde os anos 1950, quando o problema do refugiado, tal como o formulou Hannah Arendt em 1951, em *Origens do totalitarismo* (Arendt, 2012), emerge no pós-guerra europeu, somado, nas décadas seguintes, aos processos de descolonização. São inúmeros os estudos antropológicos voltados para os deslocamentos que marcam a contemporaneidade em nível global, diferencialmente situados no tempo e no espaço, entre os trânsitos, localidades e identidades envolvidos nesses processos, nomeados por distintas categorias: diásporas, migrações, expulsões, exílios, refúgios, circulações, fluxos, mobilidades.[4]

Entre as pesquisas feitas no Brasil sobre a questão, revisadas no abrangente balanço bibliográfico realizado por Bela Feldman-Bianco, Liliana Sanjurjo e Douglas Mansur da Silva (2020), observa-se que os estudos sobre emigrações brasileiras foram olhados sob ângulos diversos que tinham como foco movimentos migratórios entre os quais não se incluía o exílio durante a ditadura brasileira, ou as sul-americanas, excetuando-se os trabalhos pioneiros de Desirée Azevedo (2013) e Liliana Sanjurjo (2007) sobre o exílio brasileiro e argentino durante as respectivas ditaduras.[5]

---

3 Utilizo o itálico para grafar as duas figuras referidas, para situar a nomeação como resultado de um processo, que envolve ideias e práticas de sujeitos, atores e instituições, em circunstâncias específicas.

4 Para uma revisão da literatura antropológica internacional sobre refugiados e exílio até os anos 1990, ver a análise de Malkki (1995a).

5 Douglas Mansur da Silva (2007) estudou, na mesma linha de pesquisas antropológicas, os intelectuais portugueses exilados no Brasil durante a ditadura salazarista. Recentemente, Felipe Magaldi (2023, 2024) voltou-se para a questão do exílio analisando o II Tribunal Bertrand Russell, protagonizado em Roma pelos exilados das ditaduras latino-americanas na década de 1970, →

A compreensão do tema do exílio, como deslocamento forçado, ao transcender, por definição, fronteiras nacionais e contextos locais, envolve considerar as conexões transnacionais que ligam o exilado a seu destino e que o materializam como experiência. Nesse sentido, os trabalhos sobre o exílio durante a ditadura brasileira apontam para a existência de uma rede de solidariedade e apoio efetivo na definição e efetivação do trajeto dos exilados, envolvendo um circuito de deslocamentos que Azevedo e Sanjurjo (2013) chamaram de "campo transnacional da esquerda", forjado no contexto da Guerra Fria no qual se desenvolveram as ditaduras do século XX (Quadrat; Rollemberg, 2015). Foi esse o contexto no qual se delineou o sentido aqui referido do exilado como *exilado político*. O ponto a ressaltar é o adjetivo, *político*, no campo discursivo que nomeava à época a experiência vivida pelo exilado das ditaduras sul-americanas. Ainda que o deslocamento forçado, em suas distintas circunstâncias, seja largamente reconhecido pela literatura como "exílio político" (Rollemberg, 1999; Roniger, 2011), o que busco ressaltar e trazer para a reflexão é a categoria *exilado político* como categoria êmica, no sentido de corresponder à forma como os exilados durante a ditadura militar brasileira pensavam a si mesmos e se definiam em seus testemunhos. Rollemberg (1999, p. 45), em seu trabalho historiográfico pioneiro sobre o exílio brasileiro durante a ditadura, argumenta que o específico do *exilado*, classificado como *refugiado*, é o "aspecto político", pelo motivo da partida, "imposta brutalmente" pela discordância do regime político vigente, que forja a categoria *exilado*:

> Em suma, fundamental para a compreensão desse tipo de condição é o fato de ela ter referências políticas mais ou menos sólidas, concretizadas, na maior parte das vezes, numa prática afrontadora do sistema econômico e/ou do regime político. Os princípios políticos, embora possam ser reavaliados no exílio – e frequentemente o são –, fortalecem o exilado, preparando-o para o enfrentamento de sua condição.

→ e Aline Lopes Murillo (2024), para os filhos de exilados, analisando as formas de inscrição, ao longo da vida, da experiência do exílio vivido na infância.

A autora assinala, ainda, a impossibilidade do retorno como mais uma evidência, para os exilados brasileiros, do caráter político de seu deslocamento forçado, em contraposição a outras formas do refúgio.[6]

A figura do refugiado, assim, não correspondia à visão que tinham de si mesmos os militantes que se opuseram, com armas, à ditadura, forçados ao deslocamento. Constituiu-se em conflito para os autodenominados *exilados* a obrigação de pleitear o estatuto de *refugiado*, que não correspondia à autoimagem dos militantes como *combatentes* e *resistentes*, que optaram pela luta armada *conscientes de sua escolha*, como ouvi de meus interlocutores ao longo da pesquisa (Sarti, 2015), pela associação do refugiado à vítima, figura de difícil assimilação no campo discursivo referenciado pela noção de revolução no contexto da Guerra Fria (Sarti, 2014).[7] Esse conflito evidencia-se quando se considera que, entre os exilados brasileiros, um número significativo correspondeu aos presos políticos que foram libertados como resultado das negociações entre as organizações clandestinas e o governo ditatorial, envolvendo o sequestro de embaixadores. A libertação dos presos implicou seu banimento do território nacional, o que deu início ao exílio por diferentes países (Magaldi; Sarti, 2024). Os *exilados políticos* carregavam consigo, assim, um capital político, ressaltado por Marques (2017) e também por Rollemberg (1999), mobilizado em suas estratégias não apenas de ação política, mas de organização da vida cotidiana, fazendo com que a solidariedade dos atores locais e transnacionais ocorresse em um cenário que era fundamentalmente político. Essa desidentificação com a figura do refugiado, no entanto, não se limitava aos que aderiram à luta armada, mas a todos os que

6 Jardim (2016), comentando os efeitos da Carta de Cartagena de 1984 sobre as questões em pauta no sistema atual de proteção ao refugiado na América Latina, chama a atenção para a repercussão direta da Carta no "direito de retorno" do exilado, associando diretamente o refúgio a um refúgio político.

7 Em face da recusa dos militantes a verem-se no lugar de vítimas, o campo dos direitos humanos, ainda que ambiguamente, deu-lhes um enquadramento que permitiu legitimar esse lugar, frente à *violência de Estado*, na luta política pelo direito à memória, à verdade e à justiça. Assim, a memória das ditaduras forja-se não necessariamente pela utopia que moveu a luta contra a ditadura, mas pelas questões que atualizaram essa luta, permitindo dar-lhes continuidade em outro tempo e outro registro (Sarti, 2021). Com distintas interpretações, a importância decisiva do exílio para a reconfiguração do repertório da ação política diante de um novo campo de possibilidades é tema recorrente na literatura (Magaldi; Sarti, 2024; Marques, 2017; Rollemberg, 1999; Roniger, 2011, entre outros).

se exilaram como consequência de sua atuação política de oposição à ditadura, o que configurava o caráter *político* do exílio.[8]

O problema residia no fato de que a figura do *exilado* não existia na configuração da legislação do direito internacional (Azevedo; Sanjurjo, 2013; Rollemberg, 1999), uma vez que "exílio" não corresponde a um estatuto jurídico. E, como mostra Marques (2017), quando o exílio brasileiro, depois do golpe do Chile em 1973, dirigiu-se aos países europeus, os militantes foram acolhidos como *refugiados*, conforme a legislação internacional.

O estatuto legal do *exilado político* era, assim, o do *refugiado* no direito internacional desde que, como estratégia de gestão de populações apátridas, foi criado em 1950 o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), inicialmente com o objetivo de reassentar os refugiados europeus após a Segunda Guerra Mundial. Seu trabalho tem como base a Convenção de 1951 da ONU sobre Refugiados – conhecida como Convenção de Genebra –, que foi reformada em 1967, expandindo as ações do ACNUR para além das fronteiras europeias e das pessoas afetadas pela Segunda Guerra Mundial.[9] Em sua análise do sistema de proteção internacional aos refugiados, no entanto, Jardim (2016, p. 256) aponta para a importância de perceber essas reformas sobretudo como respostas a conflitos continentais, regionalizados e relacionados a guerras de descolonização, e não como um "aperfeiçoamento de seus princípios jurídicos da proteção, embora ali estejam introduzidas flexibilizações sobre a temporalidade estrita do documento de 1951 no modo de reconhecer os pleiteantes de refúgio".[10]

Para além da ordem jurídica, como parte do amplo campo discursivo que envolve a gestão do problema do refugiado, o *refugiado* alude a outra figura, distinta daquela do *exilado político*. Entre as imagens marcantes do refugiado

8 Em face da rejeição ao exílio, Ribeiro (2016, p. 188) refere-se a uma das estratégias adotados pelos militantes que, "chegando ao exterior tentaram manter a clandestinidade na expectativa de voltar ao país sem ter solicitado documentação ou procurado agências de ajuda internacional a refugiados".

9 Cf. ACNUR ([2020]).

10 Marques (2017), apoiada na literatura jurídica, refere-se a dois institutos jurídicos no direito internacional para classificar os deslocamentos forçados: o *asilo político* e o *refúgio*. O refúgio é o sistema estabelecido pela referida Convenção de Genebra de 1951, enquanto o asilo é o instituto legal mais costumeiro na América Latina, presente em documentos regionais.

contemporâneo, que remetem a um estatuto singular da pessoa, está aquela que foi associada aos *boat people*,[11] que compõem o quadro amplamente veiculado nos meios impressos e digitais, do fenômeno massivo dos desterrados, de dimensão global, sobretudo a partir de 1980, dissociados da figura do exilado por razões reconhecidas como políticas. Para esta periodização, baseio-me na análise de Saskia Sassen (2016, p. 11-12) que inclui o fenômeno transnacional das "pessoas deslocadas, armazenadas em campos formais e informais de refugiados", na escala em que ocorre a partir dos anos 1980, entre os efeitos da globalização do capital e a lógica sistêmica que vincula o local e o global, forçando o deslocamento de populações, que, por razões e canais diversos, são expulsas em uma "seleção selvagem", em suas palavras.[12]

Como argumenta Didier Fassin (2010), o problema do refugiado na atualidade é administrado pelo que o autor define como "governo humanitário",[13] uma forma de gestão atravessada por uma economia moral que se fundamenta não mais no direito universal ao asilo diante de uma ameaça à vida reconhecida como resultante da violência política, mas em sentimentos morais, esvaziando o sentido humanista original do asilo político na Convenção de Genebra de 1951. Malkki (1996) observou, em relação ao contexto africano, que a forma que adquiriu a intervenção humanitária despolitizou e desistoricizou a figura do refugiado.[14] Ambos os autores parecem mostrar, com suas análises, menos

11 A denominação, inicialmente referida aos que saíram de barco, em fuga, após a Guerra do Vietnã (1955-1975), estendeu-se a todos os refugiados que chegam de barco, independentemente do país de origem, pelo mar Mediterrâneo, nas fronteiras marítimas que levam aos países europeus onde buscam asilo, segundo a Wikipédia (Boat [...], 2017). Usar um texto da Wikipédia tem o sentido de evidenciar o êxito nominativo que teve a categoria, que se assentou e se disseminou globalmente.

12 Se a imagem emblemática dos *boat people* a que aqui se alude se relaciona à chegada dos refugiados ao continente europeu, o movimento migratório, como afirma Sassen, foi global. No que se refere às particularidades da América Latina, remeto aos balanços bibliográficos citados anteriormente, em especial a Feldman-Bianco *et al.* (2011).

13 Sobre o "governo humanitário" e as políticas de "proteção" aos refugiados, a análise de Agier (2006b) atenta para as formas de resistência a esse modo de governo, existentes nos campos de refugiados. O trabalho de Dias (2021) analisa as interações com o Estado e as estratégias de vida em um campo de refugiados palestinos no Líbano, em um paralelo das mesmas questões em uma favela no Rio de Janeiro.

14 Malkki (1995b) pesquisou os refugiados hutu na Tanzânia, vindos do Burundi em 1972. O texto de 1996 aqui referido, escrito em seguida ao genocídio em Ruanda (1994), mostra as implicações dessa despolitização e "desistoricização" também naquele contexto.

uma despolitização e mais formas específicas de politização. Voltaremos a esse ponto adiante.

Como argumentam e demonstram os estudos sobre migrações, as diversas categorias envolvendo os deslocamentos são definições instáveis, a serem problematizadas e interrogadas em perspectiva, nos diferentes quadros institucionais, nas distintas situações e nas interações em face dos agentes envolvidos, evitando tomá-las como um dado a priori (Feldman-Bianco *et al.*, 2011; Feldman-Bianco; Sanjurjo; Mansur da Silva, 2020; Jardim, 2016; Jardim; Leal; Dimant, 2015). Michel Agier (2006a, p. 200) salientou justamente como as distintas formas de se nomear o exilado correspondem a novos lugares a ele atribuídos: "Ao longo das décadas, a imagem dominante do exílio transformou-se, adquiriu sucessivamente a aparência do *refugiado*, do *deslocado interno* e, agora, a do *indeferido* (*closed file*, na linguagem anglófona do ACNUR), ou seja, do clandestino." Trata-se do poder performativo das palavras; palavras que "*fazem* coisas" (Peirano, 2014, p. 386).

No contexto europeu, que depois do golpe do Chile em 1973 recebeu à época um grande contingente de exilados latino-americanos, inclusive brasileiros, o solicitante de asilo, assim, deixou de ser o herói das lutas políticas contra as ditaduras do século XX (Rollemberg, 1999), para se transformar mais tarde nos imigrantes ilegais, "indesejáveis", não mais vida ameaçada, mas potencial ameaça à vida de outros, sem o reconhecimento da violência que o levou ao deslocamento forçado, o que se desdobra em uma sequência infindável de novas formas de violência no trânsito em busca de asilo, materializadas no espaço dos campos de refugiados. Como argumenta Fassin (2014, p. 25), a questão do asilo passa, então, a ser administrada na interseção de um problema de segurança pública, pelo controle e pela repressão, e uma questão humanitária, pela compaixão: "Episódios de compaixão para com refugiados, portanto, despontam como momentos privilegiados de redenção coletiva, obscurecendo a regra geral de sua repressão."

Exílio e direito à vida

Estudar as formas do exílio contemporâneo, tal como aqui exposto o problema, envolve lidar com a relação entre exílio e direito à vida, pelo menos desde que Hannah Arendt (2012, p. 370-371) formulou o problema dos refugiados

("apátridas"), referindo-se aos países europeus no período entre as duas grandes guerras, em termos de sua privação dos mais básicos direitos humanos, "direitos até então tidos como inalienáveis", associando-a ao declínio do sistema do Estado-nação, que os forçava a viver sem proteção, como "refugo da terra", sob leis de exceção ou "sob condições de absoluta ausência da lei". Giorgio Agamben (2010, p. 121) parte desse ponto para ressaltar o paradoxo que sua formulação aponta: "A figura – o refugiado – que deveria encarnar por excelência o homem dos direitos, assinala em vez disso a crise radical deste conceito", em particular do direito à vida.

O campo de problemas é imenso. Não se trata de rever a abrangente literatura sobre o problema da vida, em suas múltiplas entradas disciplinares, assim como o amplo campo dos direitos, mas acentuar como nas ciências sociais a entrada privilegiada para pensar a vida passa pela questão dos direitos, em particular, quando o problema são os refugiados. Trata-se, portanto, não de revisar a literatura, mas de situar o campo de interlocução com o qual estou dialogando, que me levou a formular as questões do modo como aqui exposto.

Ainda que não me proponha a estudar o Estado e suas formas de gestão, meu trabalho inspira-se na reflexão sobre violência que postula um reordenamento do espaço político da contemporaneidade, a partir da experiência dos campos de concentração, como propõe Agamben (2010) ao interrogar a relação entre a vida e a política, a partir do conceito de biopolítica de Foucault (1979, 2010) e das questões colocadas por Hannah Arendt (2012) a respeito dessa relação. Destaco a formulação de vida da qual parte o autor, que retoma dos gregos a dupla acepção da palavra: como *zoé*, ou *vida nua*, que exprime o simples fato de se viver, comum a todos os seres vivos; e *bíos*, existência social, que indica a maneira de viver de um indivíduo ou grupo, formulação que se tornou uma referência para se pensar como a política afeta vidas.

Para Agamben (2010, p. 167), a questão a indagar sobre os horrores dos campos de concentração não é "aquela que pergunta hipocritamente como foi possível cometer delitos tão atrozes para com os seres humanos", mas diz respeito aos procedimentos jurídicos e dispositivos políticos que "permitiram que seres humanos fossem tão integralmente privados de seus direitos e de suas prerrogativas, até o ponto em que cometer contra eles qualquer ato não mais se apresentasse como delito (a esta altura, de fato, tudo tinha-se tornado verdadeiramente possível)". Assim, o autor vê o "Estado de exceção" não como a suspensão

temporal do ordenamento, mas como "uma nova e estável disposição espacial" (Agamben, 2010, p. 171).

Autores contemporâneos permitem pensar, para além de uma disposição estável, em uma falta de limites na ordem política mundial, que institui uma instabilidade generalizada pela qual os controles e as garantias de direitos podem ser suspensos a qualquer momento, da qual a figura do refugiado, ainda que não apenas ela, se torna emblemática.[15] Nesse prisma, leio o argumento de Isabelle Stengers (2015, p. 54), quando a autora formula a ideia de que na contemporaneidade, com o capitalismo, se instituiu "o direito de não cuidar". Achille Mbembe (2018) identifica a ocupação colonial como estado de exceção por definição, no qual a violência do Estado opera supostamente em nome da "civilização". Uma das evidências da exceção é a tolerância à tortura, prática admitida em determinadas circunstâncias nos Estados liberais democráticos, embora reconhecida como crime no artigo 5 da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948). O uso da tortura é analisado por Talal Asad como parte da tentativa desses Estados de controlar alguns corpos, os "não cidadãos". "Deve ser compreendida como meio usado estrategicamente para a manutenção dos interesses do Estado-nação. Como a guerra" (Asad, 2021, p. 126).

A ideia de que o "estado de exceção" se tornou a regra, de Walter Benjamin,[16] como é sabido, tem sido muito mobilizada, assim, nos estudos atuais diante da banalização de situações excepcionais na política contemporânea, em particular pela releitura de Agamben sobre a questão. Trata-se de uma formulação que ressoa inevitavelmente quando se pensa que foram campos de concentração o locus dos horrores da ditadura militar argentina nos anos 1970 (Calveiro, 2008) e é em "campos de refugiados" que são "assentados" os migrantes em busca de asilo (Agier, 2004; Dias, 2021).[17] Assim, é o próprio caráter de exceção que se

15 Ver a análise de Patricia Birman (2019) a respeito das formas da violência no "governo dos pobres".

16 A ideia aparece em vários momentos da obra de Walter Benjamin, sobretudo em "Sobre o conceito da história", de 1940 (cf. Benjamin, 2020).

17 Michel Agier (2006b), embora assumindo que os campos de concentração nazistas têm valor de paradigma para pensar os campos de refugiados, argumenta, no entanto, que estes não podem ser simplesmente assimilado àqueles, mas a análise implica atentar para os paralelos e as divergências. No que se refere à continuidade da forma-campo, o autor chama a atenção para a permanência de certos lugares na França que utilizam, para esse fim, a mesma organização social e espacial, desde os anos 1930.

interroga, diante da "normalidade" de dispositivos excepcionais oficialmente instituídos, mesmos em sociedades cujos sistemas de governo são reconhecidos como democráticos, para lidar com vidas consideradas indesejadas, o "refugo da terra", e situá-las em espaços transversais que consubstanciam o limiar entre a vida e a morte, em nome de "políticas de segurança" que protegem vidas à custa de outras vidas, reduzidas à *vida nua*.

Dispor-se a enfrentar a questão da política de exceção como regra, e seu impacto em vidas, parece-me tarefa incontornável quando se pensa o exílio contemporâneo, no ponto em que essa ideia contempla precisamente o problema da banalização da privação do direito à vida (*bíos*) a que é relegado o *refugiado*, em sua *vida nua*.

Diante da tensão constitutiva da pesquisa etnográfica entre empiria e metafísica, a que alude Luís Roberto Cardoso de Oliveira (2013), pensar antropologicamente a questão da exceção implica examiná-la à luz da análise de situações concretas. Em face da banalização da "exceção" o que a constitui como tal, para além da ordem jurídica que a circunscreve? Em que ordem de significação se inscreve o acontecimento vivido como exceção? Como a inscrição política e jurídica da exceção afeta vidas?[18]

Reconsiderando o modo como Agamben (2010) separa o humanitário e o político, Fassin (2014) ressalta a singular articulação entre ambos, nas políticas de asilo na França. Não se trata de ausência da política, mas de uma forma particular de engajamento político em democracias recentes. O asilo político perde seu lugar, dando à própria noção de asilo uma outra dimensão geopolítica e outro valor. Não se trata mais de seu reconhecimento como direito universal à vida, ameaçada por uma violência reconhecida como política, pressuposto na Convenção de Genebra, como já ressaltado, mas a vida muda seu estatuto, porque se redefine o lugar de seu portador, introduzindo-se, por um eixo moral, uma

18 Ver a esse respeito a análise de Fassin e Vasquez (2005) sobre as percepções da "exceção" em relação às políticas emergenciais diante da catástrofe ocasionada pelo desmoronamento de terras por chuvas torrenciais na Venezuela em 1999, que coincide com o momento de votação de Nova Constituição; e o trabalho de Denise Jardim (2013) sobre os imigrantes no Brasil como problema nacional. Segundo a autora, inversamente, "a fragilidade vivenciada corriqueiramente pelas pessoas em trânsito toma o aspecto de excepcionalidade a ser atendida" (Jardim, 2013, p. 74).

desigualdade fundamental: a vida, dos solicitantes de asilo, passa a ser corporificada nos "indesejáveis" a quem não se reconhece o direito à vida (*bíos*). São vidas assinaladas como sem valor, vidas "precárias" (Butler, 2018), vidas "que não importam" (Agamben, 2010), vidas "descartáveis" (Mbembe, 2018), distintas categorias para falar do reconhecimento diferencial da vida e da morte. Na indiferença em relação à morte evidencia-se, como propõe Butler (2018), a vida sem valor, não reconhecida como tal, portanto, matável. Trata-se de indagar contextualmente os dispositivos de construção da indesejabilidade de algumas vidas, que se materializam em corpos matáveis, torturáveis, ou seja, vidas socialmente invisibilizadas pelas distintas lógicas de exclusão do biopoder.

Laura Moutinho (2012, 2018) demonstra, por outro lado, uma forma singular de articulação entre o humanitário e a política, quando analisa os acontecimentos na África do Sul depois do apartheid, argumentando que a inteligibilidade do sofrimento, por meio do sentimento comum de compaixão, foi um elemento unificador fundamental do país cindido pelas duras leis raciais vigentes de 1948 a 1990. Sua análise do Movimento de Regeneração Moral, que surge no bojo de políticas de reparação como a Comissão de Verdade e Reconciliação, mostra como a gramática do sofrimento tornou-se uma categoria central, mobilizada nos testemunhos, no sentido de promover a reconstrução da nação em torno de uma humanidade una, não mais cindida pelo racismo.

A partir dos testemunhos de exilados brasileiros durante a ditadura, perante o Tribunal Russell II, realizado em Roma, em 1974, analisamos a expressão pública do sofrimento, associado à violência de Estado, em particular à tortura, como vetor da transformação na linguagem política dos exilados, no novo contexto de enunciação referenciado pelos direitos humanos. Argumentamos que, para além de um vocabulário, tratava-se "de uma rearticulação política entre palavra, corpo e emoções", possibilitada pela distância em relação aos constrangimentos do autoritarismo brasileiro (Magaldi; Sarti, 2024, p. 4).

No contexto argentino da ditadura militar (1976-1983), se os "desaparecidos" foram as vítimas de um dispositivo pelo qual se instaura a "desaparição" como forma de extermínio (Calveiro, 2008), essa categoria é lembrada e posteriormente reivindicada pelo movimento de direitos humanos como emblema da violência, marcando sua distinção em relação aos "mortos", como forma de denunciar esse dispositivo em sua lógica própria, como mostra Ludmila Catela (2001) em sua análise do percurso histórico dessa categoria.

Pensar o direito à vida por todos esses caminhos envolve, assim, indagar o próprio estatuto atribuído à vida, cuja reflexão contemporânea tem como marco a noção de biopolítica de Michel Foucault, que abriu todo o campo de estudos sobre a política como gestão da vida (Foucault, 1979, 2010). Como disse o autor (Foucault, 1979, p. 136) a respeito do biopoder: "Foi a vida, muito mais do que o direito, que se tornou o objeto das lutas políticas, ainda que estas últimas se formulem através de afirmações de direito."

Indagamos aqui não a biopolítica em si, os seja, os dispositivos que a constituem, mas aquilo que, na política, afeta vidas. Fassin (2006), numa análise que retoma o percurso intelectual de Foucault, afirma que, embora a biopolítica seja literalmente uma política da vida, ou seja, uma política que tem a vida como objeto e os viventes como sujeitos, o conceito não trata propriamente da vida, mas se dissolve em outros objetos, notadamente o corpo e as populações, na perspectiva de uma análise do poder. A questão da vida, naquilo que constitui a matéria e faz a experiência do vivente, a vida enquanto objeto do conhecimento, vai se apagando ao longo de uma análise que privilegia as práticas sociais que se exercem sobre os corpos e as populações, ainda que, evidentemente, estas influenciem o curso das existências individuais e coletivas. A hipótese que lança o autor é que Foucault "deixou escapar a *substância* da vida" (Fassin, 2006, p. 36, grifo do autor).[19] Assim, Fassin volta à "tensão inaugural" entre a *zoé* e a *bíos*, que Foucault capta tão bem no célebre trecho sobre a biopolítica – "O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão" (Foucault, 1979, p. 134) –, para dizer que é sobre a atualidade da questão que temos que nos debruçar, uma vez que Foucault abriu o caminho, mas dele se afastou. Talvez caiba às ciências sociais a tarefa de completar o trabalho, conclui Fassin.

