

Equatorial

Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRN
v. 13 n. 24 | jan/jun 2026 ISSN: 2446-5674



Dossiê:
“Velhices e experimentações teórico-
metodológico em antropologia”

Organizadoras:
Amanda Raquel (PPGAS/UFRN)
Kárita Segato (PPGAS/UFG)

Equatorial

v.13 n.24 | jan/jun 2026

ISSN: 2446-5674

A Revista Equatorial é uma publicação dos discentes do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), voltada para a divulgação da produção científica antropológica (textual e iconográfica), em língua portuguesa e espanhola, de forma a promover a integração da produção latino-americana. Objetiva-se à difusão de artigos inéditos, entrevistas, traduções, resenhas e ensaios visuais na área de Antropologia. Também publicam-se trabalhos no campo das Ciências Humanas, desde que dialoguem com a disciplina.

Conselho Editorial

Profa. Dra. Ana Gretel Echazú Böschmeier (UFRN)
Profa. Dra. Andréa Cláudia Miguel Marques Barbosa (UNIFESP)
Prof. Dra. Angela Mercedes Facundo Navia (UFRN)
Prof. Dr. Camilo Albuquerque de Braz (UFG)
Profa. Dra. Carmen Silvia Rial (UFSC)
Profa. Dra. Cláudia Lee Williams Fonseca (UFRGS)
Profa. Dra. Elisete Schwade (UFRN)
Profa. Dra. Francisca de Sousa Miller (UFRN)
Profa. Dra. Jane Felipe Beltrão (UFPA)
Prof. Dr. Jean Segata (UFRGS)
Prof. Dr. José Glebson Vieira (UFRN)
Profa. Dra. Julie Antoinette Cavignac (UFRN)
Profa. Dra. Lisabete Coradini (UFRN)
Prof. Dr. Luiz Carvalho de Assunção (UFRN)
Profa. Dra. Maria Gabriela Lugones (UNC, Argentina)
Profa. Dra. Marta Zambrano Escobar (UNAL, Colômbia)
Prof. Dr. Mauricio Caviedes Pinilla (PUJ, Colômbia)
Prof. Dr. Mauro Guilherme Pinheiro Koury (UFPB)
Profa. Dra. Miriam Pillar Grossi (UFSC)
Prof. Dr. Paulo Victor Leite Lopes (UFRN)
Profa. Dra. Rita de Cássia Maria Neves (UFRN)
Profa. Dra. Rozeli Maria Porto (UFRN)
Profa. Dra. Sonia Regina Lourenço (UFMT)
Profa. Dra. Susana Rostagnol (UDELAR, Uruguai)
Profa. Dra. Tania Pérez-Bustos (UNAL, Colômbia)

Comissão Editorial

Ana Paula da Costa Muncao (Doutoranda)
Alany Mariana Kardec Do Nascimento De Oliveira (Mestranda)
Ana Alice Galdino Cavalcante (Mestranda)
Gabriela Novaes Santos (Mestranda)
Iara Ferreira de Souza (Doutoranda)
João Marcos Rocha de Oliveira (Mestrando)
João Lucas Medeiros Dantas (Mestrando)
Karina Fernandes de Alcantara (Mestranda)
Karin Karla Villatore (Mestranda)
Karolyny Alves Teixeira de Souza (Doutoranda)
Louise Caroline Gomes Branco (Doutoranda)
Lírio Nascimento do Nascimento (mestrando)
Marianne Da Silveira Santos (Mestranda)
Maria Clara Fernandes dos Santos (Mestranda)
Maria Eduarda das Neves Souza (Mestranda)
Maria Íria Mabele Elias da Cunha (Mestranda)
Maria Olisa De Oliveira Santos (Doutoranda)
Silmara Moraes Dos Santos (Doutoranda)
Tiago Santos Araujo (Mestrando)
Ysmael Rabino Marrocos Ventura Souza (Doutorando)

Expediente

Professora Supervisora

Dr. Paulo Victor Leite Lopes

Edição Geral

Carlos Henrique Duarte Araújo

João Elioberg da Silva Oliveira

Sol Alves de Lima

Bolsista PROEX/UFRN

Brena Roberta Souza da Silva

Projeto Gráfico

Sol Alves de Lima

Capa

Ysmael Rabino Marrocos Ventura Souza

Diagramação

Iara Ferreira de Souza

Karina Fernandes de Alcantara

Karolyny Alves Teixeira de Souza

Maria Olisa de Oliveira dos Santos

Silmara Morais Dos Santos

Sol Alves de Lima

Tiago Santos Araújo

Revisão Final

Carlos Henrique Duarte Araújo

João Elioberg da Silva Oliveira

João Marcos Rocha de Oliveira

Maria Íria Mabele Elias da Cunha

Institucional

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Prof. Dr. José Daniel Diniz Melo - Reitor