A proposta é desafiadora e afina-se com o caminho que busca ferramentas para compreender como a experiência do exílio afeta vidas e como vidas são diferencialmente afetadas pelo acontecimento, na tensa relação da vida com seu meio.

19 A tradução de todos os textos em língua estrangeira, citados na bibliografia, é minha.

Considerações finais

A recusa do estatuto de *refugiado* pelos *exilados políticos* diz muito das coisas que as palavras fazem (Austin, 2023). A desidentificação com a figura do *refugiado*, que remetia à figura igualmente recusada da vítima (Sarti, 2014, 2015), e a insistência na definição de si como *exilados políticos*, presente nos testemunhos dos exilados da ditadura brasileira, inscreve-se no contexto das inevitáveis transformações das referências políticas trazidas da luta contra a ditadura no Brasil, a partir do contato com novos repertórios de ação política no contexto europeu das democracias que receberam os exilados.[20] Os atravessamentos entre os ideários revolucionários – que marcaram a atuação política dos exilados em seu país sob ditadura – e o discurso dos direitos humanos – que circulava naquele momento nas sociedades democráticas que os acolheram – constituem o complexo cenário a partir do qual pode-se pensar, a partir do exílio, como a política afeta vidas. A leitura dos testemunhos, atentando para as tensões e possibilidades desse novo cenário, abre um caminho a ser considerado para a compreensão das implicações políticas e existenciais do exílio.

Para finalizar este ensaio, assim, gostaria de mencionar a tensão envolvida em interrogar como experiências de violência – no caso, o deslocamento forçado – afetam vidas e as estratégias teórico-metodológicas para lidar com o incontornável dessa tensão na pesquisa. A inquietação deriva das dificuldades de apreensão de um objeto intangível, particularmente num campo de estudos sensível, como o do sofrimento associado a essas experiências de violência, em que se interage o tempo todo com a dor do outro e com as respostas diversas, individuais e coletivas, ao que é vivido como sofrimento. Lidar com a dor, entendida como sofrimento social, envolve, assim, trabalhar dentro de um campo atravessado não só por emoções, mas por moralidades e por ativismo político, ou seja, por distintas formas de enquadramentos sociais e políticos, como já demonstraram análises das emoções na antropologia (Coelho, 2010; Kleinman; Das; Lock, 1997; Lutz; Abu-Lughod, 1990; Vianna, Farias, 2011; Víctora, 2011)

Quando se pensa a dor da violência a partir do testemunho das vítimas, as narrativas claramente expressam enquadramentos sociais que tornam essas

20 Cf. nota 7.

experiências socialmente inteligíveis, ao dar-lhes um lugar. Pensar a singularidade das vidas supõe, por outro lado, que esses enquadramentos se configurem como discursos ou como contradiscursos, sem esgotar o sentido do vivido, particularmente quando se busca a apreensão do vivido pela dor. A pergunta torna-se, então: como apreender o que se apresenta como inapreensível? Nessa perspectiva, a literatura, escrita por quem vivenciou essas experiências, desponta como um recurso etnográfico, por permitir vislumbrar singularidades irredutíveis aos enquadramentos sociais e políticos. No caso do exílio, a pesquisa aposta nesse caminho, ainda a trilhar, considerando-se que a forma literária abre uma possibilidade maior de pôr em palavras o que não tem lugar, aquilo que é vivido como o avesso das coisas e situa o exilado, por definição, como "fora de lugar" (Saïd, 1999), por ter mais possibilidades de transitar fora dos limites socialmente convencionados para a expressão subjetiva da dor.

O testemunho, como a verdade que ele supostamente enuncia, não é, assim, evidente nem transparente, mas as formas de dizer são, por definição, atravessadas por conflitos de diversas ordens, internos (do indivíduo com ele mesmo), morais, sociais e políticos. Além de constituir-se em uma luta incessante pela palavra, já que o testemunho contém um paradoxo (se há o testemunho é porque algo não pode ser dito), o testemunho é também um lugar indefinido de busca, sem repouso e sem rumo certo, porque, como a literatura sobre a violência demonstra, essas experiências não se apagam e a inquietação em torno das lembranças assombra quem as viveu (Gagnebin, 2006), tornando-se parte da vida, mas de modos imprevisíveis, permanente revividos em função das questões do presente.

A pesquisa etnográfica em torno do testemunho da violência guarda essas mesmas incertezas e provisoriedade; procuram-se incessantemente as formas de dizer que tornam possível o acesso às experiências vividas, na expectativa, nunca confirmada, de poder escutar o que ali pode ser comunicado. No rastro de recônditos, é com esse terreno instável que se depara a pesquisa antropológica em torno dos relatos de quem viveu experiências de dor e violência e é nele que se aprende a transitar.

Referências

ACNUR. *ACNUR no Brasil*. [*S. l*]: ACNUR, [2020]. Disponível em: https://www.acnur.org/portugues/acnur-no-brasil/. Acesso em: 16 jul. 2020.

AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz*. Trad. de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2008.

AGAMBEN, G. *Homo Sacer I*: o poder soberano e a vida nua. Trad. de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

AGIER, M. Le camp des vulnérables: les refugiés face à leur citoyenneté niée. *Les temps modernes*, Paris, v. 59, n. 627, p. 120-137, 2004.

AGIER, M. Refugiados diante da nova ordem mundial. *Tempo Social*, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 197-215, 2006a.

AGIER, M. Le gouvernement humanitaire et la politique des réfugiés. *In*: CORNU, L.; VERMEREN, P. (dir.). *La philosophie déplacée*: autour de Jacques Rancière. Paris: Horlieu Editions, 2006b.

ARENDT, H. O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem. *In*: ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. Trad. de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 369-412.

ASAD, T. Reflexões sobre a crueldade e a tortura. *In*: ASAD, T. *Formações do secular*. Trad. de Bruno Gambarotto. São Paulo: Editora Unifesp, 2021. p. 111-135.

AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Victoria: Must have books, 2023.

AZEVEDO, D. L. *Os melhores anos de nossas vidas*: narrativas, trajetórias e trajetos de exilados brasileiros em Moçambique. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2013.

AZEVEDO, D. L.; SANJURJO, L. Between dictatorships and revolutions: narratives of Argentine and Brazilian exiles. *Vibrant*, Brasília, v. 10, n. 2, p. 305-338, 2013.

BENJAMIN, W. *Sobre o conceito de história*: edição crítica. São Paulo: Alameda, 2020.

BIRMAN, P. Narrativas seculares e religiosas sobre a violência: as fronteiras do humano no governo dos pobres. *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 111-134, jan./abr. 2019.

BOAT people. *In*: WIKIPÉDIA. [*S. l.*]: Wikimedia Foundation, 2017. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Boat_people. Acesso em: 17 jul. 2020.

BUTLER, J. *Quadros de guerra*: quando a vida é passível de luto? Trad. de Sergio Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CALVEIRO, P. *Poder y desaparición*. 6ª reimpr. Buenos Aires: Colihue, 2008.

CATELA, L. da S. *Situação-limite e memória*. São Paulo: Hucitec, 2001.

COELHO, M. C. Narrativas da violência: a dimensão micropolítica das emoções. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 265-285, 2010.

DAS, V. *Critical events*. New Delhi: Oxford University Press, 1995.

DAS, V. *Vida e palavras*. Trad. Bruno Gambarotto, Rev. Técn. Adriana Vianna. São Paulo: Editora Unifesp, 2020.

DIAS, A. *Às margens da cidade e do Estado*: campos palestinos no Líbano e favelas cariocas. São Paulo: Editora Unifesp, 2021.

FASSIN, D. La biopolitique n'est pas une politique de vie. *Sociologie et Societés*, [*s. l.*], v. 38, n. 2, p. 35-48, 2006.

FASSIN, D. *La raison humanitaire*. Paris: Seuil: Gallimard, 2010.

FASSIN, D. Compaixão e repressão: a economia moral das políticas de imigração na França. Trad. de Gleicy Mailly da Silva e Pedro Lopes. *Ponto Urbe*, São Paulo, n. 15, p. 1-27, 2014.

FASSIN, D.; VASQUEZ, P. Humanitarian exception as the rule: the political theology of the 1999 Tragedia in Venezuela. *American Ethnologist*, [*s. l.*], v. 32, n. 3, p. 389-405, 2005.

FELDMAN-BIANCO, B.; RIVERA SÁNCHEZ, L.; VILLA, MARTÍNEZ, M. I.; STEFONI, C. Introducción. *In*: FELDMAN-BIANCO, B.; RIVERA SÁNCHEZ, L.; STEFONI, C.; VILLA, MARTÍNEZ, M. I. (comp.). *La construcción social del sujeto migrante en América Latina*: prácticas, representaciones y categorías. Quito: Flacso, 2011. p. 15-27.

FELDMAN-BIANCO, B.; SANJURJO, L.; MANSUR DA SILVA, D. Migrações e deslocamentos; balanço bibliográfico da produção antropológica brasileira entre 1940 e 2018. *BIB*, [*s. l.*], n. 93, p. 1-58, 2020.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I*: a vontade de saber. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*: curso no Collège de France (1975-1976). Trad. de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FREUD, S. O mal-estar na civilização (1930). *In*: FREUD, S. *Obras completas*: volume 18. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 13-122.

GAGNEBIN, J. M. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.

JARDIM, D. F. Os Direitos Humanos dos imigrantes: reconfigurações normativas dos debates sobre imigrações no Brasil contemporâneo. *Densidades*, Buenos Aires, n. 14, p. 67-85, dic. 2013.

JARDIM, D. F. Imigrantes ou refugiados? As tecnologias de governamentalidade e o êxodo palestino rumo ao brasil no século XX. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 22, n. 46, p. 243-271, jul./dez. 2016.

JARDIM, D.; LEAL, J.; DIMANT, M. Apresentação ao dossier Diásporas. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n. 43, p. 9-18, jan./jun. 2015.

KLEINMAN, A.; DAS, V.; LOCK, M. (ed.). *Social suffering*. Berkeley: University of California Press, 1997.

LUTZ, C.; ABU-LUGHOD, L. (ed.). *Language and the politics of emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

MAGALDI, F. Madre de guerrilleros, madre guerrillera: género, generación y política en dos testimonios de Carmela Pezzuti sobre la dictadura cívico-militar brasileña. *Revista del Museo de Antropología*, Córdoba, v. 16, n. 2, p. 289-302, 2023.

MAGALDI, F. "Um documento válido para viajar, este é o nosso apelo". Testemunhos do exílio brasileiro na Itália nos anos 1970. *In*: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 34., 2024, Belo Horizonte. *Anais* [...]. Belo Horizonte: UFMG, 2024.

MAGALDI, F.; SARTI, C. Entre a revolução e os direitos humanos: os testemunhos dos exilados brasileiros no Tribunal Russell II. *Vibrant*, Brasília, v. 21, e21508, 2024.

MALKKI, L. Refugees and exile: from "refugee studies" to the national order of things. *Annual Review of Anthropology*, [*s. l.*], n. 24, p. 495-523, 1995a.

MALKKI, L. *Purity and exile*: violence, memory and national cosmology among hutu refugees in Tanzania. Chicago: Chicago University Press, 1995b.

MALKKI, L. Speechless emissaries: refugees, humanitarianism, and dehistoricization. *Cultural Anthropology*, [*s. l.*], v. 11, n. 3, p. 377-404, 1996.

MANSUR DA SILVA, D. *Intelectuais portugueses exilados no Brasil*: formação e transferência cultural, século XX. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

MARQUES, T. C. S. O exílio e as transformações de repertórios de ação coletiva: a esquerda brasileira no Chile e na França (1968-1978). *Dados*, Rio de Janeiro, v. 60, n. 1, p. 239-279, 2017.

MBEMBE, A. *Necropolítica*. Trad. de Renata Santini. São Paulo: n-1, 2018.

MOUTINHO, L. Sobre danos, dores e reparações: *The Moral Regenaration Movement* – controvérsias morais e tensões religiosas na ordem democrática sul-africana. *In*: TRAJANO FILHO, W. (org.). *Travessias antropológicas*: estudos em contextos africanos. Brasília: ABA, 2012. p. 10-36.

MOUTINHO, L. *The other side?* Das implicações morais de certos horizontes imaginativos na África do Sul. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 40, n. 2, p. 77-97, 2018.

MURILLO, A. L. O exílio na infância: formas de (re)habitar o deslocamento forçado no presente. 2024. Projeto de pesquisa CNPq (Pós-Doutoramento em Ciências Sociais) – Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2024.

OLIVEIRA, L. R. C. de. Concretude simbólica e descrição etnográfica (sobre a relação entre Antropologia e Filosofia). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 3, p. 409-435, 2013.

PEIRANO, M. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.

QUADRAT, S. V.; ROLLEMBERG, D. *História e memória das ditaduras do século XX*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015. 2 v.

RIBEIRO, M. C. B. Exílio político brasileiro e circulação revolucionária internacional: um olhar para a Rede Solidariedade. *Kamchatka*, Valencia, n. 8, p. 183-203, 2016.

ROLLEMBERG, D. *Exílio*: entre raízes e radares. Rio de Janeiro: Record, 1999.

RONIGER, L. Reflexões sobre o exílio como tema de investigação: avanços teóricos e desafios. *In*: QUADRAT, S. V. (org.). *Caminhos cruzados*: história e memória dos exílios latino-americanos no século XX. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2011. p. 31-61.

SAÏD, E. *Out of place*: a memoir. New York: Knopf, 1999.

SAÏD, E. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. Trad. de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SANJURJO, L. *Narrativas do exílio argentino no Brasil*: nação, memórias e identidades. 2007. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.

SARTI, C. A construção de figuras da violência: a vítima, a testemunha. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 77-105, jul./dez. 2014.

SARTI, C. La victime et le témoin durant la dictature militaire au Brésil: une anthropologie de la mémoire. *Brésil(s)*: sciences humaines et sociales, Paris, n. 8, p. 125-146, 2015.

SARTI, C. Rastros da violência: a testemunha. *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, p. 1023-1042, 2020.

SARTI, C. Figurations of pain: memory through life. *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 3, p. 817-842, 2021.

SASSEN, S. *Expulsões*: brutalidade e complexidade na economia global. Trad. de Angélica Freitas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

STENGERS, I. *No tempo das catástrofes*: resistir à barbárie que se aproxima. Trad. de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VIANNA, A.; FARIAS, J. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 37, p. 79-116, 2011.

VÍCTORA, C. Sofrimento social e a corporificação do mundo: contribuições a partir da antropologia. *RECIIS*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 4, p. 3-13, 2011.

Disponibilidade de dados
Os dados de pesquisa estão disponíveis no corpo do documento.

Editores
Ruben George Oliven – https://orcid.org/0000-0003-3556-6955
Arlei Sander Damo – https://orcid.org/0000-0003-4368-6754
Jean Segata – https://orcid.org/0000-0002-2544-0745

Recebido: 11/08/2024 Aceito: 27/03/2025 | Received: 8/11/2024 Accepted: 3/27/2025

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

https://doi.org/10.1590/1806-9983e720602

Viver o *insuportável* e os riscos de *seguir a vida*: narrativas de pessoas LGBTQIAP+ *acolhidas* pela Casa 1

Living the unbearable and the risks of getting on with life: narratives of LGBTQIAP+ individuals sheltered by Casa 1

Jesser Rodolfo de Oliveira Ramos[I]
https://orcid.org/0000-0002-3404-6424
jesser.ramos3@gmail.com

[I] Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil
Doutorando em Antropologia Social

Resumo

Neste artigo analiso a constituição da casa e da rua como espaços de violação e supressão das existências de pessoas LGBTQIAP+. As experiências constitutivas desses lugares derivam das memórias das pessoas que habitam e moram na Casa 1, uma casa de acolhimento e um centro cultural, situado na cidade de São Paulo. Por meio das lembranças dessas pessoas, mostrarei, em primeiro lugar, como a casa da família é um lugar onde seus desejos e subjetividades são violentados diariamente, produzindo uma experiência comum do *insuportável* e do *irrespirável*. Num segundo momento, demonstrarei como a rua, após o processo de expulsão da casa da família, transforma-se num espaço de perigo e de risco para a vida dessas pessoas LGBTQIAP+, criando outra experiência compartilhadas entre elas. Dessa forma, argumento, por fim, que a família se transforma em um agente destrutivo e de risco para a vida de seus filhos e filhas LGBTQIAP+.

Palavras-chave: Casa 1; memória; pessoas LGBTQIAP+; violência.

Abstract

In this article I analyze the constitution of the house and the street as spaces for violating and suppressing the existences of LGBTQIAP+ people. The constitutive experiences of these places derive from the memories of the people who inhabit and live in Casa 1, a shelter and cultural center located in the city of São Paulo. Through the remembrances of these people, I will show, firstly, how the family home is a place where their desires and subjectivities are violated daily, producing a common experience of the *unbearable* and the *unbreathable*. Secondly, I will demonstrate how the street, after the process of expulsion from the family home, becomes a space of danger and risk for the lives of these LGBTQIAP+ people, creating another shared experience among them. In this way, I argue, finally, that the family becomes a destructive agent and a risk to the lives of their LGBTQIAP+ children.

Keywords: Casa 1; memory; LGBTQIAP+ people; violence.

Introdução[1]

'*Sofri muita coisa na rua e na minha casa. Sempre sofremos muita violência nesses lugares. Para nós esses lugares não são nem um pouco acolhedores. Seguir minha vida longe de casa foi minha única opção*'[2] (caderno de campo, novembro de 2018). Foi assim que Bethania[3] narrou sinteticamente sua experiência enquanto conversávamos na *sala do paliativo* da Casa 1. Localizada no centro da cidade de São Paulo, a Casa 1 é uma *república de acolhimento* para pessoas LGBTQIAP+ expulsas dos seus ambientes familiares, além de ser um centro cultural e uma clínica social, cujas atividades e atendimentos se estendem para uma população mais ampla que não se restringe às identidades LGBTQIAP+.

Embora não faça parte do escopo desse artigo uma descrição detalhada de todos os espaços que compõem a Casa 1, é preciso dizer que as atividades e os atendimentos ocorrem em três prédios distintos. Os atendimentos psicoterapêuticos da clínica social acontecem em um prédio localizado na rua Lettieri, uma das ruas transversais à rua Condessa de São Joaquim, onde está localizado o sobrado da Casa 1. Já o galpão da Casa 1, onde acontecem as atividades educacionais e culturais, está localizado a três quadras do sobrado, na rua Adoniran Barbosa. Uma vez que meu trabalho de campo aconteceu, sobretudo, no espaço do sobrado, faço uma descrição mais adensada. Na parte superior está a *república de acolhimento* que recebe os e as jovens LGBTQIAP+, cujas idades variam de 18 a 25 anos. A composição arquitetônica da *república* é a seguinte: um

---

1 Este artigo é resultado da minha pesquisa de mestrado e fruto de problemas que venho desenvolvendo em minha pesquisa de doutorado, conjuntamente com os membros do Hybris e com orientação da professora Ana Claudia Marques, a quem agradeço. Tanto a pesquisa de mestrado (processo nº 2019/11758-8) quanto a de doutorado (processo nº 2021/14628-8) são financiadas pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp). Além disso, a feitura deste artigo deve às discussões realizadas no interior do projeto temático "Artes e semânticas da criação e da memória" (Fapesp, processo nº 2020/07886-8). Agradeço à professora Fernanda Arêas Peixoto pelos comentários generosos.

2 Ao longo do texto, usarei em itálico os termos, os enunciados e as falas ditas pelos(as) interlocutores(as). Também usarei aspas simples nas falas diretas ditas por eles e elas. Para os conceitos das literaturas mobilizadas no texto usarei aspas duplas.

3 Os nomes contidos nessas narrativas são todos fictícios. A escolha por nomes fictícios representa uma estratégia ética para preservar o anonimato de pessoas em situação de vulnerabilidade. Além disso, algumas *pessoas acolhidas* não tinham contato com seus familiares, os quais desconheciam sua localização naquele momento. O uso de nomes fictícios constitui, portanto, uma medida essencial para salvaguardar a integridade e a segurança dessas pessoas.

quarto coletivo, uma lavanderia, um banheiro, uma cozinha, um banheiro com chuveiros. Esse espaço é restrito aos seus moradores e moradoras, não sendo permitido a entrada de outras pessoas. Toda a organização diária, como limpeza e comida, é gerenciada por eles e elas. Além disso, por ser uma *casa de passagem*, as *pessoas acolhidas* moram na *república* por até quatro meses.[4]

Na parte inferior do sobrado há mais três espaços onde ocorrem as atividades do centro cultural: a biblioteca comunitária Caio Fernando de Abreu, um espaço aberto, frequentado pela vizinhança, por pessoas que circulam pela região e pelos(as) moradores(as) da *república* e, também, onde ocorrem atividades educacionais para crianças; a *sala do paliativo* Claudia Wonder onde são distribuídos roupas e produtos de higiene pessoal tanto para as pessoas em situação de rua como para a vizinhança; e, no meio desses dois espaços, há o espaço Vitor Angelo, onde funcionava, até meados de 2019, o curso de costura para pessoas transgênero oferecido pelo coletivo de economia solidária TranSol.[5]

Os dados de campo contidos neste texto derivam da pesquisa empírica que realizei entre agosto de 2018 e outubro de 2019 junto à Casa 1. Na condição de voluntário, passei a frequentar os diversos espaços da Casa 1, sendo gradativamente imerso em uma teia complexa de memórias, histórias e relações que se multiplicavam e entrecruzavam à medida que estabelecia contato com os diferentes habitantes do lugar. Minha atuação voluntária concentrou-se, predominantemente, na *sala do paliativo* e na biblioteca Caio Fernando Abreu, espaços estrategicamente localizados na área imediatamente inferior à *república de acolhimento*. Essa escolha espacial não foi aleatória: diante da impossibilidade de acesso direto à moradia das *pessoas acolhidas*, Bruno, então coordenador de programação e secretário-geral da Casa 1, sinalizou que minha presença como voluntário seria fundamental para o reconhecimento por parte dos moradores *como parte da Casa 1*. *'Só te apresentar para eles e elas não vai adiantar, precisam te*

4 Durante esse período a Casa 1 oferece todo o suporte dos seus serviços para as *pessoas acolhidas* conseguirem se restabelecer emocional e financeiramente e mudarem para um espaço próprio. Seus organizadores reconhecem que esse tempo, em alguns casos, não é sempre o suficiente e oferecem um tempo a mais na *república*. Além disso, há casos em que as pessoas voltam a morar na *república*, como, por exemplo, pessoas que perderam seus empregos e ficaram sem condições de sustento pessoal.

5 As salas da Casa 1 possuem nomes de pessoas famosas e importantes para as lutas do movimento LGBTQIAP+.

ver como parte do nosso trabalho', disse ele. Efetivamente, minha presença sistemática nesses ambientes viabilizou o estabelecimento de vínculos significativos com os(as) moradores(as) da *república*. Adicionalmente, esse engajamento facilitou que ex-moradores(as) da *república* consentissem em participar da minha pesquisa por meio de entrevistas.[6]

Além disso, como efeito das interações cotidianas, também fui envolto por histórias, memórias da vizinhança e de outras pessoas que frequentam a Casa 1. Nesse sentido, ocupar o cotidiano da Casa 1 permitiu que eu compreendesse as motivações das pessoas para estarem ali e, assim, entender como esse lugar se envolvia e era envolvido por distintas urgências, desejos e expectativas. Como bem nos lembra Veena Das (2020, p. 89), pelo cotidiano a vida se desdobra nas muitas formas em que as pessoas habitam o mundo, sendo, portanto, "o registro do cotidiano [um] cuidado reagregação da vida". As histórias das pessoas LGBTQIAP+ que compõem este artigo derivam do registro do cotidiano das relações e apropriações estabelecidas entre a Casa 1 e seus habitantes.[7]

Sendo assim, além das narrativas dos(as) jovens moradores(as) da *república*,[8] trago neste artigo também as histórias de outras pessoas LGBTQIAP+ que

6 A construção da proximidade e dos laços de confiança com as *pessoas acolhidas* ocorreu fundamentalmente através da minha presença constante na Casa 1. Contudo, em certos momentos de interação, manifestou-se a curiosidade sobre meu histórico familiar. Ao narrar como meus pais processaram minha identidade como homem gay, estabeleceu-se uma nova dimensão de intimidade entre mim e meus(minhas) interlocutores(as), criando diálogos aprofundados sobre as complexidades das relações familiares de cada um.

7 Seguindo a "perspectiva da habitação" de Tim Ingold (2015), tomo aqueles e aquelas que frequentam a Casa 1 como habitantes. De acordo com essa perspectiva, a habitação, diferente da construção, consiste "na maneira como os habitantes, isolados ou em conjunto, produzem as suas próprias vidas, e como a vida prossegue" (Ingold, 2015, p. 34). O ato de habitar "não é meramente a ocupação de estruturas já construídas; significa antes essa imersão dos seres nas correntes do mundo da vida" (Ingold, 2015, p. 34). Assim, o habitar ocorre por meio do envolvimento das pessoas em contextos relacionais específicos com seu entorno. Os habitantes "conhecem o mundo percorrendo-o" (Ingold, 2015, p. 36) e é dessa maneira que os lugares são constituídos. Nesse sentido, é por seu envolvimento diário com a Casa 1 que seus habitantes produzem e compõem as espacialidades desse lugar. Os habitantes são tanto as pessoas que moram na *república de acolhimento* quanto as pessoas atendidas na clínica social e as pessoas que frequentam as atividades culturais e educacionais do galpão e do sobrado.

8 Durante o tempo que realizei o trabalho de campo na Casa 1, conheci somente uma pessoa que se identificava como não binária. Na minha dissertação de mestrado, tomei como procedimento descritivo marcar com a linguagem neutra todos os elementos de sua narrativa. No entanto, como neste artigo sua história não aparece, resolvi não trazer nenhuma marca de linguem neutra para identificar as pessoas que moram na Casa 1.

habitam esses outros espaços da Casa 1 com o objetivo de explicitar as múltiplas experiências vividas por pessoas LGBTQIAP+ na casa da família e na rua. Também compõem os dados contidos aqui as 20 entrevistas que realizei com os(as) jovens que foram, em algum momento, moradores(as) da *república*.

O "nós" evocado por Bethania, então, refere-se a essas muitas histórias vividas por pessoas LGBTQIAP+, coletivizando as experiências violentas da casa da família e da rua. Ela, uma mulher trans negra, vivia, até naquele momento da nossa conversa, há 8 anos na rua. Ela havia sido expulsa da casa dos pais após se *assumir* uma mulher trans. '*Me assumir foi muito difícil. Apanhei do meu pai e fui jogada na rua. E na rua você sabe é viver com o medo constante de morrer. Lembrar do que vive em casa é sempre difícil. Mas eu tô seguindo a vida, na luta diária para sobreviver*' (caderno de campo, novembro de 2018). Bethania tinha 19 anos quando foi expulsa do seu ambiente familiar, localizado numa região periférica da cidade de São Paulo. Desde então ela passou a viver nas ruas do centro da cidade.

Ao rememorar um passado violento, Bethania recria as experiências vividas no ambiente familiar, ao mesmo tempo que evidencia o presente através dos perigos e medos contidos em viver na rua. Esses lugares – rua e a casa – e essas temporalidades – presente e passado – ganham sentidos e imagens específicas no *seguir a vida* de uma mulher trans e preta. As memórias dela fazem ver momentos de extrema violação experimentados num passado vivido no ambiente doméstico e na rua. Assim, a recriação envolve o trabalho da memória em que aquilo que foi vivido é reelaborado por meio de múltiplas imagens. Quando Bethania aciona essas memórias passadas, nos é explicitado como sua existência, enquanto mulher trans, é negada e violentada na casa de sua família, ao mesmo tempo que é passível de uma série de perigos ao seguir vivendo na rua.

Além disso, ao evocar o *seguir a vida*, ela não somente recria lugares vividos no passado e no presente, mas também aciona a feitura de outras formas de habitar o futuro. Naquele dia, Bethania procurava roupas sociais para ir a uma entrevista de emprego que ela havia conseguido com a ajuda da Feira de Empregabilidade Trans e Travesti organizada pela Casa 1.[9] '*Essa pode ser a minha chance de mudar de vida e sair da rua. Com a ajuda da Casa 1, eu posso seguir a minha vida de outro jeito*', disse-me ela. A presença da Casa 1 permite que Bethania habite de

9 Com mais de 12 empresas apoiando essa ação da Casa 1, a feira tinha como objetivo oferecer vagas de emprego para pessoas trans e travestis.

outras maneiras um futuro que é aberto, ao mesmo tempo que se tem a certeza de uma morte iminente para uma mulher trans e preta morando na rua.

A mobilização desse *seguir a vida* foi feita em muitas narrativas de pessoas LGBTQIAP+ que frequentavam diariamente a Casa 1 durante o tempo que realizei minha pesquisa de mestrado (Ramos, 2021). Essa mobilização produziu uma série de imagens mnemônicas das experiências violentas vividas na casa e na rua. A partir das memórias recriadas nas narrativas das pessoas LGBTQIAP+, meu argumento, neste artigo, é que a família se torna um dispositivo de manifestação e manutenção das violências de gênero e sexualidade. Isso se dá em dois momentos distintos e superpostos: em primeiro lugar, a família produz um ambiente doméstico que suprime e violenta os desejos e as identidades dos(as) seus(suas) filhos(as) que não vivem dentro das normatizações cis-heterossexuais; em segundo lugar, a família expõe esses(as) seus(suas) filhos(as) a uma série de violências e perigos destinados àqueles(as) que passam a viver na rua.

Assim, tomando as memórias como lugares de criação, este artigo é um exercício descritivo que busca mostrar como histórias narradas interligam lugares e temporalidades distintas após ocorrência de um "evento crítico" (Das, 1995).[10] Embora aqui minha análise esteja mais detida em descrever a constituição da rua e da casa por meio das imagens do passado, a presença da Casa 1, como explicitado na história de Bethania, possibilita outras formas de habitar o presente e uma série de projeções e elaborações de outros futuros possíveis. No *seguir a vida* enunciado por ela, o passado violento não é apagado. Ao contrário, ele é convocado num presente vivido e num futuro projetado com o suporte da Casa 1. Assim, como pude perceber em muitas outras narrativas das pessoas LGBTQIAP+ *acolhidas* pela Casa 1, presente e futuro aparecem implicados nas narrativas do passado. O trabalho da memória decorre, como sugere Bergson (1999), do entrecruzamento

10 Os eventos críticos, como sugere Das (1995), são os momentos em que a vida cotidiana é interrompida e os mundos íntimos e locais são destruídos. Nesses lugares devastados, novos modos de agir e existir são forjados e, como consequência, as pessoas elaboram outras formas de se relacionar entre si e com o mundo. Nesses modos de habitar aquilo que é destruído, o passado envolve o presente não necessariamente como uma memória traumática, mas como um "conhecimento venenoso" criado e compartilhado coletivamente. De fato, por definição, o evento crítico atinge uma coletividade, por mais que indivíduos experimentem seus efeitos individualmente. No entanto, tomo essa ideia de evento crítico para explicitar o trabalho criativo da memória que produz uma coletivização das experiências individuais de pessoas LGBTQIAP+ que são expulsas da casa de suas famílias.

de temporalidades em movimentos de expansão e contração.[11] Essa ativação da memória, como explicado por Deleuze (2008, p. 39) ao analisar a noção de memória em Bergson, "compreenderia um movimento pelo qual o 'presente' que dura se divide a cada 'instante' em duas direções, uma orientada e dilatada em direção ao passado, a outra contraída, contraindo-se em direção ao futuro".

É nesse trabalho da memória que veremos como as narrativas recriam experiências que são, ao mesmo tempo, íntimas e compartilhadas, transformando os momentos de violência e de perigo da casa e a da rua em imagens comuns para as pessoas LGBTQIAP+ *acolhidas*. De acordo com Mary Carruthers (2011, p. 40), em suas reflexões sobre a arte inventiva da memória monástica, no trabalho da memória, os lugares comuns são fundamentais para a fabricação de imagens emocional e intencionalmente "coloridas".[12] Baseada na relação de incitação entre o Muro do Memorial do Vietnã e seus visitantes, a autora mostra que a confecção de um lugar comum para essas pessoas decorre daquilo que o trabalho da memória permite recriar a partir das materialidades desse muro. É o muro que permite aos visitantes recontarem suas histórias, na medida em que ele "funciona retoricamente como um repositório da memória pública" (Carruthers, 2011, p. 71). O que não quer dizer, e é isso que me interessa no argumento da autora, que o muro seja "ele próprio um contador de histórias" (Carruthers, 2011, p. 71). Na verdade, "ele convida todos os que o veem a contar histórias – até mesmo requer que o façam" (Carruthers, 2011, p. 71). Assim, não há uma essencialidade nesse lugar, o que o torna um lugar comum é justamente a atividade, sempre criativa, de rememoração.

Voltemos ao '*nós*' evocado por Bethania ao falar sobre as experiências de sofrimento e violência na rua e no ambiente familiar experimentados por

11 De acordo com Bergson (1999, p. 195), os deslocamentos de expansão e contração da memória em direção ao passado e ao futuro ocorrem por meio de dois tipos de associação: "Há nesse mecanismo uma associação por semelhança, já que a percepção presente age em virtude de sua similitude com as percepções passadas, e há também uma associação por contiguidade, já que os movimentos consecutivos a essas percepções antigas se reproduzem, e podem inclusive arrastar consigo um número indefinido de ações coordenadas à primeira. Percebemos, portanto, aqui, na sua origem mesma e quase confundidas – não pensadas, certamente, mas desempenhadas e vividas –, a associação por semelhança e a associação por contiguidade."

12 Para além das emoções – ou *affectus*, as intenções ou atitudes (*intentio*) envolvidas no ato de recordar são sublinhadas por Carruthers para compreendermos o processo criativo ou inventivo da memória. De acordo com a autora, a *intentio* "é uma parte de toda imagem de memória, [...] ela é a coloração ou atitude que temos diante de uma experiência, com base na qual determinamos onde 'pendurá-la' nas cadeias interligadas de nossos lugares" (Carruthers, 2011, p. 43).

LGBTQIAP+. Esse *nós* deriva de um trabalho da memória compartilhado por aqueles e aquelas que passam a viver na Casa 1 após o processo de expulsão do ambiente familiar. Suas memórias pessoais se multiplicam e se acoplam em imagens compartilhadas que conformam as experiências da casa e da rua em lugares comuns para as *pessoas acolhidas*. Desse modo, se o muro convida as pessoas a reconstituírem emocionalmente lugares comuns, ao passarem a viver na Casa 1, as pessoas LGBTQIAP+ recriam experiências íntimas e partilham lugares violentos comuns. O lugar comum, no sentido do trabalho de Carruthers, é constituído em um *espaço de acolhimento* e de *apoio* para aqueles e aquelas que compartilham histórias de violação de suas existências.

Assim, é nas relações entre pessoas e lugares que perceberemos a constituição desse sentido comunal das experiências de pessoas LGBTQIAP+. No trabalho da memória, o cotidiano vivido anteriormente pelas pessoas é recriado, tornando visíveis as relações estabelecidas no ambiente familiar e na rua. Produzir uma descrição atenta às reelaborações dessas relações permitirá vermos a família como um lugar da violência e da supressão das subjetividades LGBTQIAP+. Dessa forma, a rememoração faz ver uma série de relações que produzem um deslocamento em certas imagens antropológicas articuladas na vinculação entre família e casa. Como sugere Marilyn Strathern (2006), uma descrição etnográfica atenta às "relações" elucida as formas criativas elaboradas pelas pessoas na constituição de sua vida social. A partir dessa descrição, aquilo que se torna visível por meio das relações sociais estabelecidas permite "tensionar as suposições antropológicas" (Strathern, 2006, p. 35), criando novas gramáticas e imagéticas a respeito de problemas sociais e antropológicos específicos. No meu contexto de pesquisa, entendo que as narrativas de pessoas LGBTQIAP+ produzem outras imagéticas para certas discussões antropológicas sobre a "casa", que a descreve, como bem definem Marques e Leal (2018, p. 34), como um lugar e um agente que "abriga, acolhe, atrai, amansa, gera, cria".[13]

13 Há também outras literaturas que demonstram como a casa pode ser vivida por meio de experiências da violência, como mostram os trabalhos sobre narrativas de mulheres violentadas no ambiente doméstico por seus companheiros (Andrade, 2018; Crenshaw, 1994; Gregori, 1993; Williams, 1998). Além disso, experiências violentas também são discutidas no trabalho de Veiga de Castro e Carvalho e Silva (2022), a partir das obras de Clarice Lispector e Carolina M. de Jesus, sobre as relações de invisibilidade e não identificação estabelecidas entre a emprega doméstica, enquanto moradora do quarto do despejo, e seus patrões e a sala de visitas.

Memórias do *insuportável*

Narrar momentos saturados de dores profundas e contínuas me parecia sempre outra forma de reviver aquelas experiências doloridas. Muitas vezes a voz embargava, o silêncio tomava conta e o ato de narrar era encerrado. Rememorar a casa da família era quase sempre revisitar e reconstruir o *insuportável*, o *irrespirável*. *'Viver na casa dos meus pais se tornou insuportável depois que me assumi. Antes já era difícil conviver com eles, mas depois que me assumi piorou tudo.'* Foi assim que Sandro começou a contar como era viver com seus pais. Sandro morava na zona norte de São Paulo, numa casa pequena, com seus pais e dois irmãos mais novos. A vida da sua família, como ele disse, *'era muito difícil'* porque *'faltava até mesmo comida, muitas vezes'*. Assumir-se como gay fez com que a relação com seu pai se tornasse insustentável.

> Meu pai nunca foi uma pessoa carinhosa comigo. Quando eu era pequeno não gostava de fazer coisas de menino... brincar com bola, de carrinho, essas coisas. E isso irritava meu pai. Fui crescendo e aí foi piorando. Quando ele bebia ficava agressivo. Me xingava, falava para eu "virar homem"... já até chegou me bater (caderno de campo, outubro de 2018).

As violências e agressões diárias sofridas por Sandro fez com que ele morasse por um tempo na rua. *'Quando eu tinha 16 anos, acabei indo morar na rua depois de uma briga com meu pai'*, disse. Ele ficou por pouco tempo na rua e foi para casa de outros parentes. Depois de um tempo, acabou voltando para a casa dos pais. *'Mas as coisas continuaram iguais. Os xingamentos, as brigas e as agressões'*, contou-me.

Sandro tinha 19 anos quando foi morar na Casa 1. *'Eu estava cansado de viver naquela casa. Vir para cá se tornou uma oportunidade de sair daquele inferno'*, disse ele. Desde que chegou, nunca mais teve contato próximo com a família. Ele havia falado poucas vezes via WhatsApp com sua mãe. A relação com a mãe, embora não fosse tão violenta e *insuportável* quanto a com seu pai, tampouco era boa. *'Minha mãe também não aceitava eu ser gay e acabávamos brigando. Ela é evangélica, então você sabe. Ela nunca me agrediu, nem nada, mas também não era fácil conviver com ela.'* Mesmo não aceitando o fato de Sandro ser gay, sua mãe nunca quis expulsá-lo de casa. O filho foi expulso de casa por seu pai, que não aceitava a sua sexualidade.

Assim como Sandro, a figura de um pai violento também foi narrada por Juliano. Numa certa tarde, ele veio até a biblioteca, logo após passar a manhã entregando currículos, e ali ficamos conversando quase a tarde inteira. Ele contava sobre seus planos e num determinado momento da conversa disse sentir falta do tempo que morava com sua avó. Ele morou com a avó durante a infância e com 13 anos foi morar com seu pai, porque a convivência com a avó *estava ruim*. Com o passar do tempo, começou a *ter problemas* com o pai pelo fato deste ser *usuário de drogas*. *'Ele chegava em casa, quebrava tudo, não sobrava nada'*, disse.

Juliano e o irmão foram morar na rua durante um tempo e depois voltaram a morar com o pai. Em uma briga com o pai, o irmão voltou-se contra Juliano e eles nunca mais se falaram desde então. Sua relação com o pai e com o irmão piorou quando ele *assumiu* sua homossexualidade. *'Quando nós íamos num mesmo lugar, eles faziam eu ir primeiro e os dois iam depois para não aparecer comigo'*, contou. Durante esse tempo, disse que suportou inúmeras formas de violência física e verbal. Após passar anos sofrendo nessa relação com seus familiares, Juliano veio para São Paulo. *'Eu enterrei tudo aquilo e falei 'tchau Londrina' e vim embora para cá. Eu meti a cara e vim, só com minhas roupas e meus documentos.'*

As figuras masculinas, o padrasto ou o pai, são sempre narradas como a expressão da violência.[14] A casa tornava-se um ambiente *insuportável* devido, substancialmente, às relações cotidianas estabelecidas com o pai ou o padrasto. A violência se expressa, portanto, não somente nas relações com parentes consanguíneos, mas também em parentes por afinidade. Mariana saiu de casa após passar a infância inteira sendo agredida pelo padrasto. *'Ele me espancava desde sempre e as coisas pioraram depois que eu assumi ser trans'*, disse ela. Depois de expulsa, Mariana morou um tempo num albergue e, após ter sido *ameaçada de morte* por uma travesti, também moradora do albergue, veio morar na Casa 1. *'Aqui acontecem brigas às vezes, mas eu nunca morei num lugar tão bom. Aqui eu posso ser quem eu quero, esse lugar mudou minha vida.'* Amália, que ouvia minha conversa com Mariana, disse que sua *vida tinha sido parecida com a dela*. Ela é também uma mulher trans que foi expulsa de casa por seu padrasto. *'A gente brigava todos os dias. Ele já até chegou a me bater. Eu passei a ficar o dia todo trancada*

14 Wittig (1992) mostra como na construção do regime político da heterossexualidade compulsória, as figuras masculinas são compreendidas como expressões naturais e inevitáveis da violência e do controle.

no quarto. Não saia nem para rua. Aí teve um dia que cansei e fui embora de casa.' Antes de vir para Casa 1, Amália disse que o padrasto já havia tentado expulsá-la diversas vezes, e fora impedido por sua mãe.

Quando não apareciam como imagens encarnadas da violência doméstica, as narrativas dos e das jovens LGBTQIAP+ mostraram os pais como figuras da ausência. Tanto na vida de Amália como na de Mariana, a relação com o pai não existe. Amália nunca conheceu seu pai porque ele abandonou sua mãe quando ela ainda era pequena. Mariana não conheceu o pai porque sua mãe fugiu dele quando ela ainda era um bebê: *'Meu pai batia na minha mãe, aí ela veio da Bahia fugida'*, contou-me.

Com efeito, há, nas recriações do ambiente doméstico e familiar, um acoplamento de ausência e violência nas figuras masculinas. As narrativas íntimas revelam a constituição de uma imagem comum daquilo que é experimentado no seio das relações familiares. A casa, como um lugar quase sempre impossível de suportar, é recriada na presentificação de memórias de um passado. Esse comum, seguindo as reflexões de Carruthers, se forma em fragmentos de memórias daqueles e daquelas que passam a viver na Casa 1 a partir do processo de expulsão. Recriar, nesse sentido, é um exercício de fazer ver o que se viveu no ambiente doméstico através das imagens do *insuportável* e do *irrespirável*. Voltando às sugestões da autora, o Muro do Memorial do Vietnã e suas materialidades permitem que as pessoas recriem imagens mnemônicas comuns, coletivizando experiências individuais. Da mesma maneira, compreendo, que interações cotidianas nos espaços da Casa 1 permitem que as pessoas LGBTQIAP+ lembrem e, assim, reconheçam experiências comuns entre elas, produzindo um "nós" que coletiviza as experiências do *insuportável* e do *irrespirável*.[15] O comum se faz no compartilhamento das relações produzidas pela dor, pela negação, pelo não reconhecimento e pela supressão que se repetem constantemente na vida dessas pessoas.[16]

15 É importante pontuar também que esse comum é produzido na constituição deste texto, uma vez que nem todas as pessoas que habitam a Casa 1 se relacionam diretamente uma com a outra. Dessa forma, no entrecruzamento de histórias pessoais, o efeito deste texto é explicitar a recriação de experiências comuns dentro do ambiente doméstico.

16 Em sua análise sobre um grupo espanhol de ativismo político, Berenice Bento (2006, p. 223) mostrou como os(as) membros(as) do Grupo de Identidade de Gênero e Transsexualidade (GIGT), a despeito de suas diferenças políticas, criavam "laços de cumplicidade e de solidariedade" a partir →

Viver na Casa 1 convida as pessoas LGBTQIAP+ a reconstruírem um passado doloroso cujas imagens do cotidiano familiar se expressam por meio de múltiplas experiências violentas de expulsão. A família e seu ambiente doméstico são, nesse sentido, um dispositivo gerador das violências a corpos e identidades dissidentes da norma heteronormativa. De acordo com Foucault (2015, p. 121), "a partir do século XIX, a família passa a assediar em si mesma os mínimos traços da sexualidade, arrancando a si própria as confissões mais difíceis, abrindo-se amplamente a um exame infinito". As sexualidades "anormais" sofrem sanções e passam pelo escrutínio e interferências dos "especialistas" (médicos, pedagogos, psiquiatra, padres e pastores). No escrutínio dos corpos, gestos e comportamentos desses(as) jovens LGBTQIAP+ *acolhidos(as)*, seus familiares encontram uma razão para violá-los(as) e expulsá-los(as) do ambiente doméstico.

Apesar de minha etnografia não estar centrada nos pontos de vista dessas figuras masculinas, as memórias do *insuportável* nos mostram os efeitos das masculinidades e da heterossexualidade compulsória:[17] nas violências constitutivas do espaço da casa, as existências dos e das LGBTQIAP+ são negadas, vigiadas, confrontadas e expulsas. Nos lugares domésticos, homens trans são questionados por algum tipo de falta do que é ser masculino. Mulheres trans e travestis são agredidas por negar a masculinidade e a virilidade, e por performar múltiplas formas de feminilidade. Mulheres lésbicas sofrem os "estupros corretivos", como uma forma de fazê-las, violentamente, experienciarem o desejo normalizado. Assim, é nesse entrecruzamento entre a masculinidade e a heterossexualidade compulsória com a casa que podemos ver a feitura desse *lugar impossível de viver* outras experiências de gênero e sexualidade.

→ de "suas histórias dos sofrimentos, dos preconceitos e das intolerâncias compartilhadas". Forma-se, mediante o partilhamento dessas histórias, uma "comunidade de emoções" aglutinada em torno de dores comuns.

17 No ato de recordar a vida vivida na casa da família, as imagens e relações com as figuras masculinas mostradas pelos LGBTQIAP+ reverberam nas análises sobre a masculinidade hegemônica (Connell, 2005) e nas múltiplas outras formas de masculinidade (Vale de Almeida, 1996; Venturoza, 2016; Welzer-Lang, 2001). Welzer-Lang (2001, p. 461) argumenta que a "dominação masculina" é mantida e regulada por meio de violências variadas, "as quais tendem a preservar os poderes que se atribuem coletivamente e individualmente os homens à custa das mulheres". Como efeito disso, na socialização masculina, o feminino se torna o polo de rejeição central, fazendo com que "aqueles homens que não podem provar sua virilidade passem a ser considerados como mulheres, como dominados" (Welzer-Lang, 2001, p. 465). É dessa maneira que não apenas a violência contra mulher ocorre, mas também é produzida a homofobia, a transfobia, a lesbofobia e a bifobia.

Nas composições das memórias do *insuportável*, a figura da mãe expressa outros tipos de relações, sentimentos e afetos. Em alguns casos, elas são lembradas por meio dos cuidados despendidos diariamente, pela cumplicidade estabelecida no momento de *assumir* sua identidade de gênero, pela *luta* em trabalhar para auxiliar no sustento da casa. As mães de Mariana e Amália continuaram com os padrastos por dependerem financeiramente deles e por terem outros filhos menores de idade. As duas disseram que, apesar de sentir um *pouco de mágoa* das mães, fariam *qualquer coisa pra ajudar elas*. A dependência financeira e a necessidade de criar outros filhos fazia com que as mães continuassem com seus maridos e, consequentemente, os(as) jovens LGBTQIAP+ acabavam saindo de casa. Aqui, mais uma vez, as figuras masculinas aparecem produzindo o rompimento com o espaço familiar. Valério, em uma conversa com Miro na biblioteca, disse que '*não conseguia mais de sentir feliz*' desde o dia que saiu de casa. Eu, que estava arrumando os livros na prateleira, perguntei por que ele estava com aquele sentimento. '*Hoje é aniversário da minha mãe. A gente era muito ligado e eu não a vejo desde que vim para cá* [para a Casa 1]. *Eu estou muito triste com isso, de não poder dar um abraço na minha mãe*', respondeu ele. Valério, que havia sido expulso por seu pai, foi por ele proibido de visitar sua mãe e seus irmãos. O avô de Karen também a proibiu de ir visitar sua avó. '*Desde quando eu passei a me reconhecer como uma mulher trans, meu avô me proibiu de ir à casa deles. Mas eu queria muito ver minha avó. A minha avó tem uma ligação muito forte comigo, sempre teve, e ela sente muita falta de mim e eu, dela*', disse Karen.

As relações afetuosas com as mães descortinam outras experiências familiares que não são restritas às violências. De fato, as narrativas das pessoas LGBTQIAP+ em contexto de *acolhimento* mostram que não é só o *insuportável* que caracteriza as relações na casa da família. Amor, respeito, cuidado e saudade são afetos que expressam a convivência cotidiana com outros parentes, consanguíneos ou afins. Nesse sentido, minha intenção não é afirmar que a casa e a família são, natural e inequivocamente, lugares violentos para pessoas LGBTQIAP+, uma vez que os afetos e relações contidos no ambiente doméstico são múltiplos e mutáveis. O trabalho de Gorman-Murray nos mostra como casas se tornam "espaços queer". Segundo o autor, as casas das famílias que aceitam os filhos e as filhas LGBTQIA+ "proporcionam fissuras em estruturas abrangentes de heterossexismo que permitem a geração da diferença, em vez da regulação" (Gorman-Murray, 2008, p. 34, tradução minha). Dessa maneira, a

casa, como um espaço queer, torna-se "um lugar de resistência ao heterossexismo e de apoio ao desenvolvimento contínuo de identidades" (Gorman-Murray, 2008, p. 31, tradução minha). Ademais, há uma vasta literatura sobre parentalidades, filiações e vinculações dissidentes que explicitam outras composições familiares e domésticas para pessoas LGBTQIAP+.[18] Kath Weston (1992) desafia a noção de permanência dos laços consanguíneos ao analisar casos de homossexuais expulsos de suas casas, evidenciando como os vínculos com "famílias escolhidas" frequentemente se mostram mais seguros e duradouros. Essa perspectiva é reforçada por James Green (2019, p. 45), que identifica nas relações de amizade entre homossexuais que migraram para metrópoles conexões frequentemente mais significativas que aquelas das famílias de origem.

No entanto, embora essas figuras femininas produzam outras relações e afetos na casa, as violências que permeiam esse espaço não são cometidas apenas pelas figuras masculinas. As figuras femininas que compõem o ambiente doméstico também produzem o *insuportável*. As mesmas exigências feitas pelos ideais da masculinidade também são proferidas pelas figuras femininas com que as pessoas LGBTQIAP+ se relacionam cotidianamente. Identidades e sexualidades também são negadas, vigiadas e violentadas pelas mães, avós, tias e irmãs. Gisele me lembrou que *'as mães de muitas pessoas daqui também expulsaram, xingaram e bateram'*. A mãe de Gisele mesmo não havia aceitado ela ter começado o processo de transição de gênero:

> Quando contei pra minha mãe que era uma mulher trans e estava tomando hormônio, ela não aceitou e partiu pra cima de mim. Me bateu e me expulsou de casa (caderno de campo, março de 2019).

Assim, o trabalho da memória realizado nas narrativas das pessoas LGBTQIAP+ remonta a constituição de experiências partilhadas no espaço doméstico, onde a família é um indutor do *intolerável* para certas vidas. As agressões, os insultos, os silêncios que permeiam a vida dos(as) jovens LGBTQIAP+ tornam a casa,

18 Outras bibliografias importantes para visualizar essas parentalidades dissidentes são: as filiações produzidas em processos de adoção (Fonseca, 2006, 2008; Tarnovski, 2002; Uziel, 2007), as parentalidades de pessoas transgênero (Cardozo, 2007; Souza, 2013; Zambrano, 2006, 2008) e a conjugalidade de lésbicas e gays (Goldani, 1993; Grossi, 2003; Heilborn, 1992; Mello, 2005; Rios, 2007).

como disse Erica, um *lugar impossível de respirar*. Erica é uma mulher lésbica cis e disse que os e as moradores(as) da *república* compartilham esse mesmo *sentimento* e *experiência* da casa da família.

> Ouvindo as histórias das meninas lésbicas como eu ou mesmo das outras pessoas LGBTs compartilhamos histórias muito parecidas de violência. As histórias de abusos ou tentativas é muito comum entre nós lésbicas. A gente se reconhece uma na história da outra (caderno de campo, fevereiro de 2019).

A imagética da "casa", concebida em suas formas de *acolhimento*, pertencimento e constituição de subjetividade positiva, sofre uma inversão e um deslocamento nas narrativas do *irrespirável*. Nessas narrativas, casa e família agenciam inúmeras formas de violência com a intenção de suprimir e negar as existências de seus filhos e filhas. As casas não são locais de vinculações afetivas e de produção de modos de ser, como mostram as etnografias de Alves (2018) e Santos (2018) em comunidades quilombolas. A família, para as pessoas LGBTQIAP+ expulsas, é uma força de encerramento dos afetos, de controle dos desejos e de subordinação dos modos de ser. Nesse sentido, não é possível pensar que como um espaço "de intimidade, do reencontro consigo mesmo, com quem se partilha o próprio ser e o modo de ser, a casa [seja] abrigo e resistência às forças desagregados do mundo" (Marques; Leal, 2018, p. 43). De novo, minha intenção aqui não é produzir um sentido único de casa e família para as pessoas LGBTQIAP+. Na verdade, meu objetivo foi mostrar que as diferentes experiências de violação nas relações familiares formam uma imagem compartilhada do *insuportável*, conduzindo a uma compreensão de como as pessoas LGBTQIAP+ *acolhidas* conceituam temporalidades e lugares distintos. É preciso não perder de vista que se trata de pessoas em situação de extrema vulnerabilidade emocional e econômica, resultante de experiências traumáticas e violentas vivenciadas no contexto familiar de origem. Nesse sentido, ao colocar esse sentido de casa e família ao lado desses outros sentidos antropológicos, busco trazer outra perspectiva para a discussão.

Assim, na recriação dessas histórias compartilhadas percebemos como o tempo da casa é acionado por meio de emoções e sentimentos que explicitam que a vida vivida dos(as) jovens LGBTQIAP+ se desenrola em meio ao terror, ao medo e às agressões produzidas nas relações familiares. Como argumenta Le Breton (2019, p. 146), a emoção "é a definição sensível do acontecimento

tal como o vive o indivíduo, a tradução existencial imediata e íntima de um valor confrontado com o mundo". No trabalho do tempo e da memória sobre a emoção,[19] ainda segundo o autor (Le Breton, 2019, p. 147), os modos como os acontecimentos são percebidos ganham outros significados. Desse modo, as rememorações feitas pelas pessoas LGBTQIAP+ mostram que família constituí o lugar do *insuportável* e, como consequência, submete seus filhos e filhas a viverem os perigos de viver na rua.

Memórias da *rua*

A expulsão do ambiente doméstico, como evidenciado nas várias narrativas das pessoas LGBTQIAP+, conduz à vida de *riscos* das ruas, sendo eles imaginados ou conhecidos pela própria experiência, ou pela experiência de outros(as). A família, nesse sentido, expõe seus filhos e filhas a potenciais formas de violência e sofrimento. Quando Maria começou seu processo de transição, ela sabia que teria que sair de casa porque seus pais '*não* [a] *aceitariam daquela forma*'. Ela, que morava numa pequena cidade do interior da Bahia, disse que só conhecia a história de uma travesti que havia nascido nessa cidade.

> Como a cidade era muito pequena e não tinha muitos LGBTs assumidos, todo mundo conhecia a história dela. Ela veio para São Paulo e trabalhava como prostituta. Aí, depois de anos, ela acabou sendo morta (caderno de campo, janeiro de 2019).

Mesmo sabendo do perigo de viver nas ruas de São Paulo, Maria saiu da Bahia somente com o dinheiro da passagem e sem saber para onde iria. Antes de vir morar na Casa 1, ela havia morado um tempo na casa dos seus tios na zona leste da cidade de São Paulo. Assim, além do conhecimento pregresso da morte dessa travesti, Maria já conhecia uma parte da cidade e tinha uma certa noção do que era viver nela. Foi enquanto morava com seus tios que começou a tomar

19 De acordo com Le Breton (2019, p. 140), "o sentimento instala a emoção no tempo, diluindo-a numa sucessão de momentos conexos: ele implica uma variação de intensidade que resta, entretanto, numa linha de significado".

hormônios. O processo de hormonização era feito por conta própria, *'das pesquisas que fiz na internet'*, disse-me ela.

Devido a alguns *problemas* com seu tio e sua tia, Maria teve que voltar para casa de seus pais na Bahia. Mas, mesmo sabendo que teria que retornar à Bahia, ela tinha certeza que voltaria para São Paulo o *mais rápido possível* em virtude de seu processo de transição. Uma semana antes de regressar à Bahia, vendeu seu celular e algumas peças de roupa para reunir a quantidade de dinheiro suficiente com a intenção de comprar uma passagem de volta para São Paulo. *'Os hormônios já estavam começando a fazer efeito. O cabelo, a voz demora mais, mas as mamas já estavam crescendo e eu sabia que assim que eles percebessem minha vida seria um inferno. A convivência, que já não estava dando certo, iria piorar'*, disse Maria. E foi o que de fato aconteceu. Assim que perceberam as mudanças corporais dela, seus pais e seu irmão começaram a insultá-la e agredi-la. Maria pegou o dinheiro que havia guardado, comprou a passagem e veio para São Paulo. Sem nenhum dinheiro, sem roupa, *apenas com a coragem*, conforme ela me disse. Mesmo que o processo de expulsão não tenha sido diretamente feito por seus familiares, a constituição de um ambiente agressivo fez com que Maria saísse de sua casa.

Sua vinda à Casa 1 não decorreu de uma conversa prévia com os(as) organizadores(as). Ela conhecia a Casa 1 porque um vereador da cidade de Sertãozinho, no interior do estado de São Paulo, que ela conheceu via rede social, ao saber de sua vinda para São Paulo, disse que entraria em contato com os organizadores. Como essa conversa ocorreu um dia antes de sua vinda e, diante do fato dela não ter mais celular, ela chegou em São Paulo sem saber para onde iria e como seria possível encontrar a Casa 1.

> Eu nem sabia como a Casa 1 funcionava, se era um tipo de albergue. Eu cheguei na rodoviária e alguém me ajudou acessar a internet para ver onde era o endereço. Mesmo com muito medo de ter que ficar na rua, eu não tinha outra alternativa. Tinha que vir para São Paulo. Não tinha passado pela minha cabeça procurar um local antes, eu só queria vir porque eu não podia continuar mais lá (caderno de campo, janeiro de 2019).

Deslocar-se para uma cidade sem saber para onde ir, onde dormir, onde comer, nos mostra, de modo aterrorizante, como a casa da família se constitui como um lugar da negação inequívoca das existências dissidentes. Essa negação

impele as pessoas a movimentar-se em direção a lugares cujos perigos são sistematicamente experimentados. De fato, como mostra uma série de etnografias, a rua não é apenas um espaço de violência, precisamente porque, como aponta Simone Frangella (2004, p. 49), há muitos "modos de estar na rua" que "se particularizam de acordo com os usos possíveis dentro de cada contexto urbano". A cidade, nesse sentido, é vivida nas múltiplas e heterogêneas formas de ocupação dos seus espaços. De acordo com Silvana Nascimento (2016, p. 5), "a cidade se realiza no e pelo corpo por meio de movimentos e gestos que produzem ações no espaço urbano". Nessas muitas ocupações do contexto urbano, podemos ver como a cidade é o lugar do desejo e do trabalho para travestis (Kulick, 2008; Nascimento, 2014) ou territórios de fluxos de afetos e prazer para michês, travestis e prostitutas (Perlongher, 1987). No entanto, como aponta Nascimento (2014, 2018) em sua pesquisa com travestis que trabalham na prostituição, esses corpos dissidentes desejantes e desejáveis vivem em territórios conjugados por violências cotidianas.

No caso de Maria, mesmo ela conhecendo os riscos de viver na rua, isso não a impediu de sair de um lugar onde a continuidade da vida já não era mais possível. A família, com efeito, se tornou um produtor do risco justamente por forçar seus filhos e filhas LGBTQIAP+ aos perigos de viver em espaços tão violentos quanto suas casas. A falta segurança de se viver no ambiente familiar é trocada pela moradia na Casa 1. Como disse-me Maria, para *sua sorte*, a presença da Casa 1 naquele momento foi fundamental para *fugir dos perigos da rua*. *'Chegar ali me deu a segurança de que eu teria um lugar para dormir, comer, procurar um emprego... seguir a minha vida'*. É claro que, como pude perceber, esse *seguir a vida* a partir do *apoio* da Casa 1 não é uma forma estável, definitiva e garantida de um futuro resolvido. Na verdade, a presença da Casa 1 na vida das pessoas expulsas significa o começo de outras possibilidades, tanto para existir no presente como para elaborar outros futuros possíveis.[20]

20 As muitas perspectivas de futuro emergem nas narrativas das pessoas LGBTQIAP+ *acolhidas*, manifestando-se através de seus desejos e sonhos. As trajetórias marcadas por violências no passado e a experiência presente em casas de acolhimento são permeadas por um horizonte que se abre para possibilidades continuar existindo. Embora estas temporalidades se entrelacem complexamente nas narrativas desses sujeitos, nesse artigo delimita-se à análise das rememorações do passado, não sendo possível, no escopo desta investigação, examinar as fabulações que constituem essa temporalidade futura.

A Casa 1 tornou-se, naquele momento, um *lugar seguro* para Maria em oposição aos outros lugares vividos ou conhecidos que a exporiam a potenciais violências cotidianas.[21] Esse *lugar seguro* é o que proporciona a reconstituição das imagens desses outros lugares comuns às experiências das pessoas LGBTQIAP+. Pietra foi expulsa de casa pelo irmão mais velho. Quando tinha 18 anos, sua mãe adoeceu e foi morar com irmã mais velha de Pietra. Durante o tempo que a mãe estava na casa de sua irmã, Pietra e seu irmão mais velho começaram a *brigar muito*. *'Depois disso saí de casa e fui morar com um amigo. Eu trabalhava nessa época. Só que depois de um tempo todo mundo da casa perdeu o emprego e aí eu fui morar na rua. Passei seis meses morando em albergue, até que fui morar na Casa 1.'* O *tempo na rua* foi relatado como *um momento muito difícil de sua vida*.

> É muito difícil viver num lugar que você pode ser agredida a qualquer momento. Quando eu não conseguia vaga no albergue e tinha que dormir na rua, era uma noite que eu não fechava os olhos. Parecia que ia acontecer alguma coisa ruim a qualquer momento (caderno de campo, novembro de 2018).

A ida de Pietra para a Casa 1 foi encarada por ela como um momento que *salvou sua vida*. *'Eu aprendi, com a ajuda das outras meninas, durante esse tempo na rua a me proteger. Mas, mesmo assim, o medo de ser morta era diário'*, disse-me Pietra. As violências encarnadas na constituição cotidiana da rua produzem um sentimento compartilhado entre aqueles(as) que viveram nesse lugar: morar na Casa 1 assegurou a continuidade de suas vidas. Tal continuidade é o que permitiu a eles(as) elaborarem outras perspectivas de *seguir a vida*. Nessa diferenciação entre *espaço seguro* versus rua e casa da família, a Casa 1 não é compreendida pelas *pessoas acolhidas* que conheci como seu espaço familiar ou de casa. Mostrei no capítulo 2 da minha dissertação (Ramos, 2021) que as relações de amizade, amor e afeto construídas entre as *pessoas acolhidas* no interior da *república de acolhimento* utilizam metaforicamente termos de parentesco para qualificar essas relações. Nesse sentido, é como um *lugar seguro*, e não como uma casa,

21 Nesse artigo meu objetivo limita-se a explorar as reconstituições mnemônicas do ambiente da rua, não sendo possível trabalhar com essa construção da Casa 1 como um *espaço seguro*, cuja discussão consta com mais densidade no capítulo 2 da minha dissertação de mestrado (Ramos, 2021).

que a Casa 1 se opõe aos riscos de estar na rua. Embora para algumas *pessoas acolhidas*, sobretudo mulheres trans e travestis, a rua continuasse sendo um lugar de sustento, ela era entendida a partir dos seus perigos. Em contraposição, a *república* se transformava no lugar de proteção e segurança a esse ambiente perigoso. Há uma implicação entre o espaço de moradia e a rua, criando sentidos distintos para eles. Roberto DaMatta (1997, p. 8), em sua reflexão sobre a relação "casa versus rua", argumenta que o espaço da casa "somente se define e deixa apanhar ideologicamente com precisão quando em contraste ou em oposição a outros espaços e domínios". A rua, portanto, aparece como outro domínio para dar sentido ao espaço de moradia da Casa 1.

Ivana morava no interior de São Paulo com sua mãe e, após ser expulsa de casa, passou a viver na rua e a trabalhar com prostituição.

> Fiquei morando na rua e trabalhando como prostituta por um tempo. Depois resolvi vir para São Paulo. Continuei morando na rua e trabalhando como prostituta. Fui expulsa quando tinha 18 anos e depois de oito anos estava esgotada. Não aguentava mais morar na rua, ser ameaçada, sofrer violência. Quando fiquei sabendo da existência da Casa 1 vim conversar com o Iran. Eu cheguei aqui com 26 anos e já não poderia mais morar. Mas eu implorei e o Iran deixou eu morar. Eu estava exausta, destruída. Mas só de saber que eu teria um lugar para dormir sem correr o risco de ser atacada, já me tranquilizava (caderno de campo, julho de 2019).

Estar *cansada* e *destruída* pela vida vivida nas ruas fez com que Ivana procurasse a Casa 1. Além de produzir um ambiente impossível de se viver, a família, ao expulsar os(as) jovens LGBTQIAP+, os(as) expõe a uma sorte de violências e riscos. Os relatos das outras pessoas LGBTQIAP+ só reforçam como ir para a rua sujeita essas pessoas às mais terríveis condições de vulnerabilidade. Conversando com Lilia, uma travesti que morou por muitos anos na rua e que ocasionalmente vinha até o *paliativo* procurar roupas, ela me disse que o *acolhimento* desses(as) jovens era, para muitos(as) deles(as), a *salvação da vida deles(as)*:

> Eu vi muitas amigas minhas serem mortas. Vi travesti levando paulada na rua enquanto dormia. Vi elas apanhando simplesmente por serem elas. A rua não é um lugar fácil. É verdade que quando somos expulsas ela se torna o único lugar

> para onde ir. Mas eu não desejo para ninguém passar as coisas que eu passei, ver as coisas que eu vi. Eu conheço o Luiz que acabou de ir morar aí em cima [na *república de acolhimento*]. Ele é muito jovem, foi para rua depois de ser expulso. Ainda bem que teve a Casa 1 para ele ir. Queria que tivesse um lugar assim quando caí na rua (caderno de campo, agosto de 2019).

Lilia não mora mais na rua. Vive num apartamento com uma amiga e trabalha numa loja de roupas. As memórias da *rua* acionadas por ela nos mostram exatamente os perigos e os riscos envolvidos em viver nela. Apanhar por ser quem se é, como relatado por Lilia, só mostra que as mesmas normatizações e naturalizações que informam as moralidades internas ao convívio familiar se replicam no cotidiano da rua. Há um ódio que torna um corpo travesti na rua vulnerável a levar uma paulada. Esse ódio está implicado nas mesmas lógicas e afetos que fazem as crianças LGBTQIAP+ sofrerem todo a sorte de violências em suas casas. Numa reflexão sobre a monstruosidade do corpo trans, Susan Stryker (2021) explora a constituição desse ódio ao aproximar o corpo trans ao corpo do Frankenstein de Mary Shelley. O ódio ao corpo de pessoas trans deriva dos desafios e desestabilizações que esse corpo produz nas normalizações e naturalizações de gênero.[22] Segundo a autora, sua condição de monstruosidade permite que ela "guerrei[e] com a natureza" (Stryker, 2021, p. 46). No entanto, é devido à sua condição de monstruosidade que se deseja o extermínio do corpo trans. Dessa maneira, percebemos como a heterossexualidade direciona um afeto odioso para vidas que não estão conformadas às suas lógicas e linguagens de gênero.

Por um lado, as violências cotidianas na rua operam os mesmos efeitos da expulsão familiar, uma vez que reforçam a abjeção e os perigos a esses corpos dissidentes. Por outro lado, os efeitos das violências da rua e a da casa da família são distinguíveis nas narrativas das pessoas LGBTQIAP+. Ao caracterizar as interações cotidianas no interior da casa por meio da imagem do *insuportável* ou do *irrespirável*, as pessoas LGBTQIAP+ evidenciam formas de violências

22 Stryker aponta que a monstruosidade de Frankenstein desestabiliza as representações de uma humanidade natural, sendo preciso combatê-lo e desejar sua morte. É na condição de um monstro que um corpo trans tem sua humanidade questionada. Como diz a autora, "como o monstro, demasiadas vezes sou percebida como menos do que totalmente humana devido aos meios de minha encarnação" (Stryker, 2021, p. 44).

específicas desse lugar. O silêncio e a cautela nas formas de se expressar, por exemplo, eram os modos de viver no interior de um cotidiano repressivo. A rua, apesar dos perigos, era encarada como uma possibilidade de escape da casa da família. Nas várias histórias que ouvi era comum eles(as) dizerem que se ausentavam da casa durante o dia casa e voltavam somente à noite. Pietra mesmo contou que, para fugir das agressões do irmão, passava o dia fora de casa e só voltava para dormir. *'Era o jeito que encontrei de fugir dele. Ficava o dia todo na rua, fora de casa'*, disse ela. Havia, portanto, complexas e distintas formas de viver nesses ambientes que, diariamente, brutalizavam os sujeitos LGBTQIAP+ que viviam na Casa 1.

Assim, nos processos de rememoração, a rua, tal como a casa da família, também se torna um lugar comum agenciado pelas pessoas LGBTQIAP+ para relembrar experiências compartilhadas do risco. A coabitação no espaço da Casa 1 por essas pessoas faz com que as narrativas do *viver na rua* sejam recriadas, entrecruzando histórias individuais que produzem imagem comum do que é experienciar diariamente esse lugar. A Casa 1 transforma-se num lugar comum para as *pessoas acolhidas*, convidando-as a reelaborarem a constituição dos espaços do *insuportável*, dos perigos e do *irrespirável*. Essas reelaborações evidenciam as formas de destruição e supressão de subjetividades dissidentes causadas pela família e pela rua. Se é possível pensar a família e a casa como agenciamentos criadores, essas reconstituições mnemônicas nos mostram seus potenciais aniquiladores de existências que não se conformam às exigências cis-heterossexuais. No entanto, e isso é preciso ficar claro, não se trata de condenar a família e a rua como espaços homogêneos para as existências LGBTQIAP+. Ambos são vividos e experimentados a partir de uma multiplicidade de experiências, relações e histórias. Quando trago a ideia de lugar comum é para evidenciar o exercício criativo de reconstrução daquilo que foi vivido por pessoas que estão num contexto compartilhado de *acolhimento*. Nesse sentido, as inúmeras condições de violência e vulnerabilidade que forçam os sujeitos LGBTQIAP+ a morar ou a ter assistência de uma casa de acolhimento permitem que seus processos de rememoração sejam feitos em um contexto comum. Como efeito desses processos, uma série de imagens sobre o passado evidenciam sentidos e entendimentos compartilhado do que foi vivido no ambiente da rua e da casa da família.

Considerações finais: quem protege as crianças LGBTQIAP+ da família?

Ao longo desse artigo, a descrição etnográfica concentrou-se nas formas e sentidos que o ambiente familiar e a rua emergiam em narrativas de pessoas LGBTQIAP+ vivendo em uma casa de acolhimento. As rememorações do que se viveu nesses lugares, a partir de experiências pessoais e íntimas, desvelaram imagens compartilhadas do *insuportável* que é viver certas relações familiares, além dos perigos e riscos de estar na rua. Embora essas relações familiares sejam matizadas por vínculos afetuosos com determinados parentes, consanguíneos ou afins, a recriação do passado dolorido revela a força confiscadora e normatizante da família na vida dessas pessoas LGBTQIAP+. Como bem argumenta Villela (2020), em sua reflexão sobre diferentes formas de confiscação, o que se confisca são existências e os distintos elementos vitais destas.[23] Numa ação de confisco, arrancam-se "elementos de uma relação que compõe um modo de ser e [os substituem] por outros" (Villela, 2020, p. 283).

Certamente, não quero dizer com isso que a família seja naturalmente um lugar violador para todas as existências LGBTQIAP+. Mesmo para as pessoas expulsas dos seus ambientes familiares, as relações no ambiente doméstico se complexificam em vínculos de amor e cuidado com as figuras maternas. Mariana e Amália, por exemplo, pretendem ajudar financeiramente suas mães. Já Pietra, que havia sido expulsa de casa pelo irmão, volta a morar com a mãe após a saída dele da casa. Há, portanto, uma multiplicidade de experiências familiares na casa de origem.

No entanto, apesar desses laços afetuosos, as narrativas de pessoas expulsas fazem ver que a família e seu ambiente doméstico confisca a existências dos seus filhos e filhas LGBTQIAP+ ao negar, violentar e silenciar seus corpos e desejos. Nesse processo, arranca-se a possibilidade de existência através da violência. Como um lugar de confiscação, a casa transforma-se em um ambiente do *insuportável*, onde viver, mais do que difícil, se torna um risco iminente.

23 De acordo com o autor, "confiscar não é apenas explorar nem expropriar. É decompor e recompor uma composição, transformar composição em organização, rearticular as suas partes impedindo por diversos meios (legais, regulamentares, perceptivos, Morais, familiares, arquitetônicos, epistemológicos) que elas perseverem a composição anterior" (Villela, 2020, p. 282).

Desse modo, a família agencia certas moralidades e ordens simbólicas a favor de um regime heterossexual que busca constantemente anular e exterminar existências dissidentes. O passado recriado evidencia que a família das pessoas LGBTQIAP+ expulsas não tem nenhuma preocupação em cuidar e proteger seus filhos e filhas. Paul Preciado (2020) contesta os cidadãos e as cidadãs francesas que, contrários ao casamento homossexual, a adoção e a reprodução assistida, reivindicam o direito das crianças de terem um pai e uma mãe. Por meio de uma série de perguntas provocadoras, ele diz:

> Quem defende os direitos da criança diferente? Quem defende os direitos do menino que gosta de vestir rosa? E da menina que sonha em se casar com a melhor amiga? Quem defende os direitos da criança homossexual, da criança transsexual ou transgênero? Quem defende o direito da criança de mudar de gênero caso deseje? O direito da criança à livre autodeterminação sexual e de gênero? Quem defende o direito da criança de crescer num mundo sem violência de gênero e sexual? (Preciado, 2020, p. 70).

De fato, o trabalho da memória reconstitui ambientes familiares que não se preocupam em destinar os cuidados necessários para suas as "crianças queer". Na verdade, o que se vê são as crescentes e constantes violências sofridas numa casa produzida como o espaço do *insuportável* e do *irrespirável*. Mais ainda, essa mesma família expõe seus filhos e filhas a um segundo momento de violência ao expulsá-los(as) de casa: colocam suas vidas nos riscos e perigos da rua. Não há nenhuma reivindicação pelo direito de proteger essas crianças, de produzir um *espaço de acolhimento* e pertencimento, de respeito às suas subjetividades e desejos.

A favor de moralidades heterossexuais, a família, como mostrou Foucault (2015), se torna fundamental para as regulações, normatizações e vigilâncias dos corpos, fomentadas pelo dispositivo heterossexual de sexualidade. Voltadas para o silêncio e para o sigilo do ambiente doméstico, as sexualidades sofrem interdições das múltiplas tecnologias do sexo produzidas por esse dispositivo. Por meio de uma força policial do gênero, a família "vigia os berços para transformar todos os corpos em crianças heterossexuais. Ou você é heterossexual, ou a morte o espera" (Preciado, 2020, p. 71). A morte surge como outra possibilidade no processo de expulsão da casa. Viver na rua, como bem se sabe por

experiências compartilhadas ou vividas por pessoas LGBTQIAP+, expõe seus filhos e filhas aos riscos de uma morte que está sempre à espreita.

As memórias da casa e da rua evidenciam que a família pode ser um vetor de negação e exclusão das existências de seus filhos e filhas. A casa torna-se, nesse contexto, um lugar indisponível à criação de vínculos afetivos que propiciam formas de cuidados e produção de modos de ser. As pessoas LGBTQIAP+ não são parte da constituição desse lugar. A casa é um lugar que agencia as dores, as fraturas e os rompimentos. Não se pertence ao ambiente doméstico da família, é *insuportável* viver nele para as crianças queer. A imagem do medo de ser quem se é representa as experiências de viver a casa da família e na rua para essas crianças.

E mais ainda. A casa não é "abrigo e resistência às forças desagregadoras do mundo" (Marques; Leal, 2018, p. 43) precisamente porque ela expõe as crianças queer aos perigos de viver na rua. A família é, nesse sentido, essa própria força desagregadora, cuja imposição produz uma série de fraturas nas existências dessas crianças. O momento da expulsão para um lugar onde a morte está sempre virtualmente presente desafia aqueles(as) que reclamam à família heterossexual os cuidados de suas crianças. Não há nenhuma preocupação com o que irá acontecer com seus filhos e filhas. Nesse sentido, a reconstituição das memórias da rua revelam que a casa e a família não só são um dispositivo de criação e manutenção do *insuportável*, como também expõem seus filhos e filhas aos perigos de mundo que objetiva aniquilar suas vidas.

A segurança da casa da família, reivindicada por pais e mães, é encontrada na Casa 1. É na presença desse *espaço de acolhimento* que as pessoas LGBTQIAP+ se deparam com a possibilidade de fugir dos perigos de viver na rua. Nas descrições das narrativas contidas aqui, percebemos como a rua é compreendida em sua complexidade constitutiva: simultaneamente representa o território dos riscos iminentes, onde a sobrevivência diária é permeada pela possibilidade constante de violência e morte, e configura-se como condição de sobrevivência, seja como espaço de trabalho ou como alternativa quando a permanência na residência familiar se torna insustentável. De outra maneira, o espaço doméstico é qualificado nos relatos *pessoas acolhidas* como o lugar do *insuportável*, uma vez que a manifestação de corporalidades e desejos dissidentes de pessoas LGBTQIAP+ catalisa, desde a infância, sistemáticas violências cometidas por familiares. Essa caracterização do *insuportável*, exclusivamente associada ao

contexto familiar, evidencia a impossibilidade de manutenção da convivência no mesmo espaço doméstico.

Assim, no encontro com a Casa 1, as *pessoas acolhidas* passam a viver o presente de outra maneira e projetam outros futuros possíveis. Evidentemente que a Casa 1, enquanto um *espaço seguro*, não as protege das violências que cercam a vida das pessoas LGBTQIAP+. Há muitos outros espaços e dispositivos violentos e perigosos presentes no cotidiano delas. No entanto, como bem mostra a fala de Ivana, o fato de existir esse local já é fundamental para uma existência mais segura do que aquela proporcionada ao morar na casa da família e na rua.

Além disso, o futuro não é definitivo e acabado com a chegada das *pessoas acolhidas* na Casa 1. Ao contrário, o futuro é aberto a projetos e desejos heterogêneos, os quais são elaborados a partir dos *apoios* da Casa 1. A presença da Casa 1 não resolve todos os problemas enfrentados por anos por pessoas que sofrem todo tipo de violência. Na verdade, a Casa 1 surge como um lugar de possibilidades para que as pessoas LGBTQIAP+ consigam elaborar outros modos de existir no presente e no futuro. Esse *espaço de acolhimento* implica uma abertura para novos começos. Nesse sentido, o *seguir a vida* evocado pelas pessoas LGBTQIAP+ implica as muitas possibilidades de habitar o presente e criar futuros, sem a supressão cotidiana de suas existências no ambiente familiar e sem os perigosos constantes que caracterizam a vida na rua.

Referências

ALVES, Y. Sob a luz e o calor do fogo: a criação entre os moradores de Pinheiro e as interconexões entre casas, famílias e corpos. *In*: MARQUES, A. C.; LEAL, N. S. (org.). *Alquimias do parentesco*: casas, gentes, papéis, territórios. Rio de Janeiro: Gramma; São Paulo: Terceiro Nome, 2018. p. 205-232.

ANDRADE, F. de. *Narrativas femininas sobre experiências de amor, sofrimento e dor em relacionamentos violentos e destrutivos*. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

BENTO, B. *A reinvenção do corpo*: sexualidade e gênero na experiência transsexual. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

BERGSON, H. *Matéria e memória*: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Tradução Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

CARDOZO, F. Performatividades de gênero, performatividade de parentesco: notas de um estudo com travesties e suas famílias na cidade de Florianópolis/SC. *In*: GROSSI, M. P.; UZIEL, A. P.; MELLO, L. (org.). *Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e travestis*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007. p. 233-251.

CARRUTHERS, M. *A técnica do pensamento*: meditação, retórica e a construção de imagens (400-1200). Tradução de José Emílio Maiorino. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

CONNELL, R. *Masculinities*. 2nd ed. Berkeley: University of California Press, 2005.

CRENSHAW, K. Mapping the margins: intersectionality, identity politics and violence against women of color. *In*: FINEMAN, M. A.; MYKITIUK, R. (ed.). *The public nature of private violence*. New York: Routledge, 1994. p. 93-118.

DAMATTA, R. *A casa e a rua*: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. 5. ed. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1997.

DAS, V. *Critical events*: an anthropological perspective on contemporary India. New Delhi: Oxford University Press, 1995.

DAS, V. *Vidas e palavras*: a violência e sua descida ao ordinário. Tradução de Bruno Gambarotto. São Paulo: Editora Unifesp, 2020.

DELEUZE, G. *Bergnosismo*. São Paulo: Editora 34, 2008.

FONSECA, C. Da circulação de crianças à adoção internacional: questões de pertencimento e posse. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 26, p. 11-43, 2006.

FONSECA, C. Homoparentalidade: novas luzes sobre o parentesco. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 16, n. 3, p. 769-783, set./dez. 2008.

FOUCAULT, M. *A história da sexualidade 1*: vontade de saber. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

FRANGELLA, S. *Corpos urbanos errantes*: uma etnografia da corporalidade de moradores de rua em São Paulo. 2004. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

GOLDANI, A. M. As famílias no Brasil contemporâneo e o mito da desestruturação. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 1, p. 67-110, 1993.

GORMAN-MURRAY, A. *Queering the family home*: narratives from gay, lesbian and bisexual youth coming out in supportive family homes in Australia. Wollongong: University of Wollongong, 2008.

GREEN, J. *Além do carnaval*: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX. Traduzido por Cristina Fino, Cássio Arantes Leite. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

GREGORI, M. F. *Cenas e queixas*: um estudo sobre mulheres, relações violentas e prática feminista. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: Anpocs, 1993.

GROSSI, M. P. *Gênero e parentesco*: família gays e lésbicas no Brasil. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 21, p. 261-280, 2003.

HEILBORN, M. L. *Dois é par*: conjugalidade, gênero e identidade em contexto igualitário. 1992. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992.

INGOLD, T. *Estar vivo*: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2015.

KULICK, D. *Travestis*: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil. Tradução de César Gordan. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2008.

LE BRETON, D. *Antropologia das emoções*. Tradução de Luis Alberto S. Peretti. Petrópolis: Vozes, 2019.

MARQUES, A. C.; LEAL, N. S. Introdução. *In*: MARQUES, A. C.; LEAL, N. S. (org.). *Alquimias do parentesco*: casas, gentes, papéis, territórios. Rio de Janeiro: Gramma; São Paulo: Terceiro Nome, 2018. p. 23-63.

MELLO, L. Outras famílias: a construção social da conjugalidade homossexual no Brasil. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 24, p. 197-225, 2005.

NASCIMENTO, S. Corpo-afeto, corpo-violência: experiências na prostituição de estrada na Paraíba. *Revista Ártemis*, [*s. l.*], v. 18, n. 1, p. 69-86, jul./dez 2014.

NASCIMENTO, S. A cidade no corpo: diálogos entre corpografia e etnografia. *Ponto Urbe*, São Paulo, v. 19, p. 1-13, 2016.

NASCIMENTO, S. Desire-cities: a transgender ethnography in the urban boundaries. *Vibrant*, Brasília, v. 15, n. 1, e151501, 2018.

PERLONGHER, N. *O negócio do michê*: prostituição viril em São Paulo. São Paulo: Brasiliense, 1987.

PRECIADO, P. *Um apartamento em Urano*: crônicas da travessia. Tradução de Eliana Aguiar; prefácio de Virginie Despentes. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

RAMOS, J. R. de O. *De portas abertas para seguir a vida*: a Casa 1 e sua política com a rua. 2021. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

RIOS, R. R. Uniões homossexuais: adaptar-se ao direito de família ou transformá-lo? Por uma nova modalidade de comunidade familiar. *In*: GROSSI, M. P.; UZIEL, A. P.; MELLO, L. (org.). *Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e travestis*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007. p. 109-129.

SANTOS, A. Movimentos que tecem o mundo: experiências de deslocamentos e práticas de conhecimento entre os habitantes de Pedro Cubas. *In*: MARQUES, A. C.; LEAL, N. S. (org.). *Alquimias do parentesco*: casas, gentes, papéis, territórios. Rio de Janeiro: Gramma; São Paulo: Terceiro Nome, 2018. p. 271-304.

SOUZA, É. R. Papai é homem ou mulher? Questões sobre a paternidade transgênero no Canadá e a homoparentalidade no Brasil. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 56, n. 2, p. 397-430, 2013.

STRATHERN, M. *O gênero da dádiva*: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

STRYKER, S. Minhas palavras para Victor Frankenstein acima da aldeia de Chamonix: performar a fúria transgênera. *Revista Eco-Pós*, [*s. l.*], v. 24, n. 1, p. 42-64, 2021.

TARNOVSKI, F. L. "*Pais assumidos*": adoção e paternidade homossexual no Brasil contemporâneo. 2002. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2002.

UZIEL, A. P. *Homossexualidade e adoção*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

VALE DE ALMEIDA, M. Género, masculinidade e poder: revendo um caso do sul de Portugal. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, n. 95, p. 161-189, 1996.

VEIGA DE CASTRO, A. C.; CARVALHO E SILVA, J. M. de. Apartamento-espelho e quarto de despejo: reflexos cruzados entre Clarice Lispector e Carolina Maria de Jesus. *In*: PONTES, H.; ROSATTI, C. G. (org.). *Casa-mundo*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2022. p. 229-253.

VENTUROZA, I. de O. "*Homem é homem*": narrativas sobre gênero e violência em um grupo reflexivo com homem denunciados por crimes da Lei Maria da Penha. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

VILLELA, J. M. Confiscações, lutas anti-confiscatórias e antropologia modal. *In*: VILLELA, J. M.; VIEIRA, S. A. (org.). *Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2020. p. 277-343.

WELZER-LANG, D. A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 460-482, 2001.

WESTON, K. *Families we choose*. New York: Columbia University Press, 1992.

WILLIAMS, J. C. Domestic violence and poverty: the narratives of homeless women. *Journal of Women Studies*, [*s. l.*], v. 19, n. 2, p. 143-155, 1998.

WITTIG, M. *The straight mind and other essays*. Boston: Beacon Press, 1992.

ZAMBRANO, E. Parentalidades "impensáveis": pais/mães homossexuais, travestis e transexuais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 12, n. 26, p. 123-147, jul./dez. 2006.

ZAMBRANO, E. *"Nós também somos família"*: estudo sobre a parentalidade homossexual, travesti e transsexual. 2008. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

Disponibilidade de dados
Os dados de pesquisa estão disponíveis no corpo do documento.

Editores | Editors | Rédacteurs
Ruben George Oliven – https://orcid.org/0000-0003-3556-6955
Arlei Sander Damo – https://orcid.org/0000-0003-4368-6754
Jean Segata – https://orcid.org/0000-0002-2544-0745

Recebido: 11/01/2024 Aceito: 24/02/2025 | Received: 1/11/2024 Accepted: 2/24/2025

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Horizontes em Debate

https://doi.org/10.1590/1806-9983e720701

Censo de 2022 e religião no Brasil

2022 Census and religion in Brazil

Rodrigo Toniol[I]

https://orcid.org/0000-0002-1169-5253
rodrigo.toniol@gmail.com

[I] Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Resumo

Este artigo propõe uma análise inicial dos dados sobre pertencimento religioso do Censo brasileiro de 2022, divulgados pelo IBGE em junho de 2025. O objetivo principal é duplo: em primeiro lugar, apresentar uma análise escrita "no calor da hora", que situe os números recém-divulgados em relação às séries históricas e às interpretações já consolidadas sobre os censos anteriores. Em segundo lugar, o texto busca destacar o que emerge, à luz desses dados, como parte fundamental da agenda de pesquisa para a próxima década no campo religioso brasileiro, sugerindo novas questões e abordagens para estudos futuros. A análise acompanhará os grandes grupos religiosos tal como o próprio IBGE apresenta seus dados: os católicos; os evangélicos; os sem religião; os de religiões afro e os de umbanda; e os espíritas.

Palavras-chave: Censo; religião; IBGE; demografia.

Abstract

This article proposes an initial analysis of the religious affiliation data from the 2022 Brazilian Census, released by the IBGE in June 2025. The main objective is twofold: firstly, to present an "on-the-spot" analysis that contextualizes the newly released figures in relation to historical series and consolidated interpretations of previous censuses. Secondly, the text aims to highlight what emerges, in light of these data, as a fundamental part of the research agenda for the next decade in the Brazilian religious field, suggesting new questions and approaches for future studies. The analysis will follow the major religious groups as presented by the IBGE itself: Catholics; Evangelicals; non-religious; Afro and Umbanda religions; Spiritism.

Keywords: Census; religion; IBGE; demography.

Quando o Brasil ainda era Império, em 1872, o primeiro recenseamento geral perguntou aos habitantes não apenas sobre idade, cor e profissão, mas também sobre sua religião.

Naquele primeiro censo, em um país onde o catolicismo era oficial e quase unânime, a pergunta servia para confirmar uma identidade coletiva. Desde então, com raras interrupções, essa variável atravessou quedas de regimes, ditaduras e revoluções constitucionais, preservando-se como uma das marcas mais persistentes da estatística brasileira. Ao longo de 150 anos, enquanto países como França, Estados Unidos e Argentina abandonaram ou jamais adotaram essa prática, o Brasil acumulou uma das séries históricas mais extensas e contínuas do mundo sobre a composição religiosa de sua população.

A regularidade da pergunta nos censos reflete o fato de que a religião nunca deixou de ser um dos eixos constitutivos da vida social brasileira. Se em 1872 o objetivo era, ainda que tacitamente, contar e confirmar uma sociedade majoritariamente católica, os registros que se seguiram passaram a capturar, pouco a pouco, as fissuras desse modelo único.

Um século e meio após a realização do primeiro censo no Brasil, a pergunta sobre religião continua sendo fundamental para compreender as transformações mais profundas da sociedade brasileira. Em 6 de junho de 2025, o IBGE divulgou os dados sobre pertencimento religioso referentes à década de 2010. Os números vinham cercados de grande expectativa por parte dos pesquisadores da área, sobretudo quanto à magnitude do crescimento da população evangélica. Mas também reacenderam questões que nos mobilizam desde o início do século XXI: qual é o potencial de avanço dos sem religião no Brasil? Que relação se estabelece entre identidade racial e religiões de matriz africana no país?

Neste texto, ofereço uma primeira reação aos dados recém-divulgados pelo IBGE. Tal como ocorreu com os resultados de censos anteriores (Altmann, 2012; Camargo, 1973; Fernandes, 2008; Jacob *et al.*, 2006; Mafra, 2004, 2013; Mariano, 2012; Mariz, 2013; Teixeira; Menezes, 2013), é de se esperar uma intensa produção acadêmica a partir desses números. Com o tempo, os dados serão analisados com mais profundidade, suas implicações ampliadas e seus sentidos comparados sob diferentes perspectivas. Aqui, proponho um duplo objetivo. Em primeiro lugar, apresentar uma análise escrita no calor da hora, que situe os números divulgados em relação às séries históricas e às interpretações já consolidadas sobre os censos anteriores. Em segundo, destacar o que me parece

emergir, à luz dos dados, como parte fundamental da agenda de pesquisa para a próxima década.

Em termos estruturais, opto por acompanhar os grandes grupos religiosos tal como o próprio IBGE apresenta seus dados: os católicos; os evangélicos; os sem religião; os de religiões afro e os de umbanda; e os espíritas. Deixo de fora o que o IBGE classifica como "tradições indígenas" e "outras" porque considero que ambas demandam análises contextualizadas e menos abrangentes. Em cada uma das seções – de extensões desiguais – apresento não apenas o diagnóstico dos números atuais, mas também os principais elementos de agenda que deles decorrem.

Os católicos

Em 150 anos de perguntas sobre religião nos censos, uma constante atravessa os números: o percentual de católicos diminui. Em 1872, eles eram 99,7% da população. Cinquenta anos depois, 95%. Na década de 1960, haviam recuado a 90%; em 1980, à casa dos 80%; hoje, 56%. Desde que o Brasil passou a medir sua demografia religiosa, começou também a deixar de ser católico.

O catolicismo é a religião historicamente majoritária no Brasil, e também uma espécie de doador universal: a tradição da qual derivam, virtualmente, todas as genealogias familiares de conversão a outras identidades. Mesmo quando recusado, é em relação a ele que o quadro de identificação religiosa se estruturou.

Essa interpretação é uma formulação histórica do campo dos estudos da religião no Brasil. Fundamentalmente o que seus autores apontam tanto é o reconhecimento histórico da força dessa matriz religiosa pode ser observada desde a sociogênese da nação brasileira como também a leitura de um tipo de paradigma cultural radical a partir do qual todo o resto se fundaria (Sanchis, 2001; Steil, 1996; Velho, 1995). Mesmo as mutações do campo religioso brasileiro, sugere Pierre Sanchis (2001, p. 45) nessa chave de leitura, não rompem com os traços estruturantes dessa antiga lógica: "Vale perguntarmo-nos se estas mutações [do campo religioso] não continuariam acompanhando os lineamentos de uma antiga lógica." Em outras palavras, a mudança religiosa não significaria, necessariamente, ruptura com a cultura católico-brasileira, mas reconfiguração em seu interior (Toniol, 2014).

A novidade das últimas décadas é que a corrosão da população católica acelerou como nunca antes. Em quatro décadas, os católicos perderam mais do que um terço de sua base original. Os números divulgados pelo IBGE nos colocam duas ordens de perguntas distintas. A primeira é mais conhecida: por que tanta gente deixa de ser católica? A segunda: por que nesta década menos gente deixou de ser católica? Seja como for, acrescentaria Antônio Flávio Pierucci (2004), a sociologia da religião praticada no Brasil é a sociologia do declínio do catolicismo.

Há razões internas, estruturais ao próprio catolicismo, que teriam levado à sua desidratação e há razões externas. Comecemos pelas internas.

Há um dado contraintuitivo que precisa ser considerado: existe uma relação inversamente proporcional entre o número de católicos no Brasil e a força institucional da Igreja Católica. Segundo dados oficiais da própria Igreja, nunca houve tantas paróquias e dioceses no país. Assim como a relação de padres por habitantes e de padres por católicos nunca foi tão alta. O problema não é a falta de padres, portanto. Os indicadores de força institucional da Igreja Católica mostram que a crise não é institucional, mas sim de identificação.

Os dados internos da Igreja são ainda mais reveladores quando mostram o declínio contínuo no número de freiras no Brasil. Ou seja, enquanto o número de padres cresceu, o de religiosas diminuiu. Esse processo alterou de maneira profunda a ecologia interna da Igreja (Steil; Toniol, 2013, 2021).

Durante o período de maior presença social da Igreja, as congregações femininas foram responsáveis por boa parte da educação, da saúde e da catequese popular, instituições que garantiam a inserção cotidiana do catolicismo na vida social brasileira. As freiras eram figuras centrais nessas redes de vínculos cotidianos. Seu enfraquecimento comprometeu o enraizamento social da Igreja e sinalizou a masculinização de suas estruturas. O catolicismo brasileiro tornou-se mais masculino, mais institucional e mais distante da vida diária dos fiéis.

É justamente o contrário do protagonismo feminino no campo das igrejas evangélicas. Talvez aí também esteja uma das razões de seu crescimento. Jacqueline Teixeira (2018) e Lorena Mochel (2025) são apenas duas das pesquisadoras brasileiras que identificaram isso ainda no começo da década passada.

Os dados apresentados agora pelo IBGE, no entanto, mostraram diminuição da intensidade da queda do percentual de católicos. Especulava-se sobre uma queda igual ou superior a 10 pontos percentuais na última década, mas o que os dados recém-publicados mostram é uma queda de 8,3 pontos percentuais

entre 2010 e 2022. Se olharmos a sequência histórica de 1991 a 2022, o que o Censo revela é uma desaceleração na taxa anual de queda dos católicos. Passamos de uma redução média de 1,33% ao ano na década de 1990 para 1,25% nos anos 2000 e 1,17% na última década. O catolicismo segue perdendo fiéis, mas a velocidade da erosão diminui de forma lenta e contínua.

A desaceleração pode estar associada, ainda que de forma residual, a fatores como a valorização da tradição católica por grupos conservadores, o aumento da presença digital e o carisma do papa Francisco. Nenhuma das pesquisas que realizei ou acompanhei na última década, no entanto, aponta para a predominância inequívoca de qualquer um desses elementos. Por um lado, a agenda de pesquisas no campo católico segue sendo, em grande medida, a mesma das décadas anteriores: compreender as razões da desidratação. Por outro, pela primeira vez em muitos anos, há indícios que justificam avaliar se a queda encontrou limites estruturais e se há razões consistentes para a desaceleração de seu ritmo.

Qualquer agenda de pesquisa sobre os católicos, no entanto, deve ter como ponto de partida a dissonância entre a expectativa de um declínio linear tão propagada nas últimas duas décadas e a lição demográfica mais elementar: mudanças populacionais não seguem linhas retas.

Os evangélicos

A grande questão do Censo de 2022 é que o crescimento evangélico foi inferior ao esperado. Longe da expansão avassaladora sugerida por tantas análises recentes, os números indicaram um avanço mais contido. Entre 1991 e 2022, o percentual de evangélicos no Brasil passou de 9% para 26,9%. Mas a análise da taxa anual de crescimento revela uma curva de desaceleração constante: 6% ao ano na década de 1990, 3,7% nos anos 2000 e apenas 1,6% na última década. Em vez da esperada explosão, os dados expõem um crescimento cada vez mais lento.

Há aqui dois exercícios sociológicos necessários. O primeiro diz respeito à própria demografia do campo evangélico: por que cresceram menos? O segundo pertence à ordem da sociologia política: o que a expectativa hiperinflacionada de crescimento evangélico revela sobre aqueles que tanto a alimentaram?

Ao menos uma parte dessa expectativa foi impulsionada por um pânico moral em torno da figura do "Outro evangélico", construído como um coletivo

percebido como ameaça à ordem democrática e às conquistas sociais recentes. À medida que as crises políticas e sociais da última década se aprofundavam, os evangélicos foram frequentemente identificados, de maneira apressada, como responsáveis pelo avanço do conservadorismo e pela intensificação dos dilemas da democracia liberal.

A projeção pública desse grupo foi ainda mais acentuada pela sua crescente presença no Congresso e em cargos do Executivo, fenômeno que reforçou a impressão de um avanço demográfico acelerado. A visibilidade política amplificou sua presença na imaginação coletiva muito além do que os números indicavam. Poucos imaginavam que o crescimento, embora real, pudesse ser mais moderado. O ritmo desacelerado registrado pelo Censo de 2022 contraria essas previsões e relativiza o impressionismo, muitas vezes repetido, de que o país caminhava inevitavelmente rumo a se tornar um "evangelistão".

O Censo de 2022 nos reconduz aos dados concretos e recoloca os dilemas sociológicos de um grupo que cresceu de forma exponencial nas últimas décadas, mas que agora, diante de uma base populacional muito mais ampla, vê o seu ritmo de expansão declinar.

Vários fatores ajudam a explicar essa inflexão. O primeiro é de natureza demográfica. À medida que a base populacional evangélica se expande, manter os mesmos índices percentuais de crescimento se torna estatisticamente mais difícil. Crescer de 5% para 15% é mais simples do que avançar de 25% para 35%. A dinâmica populacional impõe, assim, um freio natural ao crescimento, que não significa estagnação, mas maturação de um ciclo.

Outro fator relevante é a fragmentação interna do campo evangélico. Se no passado o avanço era puxado por grandes denominações pentecostais, hoje o crescimento está disperso entre uma miríade de igrejas pequenas e independentes. Essa é a nova configuração dos evangélicos no Brasil. Pesquisa do Datafolha, coordenada por mim, Juliano Spyer, Christina Vital e Vinicius do Valle, mostra que 71% dos fiéis paulistanos frequentam igrejas de pequeno e médio porte – espaços que recebem, respectivamente, até 50 e até 200 pessoas. Esse predomínio sugere uma dinâmica de descentralização da prática religiosa, contrastando com a imagem mais visível dos grandes templos.

Essa fragmentação tem raízes históricas e teológicas profundas no campo evangélico. Quanto mais evangélicos há, maior tende a ser o número de

denominações e templos, em uma dinâmica que combina expansão numérica com dispersão institucional.

A partir do Censo de 2000, um novo movimento passou a se sobrepor à multiplicação de igrejas: a mudança no padrão de autoidentificação religiosa. Se até então uma pessoa que se declarava evangélica costumava responder ao recenseador com o nome da sua denominação – "Assembleia de Deus", "Batista", "Presbiteriana" –, a partir desse momento categorias mais genéricas ganharam força. Muitos passaram a se identificar simplesmente como "evangélicos" ou "cristãos", sinalizando o surgimento de sensibilidades não denominacionais que marcariam o tom do campo evangélico no século XXI.

Inicialmente notado pelos antropólogos Emerson Giumbelli (2001) e Clara Mafra (2013), a sutileza na forma de se apresentar inaugurava o que chamamos hoje de desigrejados. Longe de significar abandono da religião, muitos desses evangélicos continuaram a circular entre diferentes grupos, frequentando cultos, participando de células e reuniões de oração, mas sem vínculo formal com uma igreja. Trata-se de uma transição: do modelo denominacional rígido para formas mais fluidas de pertencimento, acompanhando a crescente individualização das trajetórias religiosas e a pluralização do campo evangélico.

Essas mudanças ajudam a lançar luz sobre o novo ritmo do crescimento evangélico no país. À medida que o campo se fragmenta e as trajetórias se individualizam, o dinamismo expansivo que marcou décadas anteriores se dilui. O modelo baseado em grandes movimentos de conversão, impulsionados por igrejas robustas e hierarquizadas, dá lugar a formas de pertença mais flexíveis, menos regimentadas e institucionalmente mais frágeis.

A dispersão entre igrejas pequenas, a circulação entre diferentes grupos e o crescimento do contingente de evangélicos sem filiação denominacional sólida indicam que o impulso missionário – motor histórico da expansão evangélica – já não opera com a mesma intensidade. Em um campo religioso cada vez mais plural e segmentado, o crescimento passa a depender menos de grandes fluxos de adesão coletiva e mais de movimentos dispersos, difíceis de capturar pelas antigas categorias de expansão. A desaceleração, longe de indicar esgotamento, revela a maturação e a complexificação do fenômeno.

Ao comentar os dados do Censo de 2010, Pierre Sanchis (2013) identificou, no grupo que nos últimos anos passou a ser chamado de "desigrejados", um reforço a dinâmicas já amplamente reconhecidas no campo religioso brasileiro.

Em particular, diante da emergência da categoria "evangélico não determinado", ele sugeriu que se trata da expressão contemporânea de um traço histórico da religiosidade nacional: um pertencimento marcado pela fluidez, pela composição heterogênea e, não raro, pela multiplicidade de vínculos e referências. Para Sanchis, mais do que uma ruptura com as formas tradicionais de afiliação, esse fenômeno representa a intensificação de lógicas religiosas já inscritas na experiência brasileira de crença e pertencimento. Nesse caso, não estaríamos diante de uma novidade, mas de uma reinvenção.

A multiplicação de igrejas e o crescimento dos evangélicos sem filiação denominacional sólida não alteraram apenas o perfil religioso do país; transformaram também o jogo político. Em um campo cada vez mais fragmentado, multiplicam-se não apenas templos, mas palanques. A política evangélica, que antes orbitava figuras e denominações consolidadas, precisa agora lidar com lideranças fluidas e redes dispersas. A barulhenta campanha de Pablo Marçal no primeiro turno da disputa pela prefeitura de São Paulo ilustra essa nova lógica, capaz de capturar votos fora dos tradicionais canais institucionais. A reação crítica de líderes históricos, como Silas Malafaia, diante da ascensão de figuras como Marçal não é casual; revela o desconforto de quem vê a autoridade denominacional sendo desafiada por novas formas de mobilização, mais horizontais e adaptadas à lógica das redes.

Há pelo menos duas décadas, o universo evangélico tem sido o principal foco das pesquisas em ciências sociais da religião. Os dados divulgados pelo IBGE em junho de 2025 parecem impor, para os próximos anos, ao menos duas ordens de questões. A primeira é de natureza demográfica e refere-se à necessidade de investigar com mais profundidade o processo de desaceleração no crescimento evangélico. A segunda é de ordem morfológica e diz respeito ao intenso processo de interiorização das igrejas evangélicas em cidades pequenas e médias, bem como ao crescimento fora da curva observado na região amazônica. Esse deslocamento importa porque exige uma revisão do entendimento corrente do campo evangélico como um fenômeno essencialmente urbano (Almeida, 2004; Mafra, 2011).

Por fim, ao concentrarmos a atenção na disputa entre católicos e evangélicos, corremos o risco de perder de vista uma transformação estrutural mais ampla da paisagem religiosa brasileira. O Brasil segue sendo um país majoritariamente cristão, mas sua base demográfica vem encolhendo. Em apenas quatro

décadas, o percentual de cristãos na população total caiu cerca de 12,5%. Ou seja, embora a dinâmica entre católicos e evangélicos redesenhe o mapa religioso nacional, o cristianismo como um todo está em retração. Essa inflexão, ainda pouco tematizada, configura um eixo decisivo para a agenda de pesquisas da próxima década.

E para entender essa transformação, o grupo-chave são os sem religião. Se fossem uma religião, já seriam quase duas vezes maiores que todas as tradições espíritas, afro-brasileiras e outras minorias religiosas somadas. Eles formam hoje a fronteira mais dinâmica e a força mais disruptiva da paisagem religiosa brasileira.

Os sem religião

Nenhum grupo religioso cresceu tanto no Brasil ao longo das últimas décadas quanto o conjunto dos sem religião. Entre 1980 e 2022, sua proporção na população saltou de 1,8% para 9,3% – um aumento de mais de cinco vezes. Essa tendência ascendente vem desde os anos 1970, quando menos de 1% da população se declarava sem religião. O crescimento foi contínuo: 7% em 2000, 7,9% em 2010 e 9,3% em 2022. Embora os números recentes ainda apontem crescimento, o ritmo desacelerou na última década, sugerindo um possível quadro de estabilização.

Mais do que números, o crescimento dos sem religião revela uma transformação silenciosa e profunda: o enfraquecimento dos vínculos religiosos tradicionais e a emergência de formas mais individualizadas, fluidas e instáveis de relação com o sagrado. A categoria "sem religião" acomoda uma diversidade difícil de capturar pelas classificações convencionais. Nela estão agregados ateus, agnósticos e aqueles que não se identificam com nenhuma religião, mas que não necessariamente abandonaram crenças religiosas.

Historicamente, esse grupo tem maior presença entre os jovens urbanos. Há mais de duas décadas, a antropóloga Regina Novaes (2004) chama atenção para esse grupo. Os sem religião expressam duas recusas: a recusa às instituições religiosas e a recusa aos mediadores tradicionais do sagrado – sacerdotes, pastores, pais de santo. Preferem caminhos espirituais que dispensam essas instâncias de autoridade. Eles creem sem pertencer (Toniol, 2009).

O perfil traçado pelo Censo de 2022 revela que a maior parte desse grupo é formada por jovens urbanos e escolarizados, com concentração mais alta na faixa etária dos 20 a 24 anos. A maioria é branca (39%), vive na região Sudeste – que reúne cerca da metade do total – e apresenta uma taxa de 20,5% de ensino superior completo, acima da média nacional. Ainda que não espelhem plenamente a diversidade do país, são a face mais visível de uma mudança silenciosa: o desapego gradual a vínculos religiosos tradicionais.

Não abandonaram necessariamente a espiritualidade, mas buscam experiências religiosas fora das estruturas formais. Suas crenças são, em geral, menos dogmáticas e mais abertas à combinação de referências diversas: misturam elementos do cristianismo com práticas alternativas, incorporam crenças em energias, espiritualidades da natureza ou visões cosmológicas não religiosas. Trata-se de uma espiritualidade personalizada, vivida à margem das instituições, marcada pela autonomia e pela rejeição a formas de controle sobre a experiência com o sagrado.

Embora o crescimento dos sem religião no Brasil seja expressivo, ele ainda está aquém dos patamares registrados em outros países da América Latina. No Uruguai, cerca de 41% da população se declara sem religião; no Chile, 25%; e na Argentina, 18%. O Brasil, com 9,3%, aproxima-se mais da realidade mexicana, onde 8% da população não possui filiação religiosa formal. O que singulariza o caso brasileiro é que esse avanço dos sem religião ocorre paralelamente à expansão evangélica e à reconfiguração de um campo religioso mais híbrido e competitivo, diferente do padrão mais linear de secularização observado no Cone Sul.

A agenda associada a esse grupo parece continuar sendo, antes de tudo, a de driblar o desafio de compreendê-lo, uma vez que se trata de um universo disperso, por princípio fragmentado, e sem lugares específicos de reunião. Há mais de duas décadas, Regina Novaes (2004) já havia indicado elementos fundamentais para o avanço dessa pesquisa, especialmente ao chamar atenção para o fato de que a concentração dos sem religião entre os jovens impõe desafios próprios. Isso se torna particularmente evidente diante de instrumentos como o Censo, que conta com apenas uma pergunta direta – "Qual é a sua religião?" – e, portanto, não capta nuances importantes da experiência religiosa juvenil. Tais limitações se agravam quando consideramos que o pertencimento religioso entre jovens costuma ser cruzado por trajetórias fluidas, momentos de experimentação e baixa transferência das religiões familiares.

A questão mais instigante, no entanto, talvez seja outra: por que o ritmo de crescimento desse grupo se reduziu na última década? Uma hipótese plausível é que essa desaceleração esteja relacionada ao envelhecimento da população brasileira como um todo e, por consequência, à diminuição proporcional da população jovem – justamente o segmento que mais tende a se identificar como sem religião. Nesse caso, o avanço dos sem religião seguiria concentrado em uma faixa etária específica, revelando os limites de um eventual processo mais amplo de declínio da filiação religiosa institucional no país.

Mas os sem religião não são os únicos a redesenhar a paisagem da fé no país. Outros grupos, historicamente marginalizados, também emergem com nova força e visibilidade. É o caso das religiões de matriz afro-brasileira, cuja expansão recente carrega implicações que ultrapassam os números.

Os de religiões afro e os de umbanda

Talvez o dado mais eloquente desta década seja este: as tradições religiosas afro-brasileiras foram as que mais se expandiram no país. Entre 2010 e 2022, sua presença na população triplicou, saltando de 0,3% para 1,0%. É o crescimento relativo mais acelerado registrado entre todos os grupos religiosos no país.

Mais do que um fenômeno demográfico, essa expansão traduz um processo de afirmação simbólica e de visibilização política. As religiões afro-brasileiras, historicamente marginalizadas e perseguidas, conquistam um espaço público inédito, redesenhando não apenas o mapa religioso, mas também o imaginário social e cultural brasileiro.

Havia, nos últimos anos, a expectativa de que o crescimento das religiões afro-brasileiras estivesse fortemente associado à reconfiguração identitária de uma nova geração, jovens que, assumindo a negritude como dimensão central de sua identidade, adeririam às religiões de matriz africana como filiação primária e afirmativa. Os dados do Censo de 2022 não refutam essa hipótese, mas sugerem uma realidade mais complexa, que exige interpretação cautelosa. A maioria dos adeptos de umbanda e candomblé no Brasil se identifica como negra, somando pretos (23%) e pardos (34%), o que representa cerca de 56% do total, acima da média nacional. A distribuição regional dessas religiões tem um

centro de gravidade no Rio Grande do Sul. Sozinho, o estado reúne mais da metade do número de adeptos registrado no segundo colocado, São Paulo.

A análise da composição racial revela uma dupla dinâmica: pretos estão super-representados em relação à sua proporção na população geral, enquanto brancos se mantêm próximos da média nacional, com presença expressiva, mas não majoritária. Pardos, por sua vez, aparecem sub-representados – são quase metade da população brasileira, mas apenas um terço dos adeptos. Amarelos e indígenas continuam com participação residual, inferior a 1%, tanto no conjunto populacional quanto no campo afro-religioso. Já em termos etários, a distribuição dos praticantes é bastante semelhante à da população geral, o que relativiza a ideia de um fenômeno predominantemente jovem.

Isso não significa, contudo, que a hipótese da adesão afirmativa de jovens negros às religiões de matriz africana deva ser descartada. Ao contrário, ela segue como uma linha interpretativa relevante, especialmente quando situada no cruzamento entre afirmação racial, experiências urbanas e formas contemporâneas de religiosidade, e merece ser aprofundada nos próximos anos. A ascensão da umbanda e do candomblé deve ser lida à luz de uma geografia social e racial complexa, articulada a desigualdades históricas, dinâmicas regionais e disputas simbólicas que ainda estão em curso. Desse modo, a agenda de pesquisa mais promissora é aquela que investiga, em profundidade, os entrelaçamentos entre juventude, identidade racial e religiosidades de matriz africana.

Os espíritas

Por fim, o último comentário diz respeito aos espíritas. A trajetória do espiritismo no Brasil, entre 1991 e os anos mais recentes, revela um movimento de ascensão e posterior declínio. Iniciando com 1,12% da população em 1991, a religião experimentou um crescimento constante e notável, atingindo 1,3% (2,3 milhões de pessoas) em 2000 e culminando em um pico de 2% da população (3,8 milhões) em 2010. Esse aumento foi particularmente expressivo na região Sudeste, onde a proporção de espíritas saltou de 2,0% para 3,1% entre 2000 e 2010, adicionando mais de um milhão de adeptos. No entanto, o cenário mudou a partir de 2010, com a religião espírita registrando uma queda para 1,8% da população,

representando uma diminuição de 0,3 pontos percentuais em comparação com a década anterior.

O dado mais urgente é que, depois de décadas de ascensão, a trajetória demográfica do espiritismo mudou de direção. A composição etária também se consolidou mais velha do que a média nacional: hoje os espíritas concentram-se sobretudo entre adultos de 40 a 60 anos. Em outras palavras, além de terem perdido participação relativa na população, envelheceram. Resta saber se esse declínio será contínuo ou apenas pontual, algo que só os próximos censos poderão esclarecer.

Pesquisas qualitativas sobre as transformações recentes no campo espírita são urgentes. Entre as hipóteses a serem investigadas, destaca-se a possibilidade de que parte dos umbandistas, que em décadas anteriores se declaravam como espíritas, tenha passado a assumir explicitamente a identidade umbandista. Esse movimento de reclassificação poderia ajudar a explicar, ao menos em parte, o crescimento das religiões de matriz afro-brasileira e a queda proporcional do espiritismo. Trata-se, no entanto, de uma hipótese que demanda verificação cuidadosa.

Conclusão

Até o momento do fechamento deste texto, o IBGE ainda não havia disponibilizado os microdados que detalham a filiação denominacional entre os evangélicos. Quando forem publicados, esses dados deverão indicar quais correntes ganharam ou perderam fôlego e, ao mesmo tempo, abrirão um novo conjunto de perguntas de pesquisa.

Dois comentários finais, contudo, parecem indispensáveis. O primeiro diz respeito à exclusão, no Censo de 2022, das crianças menores de 10 anos. Ao não captar as preferências religiosas dessa faixa etária, o levantamento não estaria introduzindo uma lacuna que pode distorcer os resultados, sobretudo em tradições nas quais a socialização religiosa se inicia muito cedo? Católicos que batizam recém-nascidos e pentecostais com ministérios infantis organizados seriam exemplos de grupos potencialmente sub-representados? Ainda não há evidências de que esse efeito seja uniforme, mas é plausível supor que tradições com alta taxa de natalidade ou forte ênfase na formação religiosa tenham sido

particularmente afetadas? O IBGE não deveria reavaliar esse recorte etário ou, ao menos, explicitar com clareza seu impacto nas estimativas produzidas?

O segundo comentário diz respeito à própria tecnologia de produção do número censitário. Como observou Clara Mafra (2013), falar em "censo de religião" é, no fundo, uma hipérbole. O questionário contém apenas uma pergunta – "Qual a sua religião ou culto?" – e nada informa sobre intensidade de participação, dupla pertença ou trajetórias de trânsito religioso. Diante dessa fragilidade, os pesquisadores são obrigados a recorrer a fontes complementares, muitas vezes assimétricas, para conferir densidade interpretativa aos dados. Persistir com essa insuficiência metodológica parece injustificável. O mínimo que se poderia esperar seria a inclusão de um leque mais amplo de alternativas fechadas, permitindo, por exemplo, o reconhecimento de múltiplas pertenças, além da incorporação de uma pergunta sobre frequência de participação em cultos, rituais ou reuniões. Medidas como essas contribuiriam para reduzir ambiguidades – como a da categoria "evangélico não determinado" – e tornariam o Censo um instrumento mais coerente com a diversidade e a complexidade da vida religiosa no país.

O Censo de 2022 confirma que o Brasil religioso do século XXI é menos previsível do que supunham as análises lineares. Em vez de uma narrativa de substituição simples – católicos por evangélicos, religiosos por ateus –, o que se revela é um cenário fragmentado, multifacetado e dinâmico. Oxalá, na próxima década, sejamos capazes de trocar certezas apressadas por interpretações mais atentas à densidade e à complexidade do campo religioso brasileiro – amparados, quem sabe, por estatísticas mais robustas e metodologias menos tímidas.

Referências

ALMEIDA, R. de. Religião na metrópole paulista. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 19, n. 56, p. 15-27, 2004.

ALTMANN, W. Censo IBGE 2010 e religião. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1122-1129, 2012.

CAMARGO, C. P. F. de (org.). *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

FERNANDES, S. R. A. Sem religião e identidades religiosas. *Interseções*, Rio de Janeiro, ano 10, n. 1, p. 31-46, 2008.

GIUMBELLI, E. A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 87-120, 2001.

JACOB, C. R.; HEES, D. R.; WANIEZ, P.; BRUSTLEIN, V. *Religião e sociedade em capitais brasileiras*. Rio de Janeiro: PUC-Rio: Loyola: CNBB, 2006.

MAFRA, C. Censo de religião: um instrumento descartável ou reciclável? *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 152-159, 2004.

MAFRA, C. O problema da formação do "cinturão pentecostal" em uma metrópole da América do Sul. *Interseções*, Rio de Janeiro, v. 13, p. 136-152, 2011.

MAFRA, C. Números e narrativas. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 1, n. esp., p. 13-25, 2013.

MARIANO, R. Em marcha, a transformação demográfica do país. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, p. A16, 30 jul. 2012.

MARIZ, C. O que precisamos saber sobre o censo para poder falar sobre seus resultados? Um desafio para novos projetos de pesquisa. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 1, n. esp., p. 39-58, 2013.

MOCHEL, L. Das hashtags aos áudios de WhatsApp: mulheres evangélicas e a digitalização dos testemunhos. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 25, n. 46, e142748, 2025.

NOVAES, R. Os jovens "sem religião": ventos secularizantes, "espírito de época" e novos sincretismos. Notas preliminares. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, p. 321-330, 2004.

PIERUCCI, A. F. "Bye bye, Brasil": o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, p. 17-28, 2004.

SANCHIS, P. *Fiéis & cidadãos*: percursos de sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001.

SANCHIS, P. Prefácio. *In*: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (org.). *Religiões em movimento*: o censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 11-16.

STEIL, C. A. *O sertão das romarias*: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia. Petrópolis: Vozes, 1996.

STEIL, C. A.; TONIOL, R. O catolicismo e a igreja católica no brasil à luz dos dados sobre religião no censo de 2010. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 2, n. 24, p. 223-243, 2013.

STEIL, C. A.; TONIOL, R. Strong church, weak catholicism: transformations in Brazilian Catholicism. *Journal of Global Catholicism*, [*s. l.*], v. 5, n. 2, p. 4-29, 2021.

TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (org.). *Religiões em movimento*: o censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.

TEIXEIRA, J. M. *A conduta universal*: governo de si e políticas de gênero na Igreja Universal do Reino de Deus. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

TONIOL, R. O peregrino e o convertido. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 11, n. 17, 2009.

TONIOL, R. O censo de 2010: religiões em movimento, perspectivas em diálogo. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 1, p. 193-203, 2014.

VELHO, O. *Besta-fera*: recriação do mundo: ensaios de crítica antropológica. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

Recebido: 10/06/2025 Aceito: 11/06/2025 | Received: 6/10/2025 Accepted: 6/11/2025

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

https://doi.org/10.1590/1806-9983e720702

2022 Census and religion in Brazil

Censo de 2022 e religião no Brasil

Rodrigo Toniol[I]
https://orcid.org/0000-0002-1169-5253
rodrigo.toniol@gmail.com

[I] Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brazil

Abstract

This article proposes an initial analysis of the religious affiliation data from the 2022 Brazilian Census, released by the IBGE in June 2025. The main objective is twofold: firstly, to present an "on-the-spot" analysis that contextualizes the newly released figures in relation to historical series and consolidated interpretations of previous censuses. Secondly, the text aims to highlight what emerges, in light of these data, as a fundamental part of the research agenda for the next decade in the Brazilian religious field, suggesting new questions and approaches for future studies. The analysis will follow the major religious groups as presented by the IBGE itself: Catholics, Evangelicals, non-religious, Spiritism, and Afro and Umbanda religions.

Keywords: Census; religion; IBGE; demography.

Resumo

Este artigo propõe uma análise inicial dos dados sobre pertencimento religioso do Censo brasileiro de 2022, divulgados pelo IBGE em junho de 2025. O objetivo principal é duplo: em primeiro lugar, apresentar uma análise escrita "no calor da hora", que situe os números recém-divulgados em relação às séries históricas e às interpretações já consolidadas sobre os censos anteriores. Em segundo lugar, o texto busca destacar o que emerge, à luz desses dados, como parte fundamental da agenda de pesquisa para a próxima década no campo religioso brasileiro, sugerindo novas questões e abordagens para estudos futuros. A análise acompanhará os grandes grupos religiosos tal como o próprio IBGE apresenta seus dados: os católicos; os evangélicos; os sem religião; os de religiões afro e os de umbanda; e os espíritas.

Palavras-chave: Censo; religião; IBGE; demografia.

When Brazil was still an Empire, in 1872, the first general census asked inhabitants not only about their age, color, and profession, but also about their religion. In that first census, in a country where Catholicism was official and almost unanimous, the question served to confirm a collective identity. Since then, with rare interruptions, this variable has persisted through regime changes, dictatorships, and constitutional revolutions, remaining one of the most enduring features of Brazilian statistics. Over 150 years, while countries like France, the United States, and Argentina abandoned or never adopted this practice, Brazil accumulated one of the most extensive and continuous historical series in the world on the religious composition of its population.

The regularity of the census question reflects the fact that religion has never ceased to be one of the constitutive axes of Brazilian social life. If in 1872 the objective was, albeit tacitly, to count and confirm a predominantly Catholic society, the subsequent records gradually began to capture the fissures of this unique model.

A century and a half after Brazil's first census, the question about religion remains fundamental to understanding the most profound transformations in Brazilian society. On June 6, 2025, the IBGE released data on religious affiliation for the 2010s. The numbers were surrounded by great anticipation from researchers in the field, especially regarding the magnitude of the growth of the evangelical population. But they also reignited questions that have mobilized us since the beginning of the 21st century: what is the potential for the advancement of the "no religion" group in Brazil? What relationship is established between racial identity and Afro-Brazilian religions in the country?

In this article, I offer an initial reaction to the newly released IBGE data. As with the results of previous censuses (Altmann, 2012; Camargo, 1973; Fernandes, 2008; Jacob *et al.*, 2006; Mafra, 2004, 2013; Mariano, 2012; Mariz, 2013; Teixeira; Menezes, 2013), an intense academic production is expected from these numbers. Over time, the data will be analyzed in greater depth, their implications expanded, and their meanings compared from different perspectives. Here, I propose a dual objective. First, to present an analysis written in the heat of the moment, which places the released numbers in relation to historical series and already consolidated interpretations of previous censuses. Second, to highlight what appears to emerge, in light of the data, as a fundamental part of the research agenda for the next decade.

In structural terms, I choose to follow the major religious groups as the IBGE itself presents its data: Catholics, Evangelicals, the non-religious, those of Afro-Brazilian religions and Umbanda, and Kardecists. I leave out what the IBGE classifies as Indigenous Traditions and Other because I consider that both require contextualized and less comprehensive analyses. In each of the sections – of unequal length – I present not only the diagnosis of the current numbers but also the main agenda elements that derive from them.

Catholics

Over 150 years of questions about religion in censuses, one constant traverses the numbers: the percentage of Catholics is decreasing. In 1872, they constituted 99.7% of the population. Fifty years later, it was 95%. In the 1960s, they had declined to 90%; in 1980, to around 80%; today, 56%. Since Brazil began to measure its religious demography, it also began to cease being Catholic.

Catholicism is the historically majority religion in Brazil, and also a kind of universal donor: the tradition from which virtually all family genealogies of conversion to other identities derive. Even when rejected, it is in relation to Catholicism that the framework of religious identification has been structured.

This interpretation is a historical formulation within the field of religious studies in Brazil. Fundamentally, what its authors point out is both the historical recognition of the strength of this religious matrix, observable since the sociogenesis of the Brazilian nation, and the reading of a type of radical cultural paradigm from which everything else would be founded (Sanchis, 2001; Steil, 1996; Velho, 1995). Even the mutations of the Brazilian religious field, as Pierre Sanchis (2001, p. 45) suggests through this interpretative key, do not break with the structuring traits of this ancient logic: "it is worth asking ourselves whether these mutations [of the religious field] would not continue to follow the outlines of an ancient logic." In other words, religious change would not necessarily mean a rupture with the Catholic-Brazilian culture, but a reconfiguration within it (Toniol, 2014).

The novelty of recent decades is that the erosion of the Catholic population has accelerated as never before. In four decades, Catholics have lost more than a third of their original base. The numbers released by the IBGE present us with

two distinct sets of questions. The first is more familiar: why are so many people ceasing to be Catholic? The second: why did fewer people cease to be Catholic this past decade? Be that as it may, Antônio Flávio Pierucci (2004) would add, the sociology of religion practiced in Brazil is the sociology of the decline of Catholicism.

There are internal reasons, structural to Catholicism itself, that would have led to its dehydration, and there are external reasons. Let's start with the internal ones.

There is a counter-intuitive fact that needs to be considered: there is an inversely proportional relationship between the number of Catholics in Brazil and the institutional strength of the Catholic Church. According to official data from the Church itself, there have never been so many parishes and dioceses in the country. Similarly, the ratio of priests per inhabitant and priests per Catholic has never been so high. The problem is not a lack of priests, therefore. Indicators of the Catholic Church's institutional strength show that the crisis is not institutional, but rather one of identification.

The Church's internal data are even more revealing when they show the continuous decline in the number of nuns in Brazil. That is, while the number of priests grew, that of women religious decreased. This process profoundly altered the internal ecology of the Church (Steil; Toniol, 2013, 2021).

During the period of the Church's greatest social presence, female congregations were responsible for a significant part of education, healthcare, and popular catechesis – institutions that ensured the daily insertion of Catholicism into Brazilian social life. Nuns were central figures in these networks of daily ties. Their weakening compromised the Church's social embeddedness and signaled the masculinization of its structures. Brazilian Catholicism became more masculine, more institutional, and more distant from the daily lives of the faithful.

This is precisely the opposite of female protagonism in the field of evangelical churches. Perhaps therein lies one of the reasons for their growth. Jacqueline Teixeira (2018) and Lorena Mochel (2025) are just two of the Brazilian researchers who identified this at the beginning of the last decade.

The data recently released by the IBGE, however, show a decrease in the rate of decline in the percentage of Catholics. It had been speculated that the drop would be equal to or greater than 10 percentage points over the past decade, but

the newly published figures indicate a decrease of 8.3 percentage points between 2010 and 2022. If we look at the historical sequence from 1991 to 2022, what the Census reveals is a deceleration in the annual rate of decline for Catholics. We went from an average reduction of 1.33% per year in the 1990s, to 1.25% in the 2000s, and 1.17% in the last decade. Catholicism continues to lose faithful, but the speed of erosion is slowly and continuously decreasing.

The deceleration may be associated, albeit residually, with factors such as the valorization of Catholic tradition by conservative groups, the increase in digital presence, and the charisma of Pope Francis. None of the research I have conducted or followed in the last decade, however, points to the unequivocal predominance of any of these elements. On the one hand, the research agenda in the Catholic field largely remains the same as in previous decades: understanding the reasons for dehydration. On the other hand, for the first time in many years, there are indications that justify evaluating whether the decline has found structural limits and whether there are consistent reasons for the deceleration of its pace.

Any research agenda on Catholics, however, must start from the dissonance between the expectation of a linear decline, so widely propagated in the last two decades, and the most elementary demographic lesson: population changes do not follow straight lines.

Evangelicals

The main question of the 2022 Census is that evangelical growth was lower than expected. Far from the overwhelming expansion suggested by so many recent analyses, the numbers indicated a more contained advance. Between 1991 and 2022, the percentage of evangelicals in Brazil increased from 9% to 26.9%. However, analysis of the annual growth rate reveals a curve of constant deceleration: 6% per year in the 1990s, 3.7% in the 2000s, and just 1.6% in the last decade. Instead of the anticipated explosion, the data expose increasingly slower growth.

Two necessary sociological exercises emerge here. The first concerns the demography of the evangelical field itself: why did they grow less? The second pertains to the order of political sociology: what does the hyper-inflated expectation of evangelical growth reveal about those who so heavily fueled it?

At least part of this expectation was driven by a moral panic surrounding the figure of the "Evangelical Other," constructed as a collective perceived as a threat to democratic order and recent social achievements. As the political and social crises of the last decade deepened, evangelicals were often hastily identified as responsible for the advance of conservatism and the intensification of liberal democracy's dilemmas.

The public projection of this group was further accentuated by its growing presence in Congress and executive positions, a phenomenon that reinforced the impression of accelerated demographic growth. Political visibility amplified their presence in the collective imagination far beyond what the numbers indicated. Few imagined that the growth, though real, could be more moderate. The slower pace recorded by the 2022 Census contradicts these forecasts and challenges the often-repeated impressionistic notion that the country was inevitably heading toward becoming an "Evangelistan."

The 2022 Census redirects us to concrete data and reintroduces the sociological dilemmas of a group that grew exponentially in recent decades but now, facing a much broader population base, sees its expansion rate decline.

Several factors help explain this inflection. The first is demographic. As the evangelical population base expands, maintaining the same percentage growth rates becomes statistically more difficult. Growing from 5% to 15% is simpler than advancing from 25% to 35%. Population dynamics thus impose a natural brake on growth, which does not mean stagnation but the maturation of a cycle.

Another relevant factor is the internal fragmentation of the evangelical field. If in the past growth was driven by large Pentecostal denominations, today growth is dispersed among a myriad of small, independent churches. This is the new configuration of evangelicals in Brazil. Datafolha research, coordinated by myself, Juliano Spyer, Christina Vital, and Vinicius do Valle, shows that 71% of São Paulo faithful attend small and medium-sized churches – spaces that receive up to 50 and up to 200 people, respectively. This predominance suggests a dynamic of decentralization of religious practice, contrasting with the more visible image of large temples.

This fragmentation has deep historical and theological roots in the evangelical field. The more evangelicals there are, the greater the number of denominations and temples tends to be, in a dynamic that combines numerical expansion with institutional dispersion.

Starting with the 2000 Census, a new movement began to overlap the multiplication of churches: the change in the pattern of religious self-identification. While until then a person who declared themselves evangelical would usually answer the census taker with the name of their denomination – "Assembleia de Deus," "Batista," "Presbiteriana" – from that moment on, more generic categories gained strength. Many began to identify simply as "evangelicals" or "Christians," signaling the emergence of non-denominational sensibilities that would set the tone for the evangelical field in the 21st century.

Initially noted by anthropologists Emerson Giumbelli (2001) and Clara Mafra (2013), this subtlety in self-presentation inaugurated what we now call the "desigrejados" (those without a church affiliation). Far from meaning an abandonment of religion, many of these evangelicals continued to circulate among different groups, attending services, participating in cell groups and prayer meetings, but without a formal link to a church. This is a transition: from the rigid denominational model to more fluid forms of belonging, accompanying the growing individualization of religious trajectories and the pluralization of the evangelical field.

These changes help shed light on the new pace of evangelical growth in the country. As the field fragments and trajectories individualize, the expansive dynamism that marked previous decades dilutes. The model based on large conversion movements, driven by robust and hierarchical churches, gives way to more flexible, less regimented, and institutionally weaker forms of belonging.

The dispersion among small churches, the circulation among different groups, and the growth of the contingent of evangelicals without solid denominational affiliation indicate that the missionary impulse – the historical engine of evangelical expansion – no longer operates with the same intensity. In an increasingly plural and segmented religious field, growth depends less on large flows of collective adherence and more on dispersed movements, difficult to capture by old categories of expansion. The deceleration, far from indicating exhaustion, reveals the maturation and complexification of the phenomenon.

Commenting on the 2010 Census data, Pierre Sanchis (2013) identified, in the group that in recent years has come to be called "desigrejados," a reinforcement of dynamics already widely recognized in the Brazilian religious field. In particular, faced with the emergence of the category "undetermined evangelical," he suggested that this is the contemporary expression of a historical trait of

national religiosity: a belonging marked by fluidity, heterogeneous composition, and, not rarely, by multiple ties and references. For Sanchis, more than a rupture with traditional forms of affiliation, this phenomenon represents the intensification of religious logics already inscribed in the Brazilian experience of belief and belonging. In this case, we would not be facing a novelty, but a reinvention.

The multiplication of churches and the growth of evangelicals without solid denominational affiliation have not only altered the country's religious profile; they have also transformed the political game. In an increasingly fragmented field, not only temples multiply, but also political platforms. Evangelical politics, which once orbited consolidated figures and denominations, now has to deal with fluid leaders and dispersed networks. Pablo Marçal's noisy campaign in the first round of the São Paulo mayoral race illustrates this new logic, capable of capturing votes outside traditional institutional channels. The critical reaction of historical leaders, such as Silas Malafaia, to the rise of figures like Marçal is not coincidental; it reveals the discomfort of those who see denominational authority being challenged by new forms of mobilization, more horizontal and adapted to network logic.

For at least two decades, the evangelical universe has been the main focus of research in the social sciences of religion. The data released by the IBGE in June 2025 seem to impose, for the coming years, at least two orders of questions. The first is demographic in nature and refers to the need to investigate more deeply the process of deceleration in evangelical growth. The second is morphological and concerns the intense process of internalization of evangelical churches in small and medium-sized cities, as well as the out-of-curve growth observed in the Amazonian region. This displacement is important because it demands a revision of the current understanding of the evangelical field as an essentially urban phenomenon (Almeida, 2004; Mafra, 2011).

Finally, by focusing attention on the dispute between Catholics and evangelicals, we run the risk of losing sight of a broader structural transformation of the Brazilian religious landscape. Brazil remains a predominantly Christian country, but its demographic base is shrinking. In just four decades, the percentage of Christians in the total population fell by about 12.5%. That is, although the dynamic between Catholics and evangelicals redraws the national religious map, Christianity as a whole is in retraction. This inflection, still little explored, constitutes a decisive axis for the research agenda of the next decade.

To understand this transformation, the key group is the "no religion" group. If they were a religion, they would already be almost twice as large as all Spiritist, Afro-Brazilian, and other religious minorities combined. They currently form the most dynamic frontier and the most disruptive force in the Brazilian religious landscape.

The non-religious

No religious group has grown as much in Brazil over the past few decades as the so-called religiously unaffiliated. Between 1980 and 2022, their share of the population jumped from 1.8% to 9.3% – an increase of more than fivefold. This upward trend began in the 1970s, when fewer than 1% of Brazilians identified as having no religion. The growth was steady: 7% in 2000, 7.9% in 2010, and 9.3% in 2022. While recent figures still indicate growth, the pace has slowed over the last decade, suggesting a possible trend toward stabilization.

More than just numbers, the growth of the non-religious reveals a silent and profound transformation: the weakening of traditional religious ties and the emergence of more individualized, fluid, and unstable forms of relating to the sacred. The category non-religious accommodates a diversity difficult to capture by conventional classifications. It encompasses atheists, agnostics, and those who do not identify with any religion but have not necessarily abandoned religious beliefs.

Historically, this group has a greater presence among urban youth. For over two decades, anthropologist Regina Novaes (2004) has drawn attention to this group. The non-religious express two refusals: the refusal of religious institutions and the refusal of traditional mediators of the sacred – priests, pastors, *pais de santo*. They prefer spiritual paths that dispense with these instances of authority. They believe without belonging (Toniol, 2009).

The profile outlined by the 2022 Census reveals that most of this group consists of young, urban, and educated individuals, with a higher concentration in the 20 to 24 age group. The majority are white (39%), live in the Southeast region – which accounts for about half of the total – and have a 20.5% rate of completed higher education, above the national average. Although they do not fully reflect

the country's diversity, they are the most visible face of a silent change: the gradual detachment from traditional religious ties.

They haven't necessarily abandoned spirituality, but they seek religious experiences outside formal structures. Their beliefs are generally less dogmatic and more open to combining diverse references: they mix elements of Christianity with alternative practices, incorporating beliefs in energies, nature spiritualities, or non-religious cosmological views. This is a personalized spirituality, lived at the margins of institutions, marked by autonomy and the rejection of forms of control over the experience with the sacred.

Although the growth of the non-religious in Brazil is significant, it is still below the levels recorded in other Latin American countries. In Uruguay, about 41% of the population declares itself non-religious; in Chile, 25%; and in Argentina, 18%. Brazil, with 9.3%, is closer to the Mexican reality, where 8% of the population has no formal religious affiliation. What distinguishes the Brazilian case is that this advance of the non-religious occurs in parallel with evangelical expansion and the reconfiguration of a more hybrid and competitive religious field, different from the more linear pattern of secularization observed in the Southern Cone.

The agenda associated with this group seems to remain, first and foremost, the challenge of understanding it, given that it is a dispersed universe, fragmented in principle, and without specific meeting places. More than two decades ago, Regina Novaes (2004) had already indicated fundamental elements for the advancement of this research, especially by drawing attention to the fact that the concentration of the non-religious among young people poses its own challenges. This becomes particularly evident in the face of instruments such as the Census, which relies on only one direct question – "What is your religion?" – and, therefore, does not capture important nuances of youth religious experience. Such limitations are aggravated when we consider that religious belonging among young people is often intertwined with fluid trajectories, moments of experimentation, and low transference from family religions.

The most intriguing question, however, might be another: why did this group not show exponential growth in the last decade? A plausible hypothesis is that this stagnation is related to the general aging of the Brazilian population and, consequently, to the proportional decrease in the young population. In this case, the advance of the non-religious would remain concentrated in a specific

age group, revealing the limits of a broader process of decline in institutional religious affiliation in the country.

The non-religious are not the only ones reshaping the country's faith landscape. Other groups, historically marginalized, also emerge with new strength and visibility. This is the case of Afro-Brazilian religions, whose recent expansion carries implications that go beyond the numbers.

Afro-Brazilian and Umbanda religions

Perhaps the most eloquent data point of this decade is this: Afro-Brazilian religious traditions were the ones that expanded the most in the country. Between 2010 and 2022, their presence in the population tripled, leaping from 0.3% to 1.0%. This is the fastest relative growth recorded among all religious groups in the country.

More than just a demographic phenomenon, this expansion translates into a process of symbolic affirmation and political visibility. Afro-Brazilian religions, historically marginalized and persecuted, are gaining unprecedented public space, redrawing not only the religious map but also the Brazilian social and cultural imaginary.

In recent years, there was an expectation that the growth of Afro-Brazilian religions would be strongly associated with the identity reconfiguration of a new generation: young people who, assuming Blackness as a central dimension of their identity, would adhere to African-matrix religions as a primary and affirmative affiliation. The 2022 Census data does not refute this hypothesis, but suggests a more complex reality that requires cautious interpretation. The majority of Umbanda and Candomblé adherents in Brazil identify as Black, comprising Black individuals (23%) and "pardos" (34%), which represents about 56% of the total, above the national average. The regional distribution of these religions has a center of gravity in Rio Grande do Sul. This state alone accounts for more than half the number of adherents recorded in the second-place state, São Paulo.

The analysis of racial composition reveals a dual dynamic: Black individuals are overrepresented in relation to their proportion in the general population, while White individuals remain close to the national average, with a significant

but not majority presence. "Pardos", in turn, appear underrepresented – they constitute almost half of the Brazilian population, but only a third of the adherents. Yellow and Indigenous individuals continue with residual participation, less than 1%, both in the overall population and in the Afro-religious field. In terms of age, the distribution of practitioners is quite similar to that of the general population, which relativizes the idea of a predominantly young phenomenon.

This does not mean, however, that the hypothesis of affirmative adherence of young Black individuals to African-matrix religions should be discarded. On the contrary, it remains a relevant interpretive line, especially when situated at the intersection of racial affirmation, urban experiences, and contemporary forms of religiosity, and deserves to be further explored in the coming years. The rise of Umbanda and Candomblé should be read in light of a complex social and racial geography, articulated with historical inequalities, regional dynamics, and ongoing symbolic disputes. Thus, the most promising research agenda is one that deeply investigates the intertwining of youth, racial identity, and African-matrix religiousness.

Kardecism

Finally, the last comment concerns Kardecism. The trajectory of Kardecism in Brazil, between 1991 and recent years, reveals a movement of ascent and subsequent decline. Starting with 1.12% of the population in 1991, the religion experienced consistent and notable growth, reaching 1.3% (2.3 million people) in 2000 and culminating in a peak of 2% of the population (3.8 million) in 2010. This increase was particularly significant in the Southeast region, where the proportion of Kardecists jumped from 2.0% to 3.1% between 2000 and 2010, adding over one million adherents. However, the scenario changed from 2010 onwards, with Kardecism recording a drop to 1.8% of the population, representing a decrease of 0.3 percentage points compared to the previous decade.

The most urgent data point is that, after decades of ascent, the demographic trajectory of Kardecism has changed direction. Its age composition has also become older than the national average: today, Spiritists are mainly concentrated among adults aged 40 to 60 years. In other words, in addition to having lost relative participation in the population, they have aged. It remains to be seen

whether this decline will be continuous or merely punctual, something that only future censuses can clarify.

Qualitative research on recent transformations in the Spiritist field is urgent. Among the hypotheses to be investigated, the possibility that some Umbanda adherents, who in previous decades declared themselves as Spiritists, may have explicitly assumed the Umbanda identity stands out. This reclassification movement could help explain, at least in part, the growth of Afro-Brazilian religions and the proportional decline of Kardecism. This is, however, a hypothesis that demands careful verification.

Conclusion

As of the close of this text, the IBGE had not yet released the microdata detailing denominational affiliation among evangelicals. When published, this data should indicate which currents gained or lost momentum, and simultaneously, open a new set of research questions.

Two final comments, however, seem indispensable. The first concerns the exclusion of children under ten years old in the 2022 Census. By not capturing the religious preferences of this age group, wouldn't the survey be introducing a gap that could distort the results, especially in traditions where religious socialization begins very early? Catholics who baptize newborns and Pentecostals with organized children's ministries would be examples of potentially underrepresented groups. There is no evidence yet that this effect is uniform, but it's plausible to assume that traditions with high birth rates or a strong emphasis on religious formation were particularly affected. Shouldn't the IBGE re-evaluate this age cut-off or, at least, clearly state its impact on the estimates produced?

The second comment concerns the technology of producing the census numbers itself. As Clara Mafra (2013) observed, speaking of a "census of religion" is, at its core, a hyperbole. The questionnaire contains only one question – "What is your religion or worship?" – and provides no information about intensity of participation, dual belonging, or trajectories of religious transit. Given this weakness, researchers are forced to resort to complementary, often asymmetrical, sources to give interpretive depth to the data. Persisting with this

methodological insufficiency seems unjustifiable. The least one could expect would be the inclusion of a broader range of closed alternatives, allowing, for example, the recognition of multiple belongings, in addition to incorporating a question about frequency of participation in services, rituals, or meetings. Measures like these would help reduce ambiguities – such as that of the "undetermined evangelical" category – and would make the Census a more coherent instrument with the diversity and complexity of religious life in the country.

The 2022 Census confirms that 21st-century religious Brazil is less predictable than linear analyses supposed. Instead of a narrative of simple substitution – Catholics for evangelicals, religious people for atheists – what is revealed is a fragmented, multifaceted, and dynamic scenario. Hopefully, in the next decade, we will be able to exchange hasty certainties for interpretations more attentive to the density and complexity of the Brazilian religious field – supported, perhaps, by more robust statistics and less timid methodologies.

References

ALMEIDA, R. de. Religião na metrópole paulista. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 19, n. 56, p. 15-27, 2004.

ALTMANN, W. Censo IBGE 2010 e religião. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1122-1129, 2012.

CAMARGO, C. P. F. de (org.). *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

FERNANDES, S. R. A. Sem religião e identidades religiosas. *Interseções*, Rio de Janeiro, ano 10, n. 1, p. 31-46, 2008.

GIUMBELLI, E. A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 87-120, 2001.

JACOB, C. R.; HEES, D. R.; WANIEZ, P.; BRUSTLEIN, V. *Religião e sociedade em capitais brasileiras*. Rio de Janeiro: PUC-Rio: Loyola: CNBB, 2006.

MAFRA, C. Censo de religião: um instrumento descartável ou reciclável? *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 152-159, 2004.

MAFRA, C. O problema da formação do "cinturão pentecostal" em uma metrópole da América do Sul. *Interseções*, Rio de Janeiro, v. 13, p. 136-152, 2011.

MAFRA, C. Números e narrativas. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 1, n. esp., p. 13-25, 2013.

MARIANO, R. Em marcha, a transformação demográfica do país. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, p. A16, 30 jul. 2012.

MARIZ, C. O que precisamos saber sobre o censo para poder falar sobre seus resultados? Um desafio para novos projetos de pesquisa. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 1, n. esp., p. 39-58, 2013.

MOCHEL, L. Das hashtags aos áudios de WhatsApp: mulheres evangélicas e a digitalização dos testemunhos. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 25, n. 46, e142748, 2025.

NOVAES, R. Os jovens "sem religião": ventos secularizantes, "espírito de época" e novos sincretismos. Notas preliminares. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, p. 321-330, 2004.

PIERUCCI, A. F. "Bye bye, Brasil": o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, p. 17-28, 2004.

SANCHIS, P. *Fiéis & cidadãos*: percursos de sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001.

SANCHIS, P. Prefácio. *In*: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (org.). *Religiões em movimento*: o censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 11-16.

STEIL, C. A. *O sertão das romarias*: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia. Petrópolis: Vozes, 1996.

STEIL, C. A.; TONIOL, R. O catolicismo e a igreja católica no brasil à luz dos dados sobre religião no censo de 2010. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 2, n. 24, p. 223-243, 2013.

STEIL, C. A.; TONIOL, R. Strong church, weak catholicism: transformations in Brazilian Catholicism. *Journal of Global Catholicism*, [*s. l.*], v. 5, n. 2, p. 4-29, 2021.

TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (org.). *Religiões em movimento*: o censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.

TEIXEIRA, J. M. *A conduta universal*: governo de si e políticas de gênero na Igreja Universal do Reino de Deus. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

TONIOL, R. O peregrino e o convertido. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 11, n. 17, 2009.

TONIOL, R. O censo de 2010: religiões em movimento, perspectivas em diálogo. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 1, p. 193-203, 2014.

VELHO, O. *Besta-fera*: recriação do mundo: ensaios de crítica antropológica. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

Recebido: 10/06/2025 Aceito: 11/06/2025 | Received: 6/10/2025 Accepted: 6/11/2025

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Instruções às(aos) autoras(es)

Horizontes Antropológicos é um periódico comprometido com as boas práticas e a ética na gestão dos manuscritos, expressas nas orientações abaixo:

1 – *Horizontes Antropológicos* publica trabalhos originais/inéditos sob a forma de artigos e entrevistas, em português, espanhol, francês ou inglês.

1.1 – As(Os) autoras(es) que tiverem seus trabalhos publicados devem **observar o intervalo de 18 meses, a contar da data da publicação, antes de realizarem a submissão de um novo artigo**.

2 – O número máximo de autoras(es) por artigo é quatro. Aceitamos a **submissão de somente um trabalho por autor(a) para cada chamada de artigos**.

2.1 – A submissão de trabalhos deve ser realizada na plataforma SEER (https://seer.ufrgs.br/horizontesantropologicos) e as(os) autoras(es) devem obrigatoriamente informar os seguintes dados: nome, ORCID, email, afiliação institucional (especificando cidade, estado e país da instituição). Para assegurar a integridade da avaliação às cegas pelos pares, as(os) autoras(es) devem excluir qualquer identificação de autoria nos textos, inclusive em referências e notas de rodapé. Em arquivos do Microsoft Office e PDF (Adobe Acrobat), a identificação de autoria deve ser removida das propriedades do documento. Não aceitamos a duplicação de publicação ou tradução de artigo já publicado em outro periódico ou como capítulo de livro.

2.2 – Caso haja interesse das(os) autoras(es), os artigos podem ser disponibilizados previamente na modalidade **preprint** em https://preprints.scielo.org/index.php/scielo/index. Para isso, é necessário o aceite das exigências de conformidade com a Ciência Aberta (**solicite o formulário pelo email** horizontes@ufrgs.br). Neste formulário, as(os) autoras(es) informam: (a) se o manuscrito é um preprint e, em caso positivo, sua localização; (b) se dados, códigos de programas e outros materiais subjacentes ao texto do manuscrito estão devidamente

citados e referenciados; e (c) se aceitam **opções de abertura no processo de avaliação pelos pares**.

2.3 – Como expressão de transparência e reconhecimento das diferentes contribuições de pesquisadores à pesquisa comunicada, o texto final, no caso de aprovação para publicação, deve informar ao final, de modo preciso, as contribuições específicas de cada autor(a). As(Os) autoras(es) também devem especificar formalmente se há ou não possíveis conflitos de interesse na realização e comunicação de suas pesquisas.

2.4 – Os artigos devem ter um título que represente de forma objetiva seu conteúdo, ser escritos em espaço duplo e ter até 10 mil palavras, incluindo referências e notas. Caso se trate de artigo sobre pesquisa empírica, o texto pode chegar a 11 mil palavras e deve apresentar a metodologia empregada: como as observações foram coletadas; de onde e como as observações foram extraídas, quais documentos e arquivos foram consultados, em que local e data; quais perguntas de quais surveys foram analisadas; em que contexto, local e data/período foi realizado o trabalho de campo; quantas pessoas foram entrevistadas; qual roteiro foi utilizado; qual técnica de observação foi empregada, etc. Deve ainda explicitar como as observações foram analisadas, quais foram os métodos e técnicas utilizadas na produção de cada gráfico, tabela, figura, descrição e interpretações defendidas.

2.5 – Os artigos devem vir acompanhados de um resumo escrito em espaço simples, no mesmo idioma, com até 150 palavras, e de mais quatro palavras-chave, bem como de uma versão em inglês do resumo (abstract), nos mesmos padrões, com quatro palavras-chave (keywords) e versão em inglês do título. No caso de originais em inglês, essas informações devem, também, trazer a versão em português.

3 – O padrão adotado pela revista para citações e referências segue as normas da ABNT, NBR 10520 e NBR 6023, respectivamente.

3.1 – As notas explicativas devem vir no rodapé da página e as referências devem vir após o texto, ordenadas alfabeticamente.

3.2 – No corpo do texto, a indicação de referência nas citações diretas deve trazer autor(es), ano de publicação e página(s); nas citações indiretas a indicação de página é opcional, conforme os modelos:

Segundo Hassen (2002, p. 173): "Há uma grande carência de materiais didáticos nesse campo, principalmente se aliados à ludicidade."

Sabemos que há "[...] uma grande carência de materiais didáticos nesse campo [...]" (Hassen, 2002, p. 173).

Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo (Hassen, 2002).

Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo, segundo Hassen (2002).

ou

Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo, segundo Hassen (2002, p. 173).

3.3 – As citações diretas com mais de três linhas, no texto, devem ser destacadas com recuo e corpo menor de letra, sem aspas, em espaço simples; transcrições das falas dos informantes seguem a mesma norma, conforme o modelo:

[...] regras de comportamento explícitos às quais os indivíduos se referem conscientemente, e que se fundam sobre justificações ou princípios filosóficos, ideológicos ou políticos, ou sobre o surgimento de novas aspirações individuais ou coletivas. (Bozon, 1995, p. 124).

3.4 – As referências, no final do texto, devem seguir os modelos:

3.4.1 – Livro (e guias, catálogos, dicionários, etc.) no todo: autor(es), título (em itálico e separado por dois-pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação:

DUMONT, L. *Homo hierarchichus*: o sistema de castas e suas implicações. São Paulo: EDUSP, 1992.

FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. (ed.). *African political systems*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

MINISTÉRIO DE SALUD. Unidade Coordinadora Ejecutora VIH/SIDA y ETS. *Boletín de SIDA*: programa nacional de lucha contra los retrovirus del humano y SIDA. Buenos Aires, mayo 2001.

3.4.2 – Parte de livro (fragmento, artigo, capítulo em coletânea): autor(es), título da parte seguido da expressão "*In*:", autor(es) do livro, título (em itálico e separado por dois-pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação, página(s) da parte referenciada:

> VELHO, O. Globalização: antropologia e religião. *In*: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 25-42.

3.4.3 – Artigo/matéria em periódico (revista, boletim, etc.): autor(es), título do artigo, nome do periódico (em itálico), local, ano e/ou volume, número, páginas inicial e final do artigo, data.

> CORREA, M. O espartilho de minha avó: linhagens femininas na antropologia. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 3, n. 7, p. 70-96, out. 1997.

3.4.4 – Artigo/matéria em jornal: autor(es), título do artigo, nome do jornal (em itálico), local, data, seção ou caderno, página (se não houver seção específica, a paginação precede a data):

> TOURAINE, A. O recuo do islamismo político. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 23 set. 2001. Mais!, p. 13.
>
> SOB as bombas. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, p. 2, 22 mar. 2003.

3.4.5 – Trabalhos acadêmicos: referência completa seguida do tipo de documento, grau, vinculação acadêmica, local e data da defesa conforme folha de aprovação (se houver):

> GIACOMAZZI, M. C. G. *O cotidiano da Vila Jardim*: um estudo de trajetórias, narrativas biográficas e sociabilidade sob o prisma do medo na cidade. 1997. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

3.4.6 – Evento no todo: nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos, etc., em itálico), local de publicação, editora e data de publicação:

> REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos* [...] Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998.

3.4.7 – Trabalho apresentado em evento: autor(es), título do trabalho apresentado seguido da expressão "*In*:", nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos, etc., em itálico), local de publicação, editora, data de publicação e página inicial e final da parte referenciada:

> STOCKLE, V. Brasil: uma nação através das imagens da raça. *In*: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos* [...] Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998. p. 33.

3.4.8 – Documento em meio eletrônico: acrescenta-se à referência a descrição física do suporte (CD-ROM, disquete, etc.); para documentos consultados online, indica-se o endereço completo e a data de acesso (dia, mês e ano):

> CEISAL – CONGRESO EUROPEO DE LATINOAMERICANISTAS, 3., 2002, Amsterdam. *Cruzando fronteras en América Latina*. Amsterdam: CEDLA: Radio Nederland Wereldomroep. 1 CD-ROM.
>
> ALVES, D. Notas sobre a condição do praticante budista. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 7, n. 9, p. 57-80, jan./jun. 2006. Disponível em: http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/2767/1382. Acesso em: 5 jun. 2013.

3.5 – Nos textos, evitar o uso de mais de uma fonte tipográfica; usar inicial maiúscula somente quando imprescindível; os recursos tipográficos devem ser utilizados uniformemente:

a) itálico: para palavras estrangeiras, não dicionarizadas e ênfase;

b) aspas duplas: citações diretas com menos de três linhas, citações de palavras individuais ou palavras cuja conotação ou uso mereça destaque;

c) **negrito** e <u>sublinhado</u>: devem ser evitados.

4 – Imagens que façam parte do artigo (figuras e gráficos inclusive) devem ser enviadas em formato TIFF (sem compressão) e resolução de 300 dpi no tamanho final pretendido para a impressão. Largura máxima: 11,6 cm; altura máxima: 16 cm (ou 1368 x 1890 pixels).

5 – As imagens (fotos, ilustrações, etc.) precisam estar liberadas para reprodução e publicação, qualquer que seja a sua origem: disponíveis online, extraídas de material com referência bibliográfica, pertencentes a acervo, etc.

Para cada imagem a ser publicada no artigo é necessário informar em qual tipo de licença de reprodução ela se encaixa e fornecer os dados complementares, por exemplo:

5.1 – se de autoria própria, atestar por escrito essa origem e que a sua reprodução não fere os direitos de outrem, como, por exemplo, o direito de imagem de pessoas fotografadas;

5.2 – se de domínio público, indicar origem confiável dessa informação e fornecer os créditos adicionais que devem acompanhar a imagem; notar que variam as regulações nacionais a esse respeito, e é preciso conferi-las: o prazo para a entrada em domínio público muda de país a país, e em alguns permanece a necessidade de autorização mesmo depois de isso ocorrer, a partir do entendimento de que a liberação da obra não se estende automaticamente à imagem que a registra ou ao responsável pela sua guarda;

5.3 – se liberada de antemão na fonte, indicar onde consta essa informação e fornecer os créditos adicionais que devem acompanhar a imagem;

5.4 – se licenciada Creative Commons, indicar sob qual modalidade específica dessa licença (tipo e versão) e fornecer os créditos adicionais que devem acompanhar a imagem;

5.5 – se imagem com copyright, fornecer por escrito a autorização do detentor de direitos autorais e informar também as suas exigências quanto ao crédito que deve acompanhar a imagem; ao fazer o pedido de autorização, é fundamental informar que o artigo será publicado sob uma licença Creative Commons de tipo CC BY 4.0 (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR), pois esse dado certamente determinará a decisão do detentor de direitos autorais sobre a autorização e seus termos e condições.

Na autorização é necessário constar:

a) o nome da(s) autora(s) ou autor(es) do artigo;

b) que se destina a publicação em Horizontes Antropológicos;

c) a descrição da imagem que está sendo autorizada, de modo que seja possível identificá-la;

5.6 – todo levantamento de informações sobre a imagem e obtenção de autorização é de responsabilidade da(s) autora(s) ou autor(es), que deve(m) enviar à revista esse material organizado, com dados completos e de fácil checagem; imagens com informações imprecisas ou incompletas não serão publicadas.

6 – A publicação dos artigos será decidida pelas(os) editoras(es) da revista e organizadoras(es) do número temático, levando em consideração pareceres de consultoras(es) externas(os).

7 – Para alargar a captação de colaborações, *Horizontes Antropológicos* faz ampla divulgação da temática de seus números já programados e respectivas(os) organizadoras(es) na contracapa de seus números, em seu website (https://www.ufrgs.br/ppgashorizontesantropologicos), em redes sociais, em blogs especializados e em boletins de associações profissionais de ciências sociais.

Declaração de direito autoral

O envio dos trabalhos implica a cessão imediata e sem ônus dos direitos de publicação para a revista, a qual é filiada ao sistema Creative Commons, atribuição CC-BY 4.0. A autora ou o autor é integralmente responsável pelo conteúdo do artigo e continua a deter todos os direitos autorais para publicações posteriores, devendo, se possível, fazer constar a referência à primeira publicação na revista.

Os artigos, depois de examinados pelas(os) editoras(es), são avaliados por consultoras(es) da área de conhecimento da pesquisa, de instituições de ensino e/ou pesquisa nacionais e estrangeiras e com comprovada produção científica. Para serem aceitos, os artigos precisam ser considerados pelas(os) editoras(es) como tendo o nível exigido pela revista, receber no mínimo dois pareceres favoráveis e incorporar as sugestões das(os) pareceristas na versão final.

Não há taxa para submissão e avaliação de artigos.

Instructions to authors

Horizontes Antropológicos is committed to good practices and ethics in the management of manuscripts, expressed in the guidelines below:

1 – *Horizontes Antropológicos* publishes original/unpublished works in the form of articles and interviews in Portuguese, Spanish, French or English.

1.1 – Authors who have their work published must observe the **interval of 18 months, from the date of publication, before submitting a new article**.

2 – The maximum number of authors per article is four. **For each call for papers, we accept the submission of only one work per author**.

2.1 – The submission of papers must be held in the SEER platform (https://seer.ufrgs.br/horizontesantropologicos) and the authors must inform the following data: name, email, ORCID registration number and institutional affiliation (with City, State and Country). To ensure the integrity of the blind peer review, the authors must exclude any identification of authorship in the texts, including references and footnotes. In Microsoft Office and PDF (Adobe Acrobat) files, the authorship ID must be removed from the document properties. We do not accept duplication of publication or translation of articles already published in another journal or as a book chapter.

2.2 – If there is interest from the authors, the articles can be previously made available in the **preprint** mode at https://preprints.scielo.org/index.php/scielo/index. For this, it is necessary to accept the requirements for compliance with Open Science (and **request the form by email** horizontes@ufrgs.br). In this form, the authors inform: (a) if the manuscript is a preprint and, if so, its location; (b) whether data, program codes and other materials underlying the text of the manuscript are properly cited and referenced; and (c) if **openness options are accepted in the peer review process**.

2.3 – As an expression of transparency and recognition of the different contributions to the research, the final text, in the case of approval for publication, must inform at the end, in a precise manner, the specific contributions of each author. The authors should also formally specify potential conflicts of interest in their research.

2.4 – Articles must have a title that objectively represents their content, also be written in double space and have up to 10,000 words, including references and notes. In the case of empirical research, the text can reach 11,000 words and must present the methodology: how the observations were collected; where and how the observations were extracted, what documents and files were consulted, in what place and date; which questions from which surveys were analyzed; in what context, place and date/time period the fieldwork was carried out; how many people were interviewed; which guide was used; which observation technique was employed, etc. It should also explain how the observations were analyzed, what were the methods and techniques used in the production of each graph, table, figure, description and interpretations.

2.5 – Articles must contain an abstract written in simple space and with up to 150 words and four keywords, as well as a Portuguese version of the abstract, keywords and title.

3 – For quotes and references, the journal follows the ABNT (Brazilian Association of Technical Norms) standards NBR 10520 and NBR 6023, respectively.

3.1 – Notes must appear at the bottom of the page (as footnotes). Bibliographical references must appear in the end of the text and ordered alphabetically.

3.2 – Direct quotes must appear in the main body of the text in the following manner: author's last name, year of publication, page indication. In the indirect quotes the page indication is optional, according to the following models:

> According to Lancaster (1992, p. 173): "Machismo, in whatever guise, is not simply a matter of ideology."
>
> We know that "machismo, in whatever guise, is not simply a matter of ideology" (Lancaster, 2002, p. 173).

> We know that machismo is not simply a matter of ideology (Lancaster, 1992).
>
> or
>
> Machismo is not simply a matter of ideology, according to Lancaster (1992, p. 173).

3.3 – Direct quotes with more than three lines must appear in small print, without quotation marks, in single-spaced text; transcriptions of interviews must follow the same format, as in the example:

> One view stresses the "vertical" element in faith, the relationship to God; and it selects certain persons, institutions, objects which in a privileged way are held to give access to the divine clearly and unmistakably. [...] The other view of the sacred refuses to localize it in the people, places and things. (Hebblethwaite, 1975, p. 15).

3.4 – Bibliographical references at the end of the text must follow the guidelines:

3.4.1 – Books, guides, catalogues, dictionaries, etc.: author(s), title (in italics and separated by a colon from the subtitle, when applicable), edition number (if indicated), place, publisher, year of issue:

> SAHLINS, M. *How "natives" think*: about Captain Cook, for example. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
>
> FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. (ed.). *African political systems*. Oxford: Oxford University Press, 1966.
>
> MINISTÉRIO DE SALUD. Unidade Coordinadora Ejecutora VIH/SIDA y ETS. *Boletín de SIDA*: programa nacional de lucha contra los retrovirus del humano y SIDA. Buenos Aires, mayo 2001.

3.4.2 – Part of a book (fragment, article, chapter in a collective work): author(s), title of the part followed by the expression "*In*:", author(s) of the book, title (in italics and separated by a colon from the subtitle, when applicable), edition number (if indicated), place, publisher, year of issue:

BRUNER, E. M. Ethnography as narrative. *In*: TURNER, V. W.; BRUNER, E. M. *The anthropology of experience*. Chicago: University of Illinois Press, 1986. p. 139-155.

3.4.3 – Article/paper in journal: author(s), title of article, name of the journal (in italics), place, year and/or volume, number, initial and final page of the article, date.

WHITE, H. The value of narrativity in the representation of real. *Critical Inquiry*, Chicago, v. 7, n. 1, p. 5-27, 1980.

3.4.4 – Article in newspaper: author(s), title of the article, name of the newspaper (in italics), place, date, section or part, page (if there is a specific section, the page precedes the date):

TOURAINE, A. O recuo do islamismo político. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 23 set. 2001. Mais!, p. 13.

SOB as bombas. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, p. 2, 22 mar. 2003.

3.4.5 – Academic works: complete reference followed by the type of document, degree, academic affiliation, place and date as indicated in the document:

GIACOMAZZI, M. C. G. *O cotidiano da Vila Jardim*: um estudo de trajetórias, narrativas biográficas e sociabilidade sob o prisma do medo na cidade. 1997. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

3.4.6 – Scientific events: name of the event, number (if there is), year and place (city), title of the document (annals, acts, abstracts, etc., in italics), place of issue, publisher and date of publication:

REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos* [...] Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998.

3.4.7 – Paper presented at a scientific event: author(s), title of the paper presented followed by the expression "*In*:", name of the event, number (when applicable), year and place (city) where the event occurred, title of the document (annals, acts, abstracts, etc., in italics), place of issue, publisher, date of publication and initial and final pages of the paper:

STOCKLE, V. Brasil: uma nação através das imagens da raça. *In*: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos* [...] Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998. p. 33.

3.4.8 – Documents in electronic media must be listed under the specific sort of support (CD-ROM, disk, etc.); for documents consulted online the full web address and date of access (day, month and year) must be indicated:

CEISAL – CONGRESO EUROPEO DE LATINOAMERICANISTAS, 3., 2002, Amsterdam. *Cruzando fronteras en América Latina*. Amsterdam: CEDLA: Radio Nederland Wereldomroep. 1 CD-ROM.

ALVES, D. Notas sobre a condição do praticante budista. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 7, n. 9, p. 57-80, jan./jun. 2006. Available at: http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/2767/1382. Accessed: 5 jun. 2013.

3.5 – In the main body of the text, authors must follow a consistent typographical style and use capital letters only when absolutely necessary:

a) italics: for foreign words and emphasis;

b) double quotes: in direct quotes with less than 3 lines; in words which have an unusual connotation and in those which should receive particular emphasis;

c) **bold** type and <u>underlining</u> should be avoided.

4 – Any illustrations (including diagrams and graphics) must be sent in TIFF format (without compression), in the final size intended for publication and at 300 dpi resolution. Maximum width: 4.56 inches (11,6 cm) and maximum height: 6.3 inches (16 cm) or 1368 by 1890 pixels.

5 – The images (photos, illustrations, etc.) must each include an official release for reproduction and publication, whatever their source: whether available online, taken from the bibliography of reference, or part of a collection, etc.

For each image published in the article, information must be provided as to which type of permission for reproduction it requires and relevant data, for example:

5.1 – If self-authored, attest in writing to that origin and to the fact that reproduction does not infringe the rights of others (as, for example, in the unauthorized use of a person's photo image);

5.2 – If in the public domain, indicate a reliable source of this information and provide additional credits to accompany the image. Note that the time lapse required to enter the public domain changes from country to country. In some countries the need for authorization of images remains even after a text has entered public domain, due to the understanding that the work´s liberation does not automatically extend to the images associated with it or to the person responsible for its custody;

5.3 – If released as a matter of policy by the original source, indicate where this information appears and provide the additional credits that attest to this fact;

5.4 – if licensed under Creative Commons, indicate under which specific modality of this license (type and version) and provide the additional credits stating this fact;

5.5 – if copyrighted image, provide written permission from the copyright holder. Information on the requirements of the credit release should also accompany the Image. When requesting authorization, be sure to inform the copyright holder that the article will be published under a Creative Commons CC BY 4.0 license (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en), as this information is relevant to the copyright holder's decision on the terms and conditions of release.

The authorization must contain:

a) the name of the author of the article;

b) a statement that the image is intended for publication in Horizontes Antropológicos;

c) the description of the image being authorized, so that it is possible to identify it;

5.6 – all information about the image and authorizations of use are of the author´s responsibility. This data should be sent to the journal in a complete and organized form that is easily verifiable; images with inaccurate or incomplete information will not be published.

6 – The publication of the articles will be decided by the editors of the journal and the coordinators of the issue, taking into consideration the peer reviews.

7 – In order to broaden the collection of collaborations, *Horizontes Antropológicos* makes a wide dissemination of the theme of its forthcoming issues and of the respective coordinators on the back cover of the issues, on its website (https://www.ufrgs.br/ppgashorizontesantropologicos), on social media, on specialized blogs and on newsletters of social sciences professional associations.

Copyright statement

Submission of works automatically implies the immediate and free assignment of copyright to the journal, which is affiliated to the Creative Commons Attribution CC-BY 4.0 license. The author is fully responsible for the content of the article and continues to hold all copyrights for subsequent publication and must, if possible, include the reference to the first publication in *Horizontes Antropológicos*.

The articles, after examination by the editors, are evaluated by experts from national and international institutions of teaching and/or research. To be accepted for publication, the articles must be considered by the editors, must receive two favorable reviews and incorporate suggestions of the reviewers in their final version.

There is no fee for submission, evaluation and publication of articles.

Temas dos números anteriores

1995
1 Gênero
2 Antropologia visual
3 Religiões afro-americanas

1996
4 Comida

1997
5 Diferenças culturais
6 Sociedades indígenas
7 Histórias da antropologia

1998
8 Religião
9 Corpo, doença e saúde

1999
10 Diversidade cultural e cidadania
11 Música e sociedade
12 Cultura oral e narrativas

2000
13 A cidade moderna
14 Relações interétnicas

2001
15 Antropologia e política
16 Natureza e cultura

2002
17 Sexualidade e Aids
18 Arqueologia e sociedades tradicionais

2003
19 Imigração e fronteiras
20 Antropologia e turismo

2004
21 Antropologi@web
22 Cultura escrita e práticas de leitura

2005
23 Patrimônio cultural
24 Antropologia e performance

2006
25 Antropologia e meio ambiente
26 Direitos sexuais

2007
27 Religião e política
28 Antropologia e consumo

2008
29 Antropologia e arte
30 Antropologia e esporte

2009
31 Circulação internacional
32 Etnografias

2010
33 Antropologia e estilos de vida
34 Antropologia e ciclos de vida

2011
35 Ciência, poder e ética
36 Cultura material

Temas dos números anteriores

2012
37 Teoria antropológica
38 Saberes e fazeres

2013
39 Antropologia e trabalho
40 Megaeventos

2014
41 Antropologia e políticas globais
42 Sofrimento e violência

2015
43 Diásporas
44 Cultura e aprendizagem

2016
45 Economia e cultura
46 Tecnologias de governo: etnografias de práticas e políticas

2017
47 Gênero e sexualidade, saberes e intervenções
48 Antropologia e animais
49 Antropologia, etnografia e educação

2018
50 Políticas de inclusão
51 Sistemas xamânicos e novos xamanismos
52 A religião no espaço público

2019
53 Antropologia dos museus
54 Antropologia e emoções
55 Arte e cidade

2020
56 Imitação, simulacro e falsificação
57 Antropologia da biossegurança
58 Antropologia histórica e povos indígenas

2021
59 Covid-19. Antropologias de uma pandemia
60 Antropologia da criança
61 Governança reprodutiva

2022
62 História das antropologias do mundo
63 Negritude e relações raciais
64 Antropologia e deficiência

2023
65 Antropologia e democracia
66 Antropologia e crise ambiental
67 Antropologia, artes e políticas

2024
68 Etnografias do digital
69 Depois da Covid-19
70 Antropologia do desenvolvimento

Temas dos números anteriores

2025

71 Territorialidades negras
e indígenas

Números de *Horizontes Antropológicos* a serem publicados em 2025/2026/2027

Número 73

Parentalidades
organizado por Fernanda Cruz Rifiotis, Patrice Schuch, Fernanda Bittencourt Ribeiro e Carla Villalta
Envio de artigos: de 01/06/2024 a 31/10/2024

Número 74

África – Caribe: colonialismo e relações raciais
organizado por Handerson Joseph, José Carlos dos Anjos e Cláudio Alves Furtado
Envio de artigos: de 01/10/2024 a 28/02/2025

Número 75

Corpos do Antropoceno
organizado por Maria Paula Prates, Laura Montesi e Sahra Gibbon
Envio de artigos: de 01/11/2024 a 30/06/2025

Número 76

Branquitude
organizado por Denise F. Jardim, Stella Z. Paterniani, Vitor Queiroz e Nilma Lino Gomes
Envio de artigos: de 31/05/2025 a 31/10/2025

Número 77

Antropologia dos comuns
organizado por Carlos Alberto Steil, Luis Felipe Murillo e Isabel Carvalho
Envio de artigos: de 01/10/2025 a 31/01/2026

Submissão de artigos em: https://seer.ufrgs.br/horizontesantropologicos

Ensaio sobre o Tema: "Poner el cuerpo": incerteza e especulações como teoria e prática corporal em antropologia – José Miguel Olivar; Ceres Víctora; Jean Segata; Sahra Gibbon / **Artigos:** O corpo e o sexo do antropólogo: reflexões sobre desejo, prazer e limites éticos na pesquisa etnográfica – Guilherme Rodrigues Passamani / A vida sacrificável: corpo, trabalho e capitalismo nos limites do mundo – Everton de Oliveira / "O que foi feito" (*ojapo pyre*): adoecimento e práticas de conhecimento no ventre de uma parteira guarani – Valéria Macedo / Corpos deslocados como um tropo da recusa à contemporaneidade – André Rocha Rodrigues / Contracolonizar o corpo: uma antropologia com deficiência – Olivia von der Weid / Materializações cis/trans do corpo através da remoção de pelos corporais – Emília Braz / *Raçudas*: *meninas negras* criando *ontologias musculares* – Antônia Gabriela Pereira de Araújo / A branquitude dos corpos não humanos e o racismo genderificado nos laboratórios de habilidades médicas contemporâneo – Raquel Littério de Bastos; Eduardo Neves Rocha de Brito; Fernando Henrique Ferreira Dantas / Corporificações instáveis da memória traumática: etnografando práticas de conhecimento nas neurociências – Marcos Castro Carvalho / Animales y humanos: de la homología abstracta a la mediación técnica del cuerpo – Gabriela Schiavoni / Naturezas e vidas multiplicadas – a propósito de como o corpo e a materialidade permitem à antropologia canibalizar a dicotomia natureza e cultura e suas correlatas – Marisol Marini / Exploring the centrality and constraints of the body: walking ethnography in Comuna 13 of Medellín – Claudio Riga / **Espaço Aberto:** O valor diferencial da vida: o *exilado político* e o *refugiado* – Cynthia A. Sarti / Viver o *insuportável* e os riscos de *seguir a vida*: narrativas de pessoas LGBTQIAP+ *acolhidas* pela Casa 1 – Jesser Rodolfo de Oliveira Ramos / **Horizontes em Debate:** Censo de 2022 e religião no Brasil = 2022 Census and religion in Brazil – Rodrigo Toniol

Temas dos próximos números e organizadores:

Parentalidades – Fernanda Cruz Rifiotis, Patrice Schuch, Fernanda Bittencourt Ribeiro e Carla Villalta

África – Caribe: colonialismo e relações raciais – Handerson Joseph, José Carlos dos Anjos e Cláudio Alves Furtado

Corpos do Antropoceno – Maria Paula Prates, Laura Montesi e Sahra Gibbon

Branquitude – Denise F. Jardim, Stella Z. Paterniani, Vitor Queiroz e Nilma Lino Gomes

Antropologia dos comuns – Carlos Alberto Steil, Luis Felipe Murillo e Isabel Carvalho

UFRGS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

PAEP
Programa de apoio à Edição de Periódicos