Prof. Dr. Henio Ferreira de Miranda - Vice-Reitor

Pró-Reitoria de Pós-Graduação

Prof. Rubens Maribondo do Nascimento

Pró-Reitoria de Pesquisa

Profa. Dra. Silvana Maria Zucolotto Langassner

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Prof. Dr. Josenildo Soares Bezerra – Diretor

Prof. Samuel Anderson de Oliveira Lima – Vice-Diretor

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Profa. Dra. Angela Mercedes Facundo Navia - Coordenadora

Prof. Dra. Rita de Cássia Farias Neves - Vice-Coordenadora

Revista Equatorial

<https://periodicos.ufrn.br/equatorial/index>

revistaequatorial@gmail.com

Indexação

<http://sumarios.org/revistas/revista-equatorial>

<http://flacso.org.ar/latinrev/>

<https://www.latindex.org/latindex/inicio>

<https://www.periodicos.capes.gov.br/>

<https://diadorim.ibict.br/>

Catálogo da Publicação na Fonte.

Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Equatorial: Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRN / Universidade Federal do Rio Grande do Norte. – v. 13, n. 24 (jan./jun..2026). – Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2023- .

Semestral

ISSN 2446-5674

1. Antropologia. 2. Periódicos. I. Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

RN/BSE-CCHLA

CDU 39

Editorial:

Gabriela Novaes Santos

Dossiê: “Velhices e experimentações teórico-metodológico em antropologia”

Apresentação

“Velhices e experimentações teórico-metodológico em antropologia”

Amanda Raquel da Silva

Kárita Segato

Benzedeiras, velhices e pandemia

Taisa Lewitzki; Adriane de Andrade

O crochê como tecitura de vida e método de pesquisa: uma etnobiografia de Vô Edi

Juliana Marco; Claudia Magni

Envelhecer no Andirobal

Mayara Ferreira; Andressa Lima

Uma etnografia em uma instituição de longa permanência para idosos no município de Natal

Paulo Carvalho

O ‘entardecer da vida’ através das filhas do sagrado coração de Jesus

Ana de Souza

“Idoso é coisa de idade”: uma análise socioantropológica do sofrimento psíquico e dos silêncios na velhice

Franciely Duarte; Vinicius Oliveira; Maria Ferreira; Maria Silva; Maira Medeiros

Velhices e os “sujeitos” das universidades no curso da vida

Delson Ferreira

Diante das Imagens: experiências de envelhecimento e a memória como episteme grafada no corpo de mulheres

Aline Maffi

Po(e)maredos e itinerários motrizes a partir de suas paisagens de envelhecimentos e de velhices: encontros entre interlocuções, metodologias e poéticas

Taylor de Aguiar

Bordografias como gesto insubordinado: interepistemicidade, saberes ancestrais e metodologias sensíveis a partir de mulheres anciãs

Maria Bleinroth; Rafael Guimarães

Artigos

A construção e a valorização da identidade étnico-racial na educação infantil

Diego Santos

As fronteiras dos selves e os constrangimentos nos eventos do heavy metal underground

Muryel Santos

Heterossexualidade dissidentes? As economias sexuais urbanas na prostituição feminina em São Paulo

Juno Ferreira

Antropologia da educação em Darcy Ribeiro

Luiz Rodrigues

Erva do diabo ou panaceia

José Costa

Resenhas

Resenha ensaística do Banquete de Platão: dimensões e esferas psíquicas, éticas, estéticas, políticas e comportamentais – reflexões para compreender a geopolítica

Marcelo Duarte

Ensaaios Visuais

Disputar a “memória nacional” a partir dos arquivos negros familiares

Ana Dámasio

Equatorial

v.13 n.24 | jan./jun. 2026
ISSN: 2446-5674

Editorial

O número 24 da Revista Equatorial toma tempo e espaço para se debruçar no envelhecimento como campo etnográfico, de produção epistemológica criativa e crítica. O dossiê “Velhices e Experimentações Teórico-Metodológicas na Antropologia”, organizado pelas antropólogas Kárita Segato (PPGAS/UFG) e Amada Raquel (PPGAS/UFRN). No lugar de um tema que centraliza e homogeneiza a pesquisa, os dez trabalhos que compõem o dossiê nos oferecem abordagens etnográficas criativas e metodologias inovadoras. Além da alegria do anúncio deste número, gostaria de adicionar o agradecimento a todas às pessoas que o construíram com tanto trabalho e generosidade, desde autores e autoras, pareceristas e a equipe da Equatorial, que existe graças ao empenho do corpo docente e discente do PPGAS/UFRN.

O dossiê apresenta oito artigos, um ensaio visual e um relato etnográfico capazes de demonstrar o envelhecimento como experiência plural, complexa e situada. Esses trabalhos exploram a importância de métodos sensíveis na pesquisa etnográfica. A seção de trabalhos do fluxo contínuo dá vazão e continuidade ao tema do dossiê, com campos de investigação diversos e metodologias inovadoras. Assim como a capa, que nos oferece uma perspectiva do envelhecimento, construída por Katianne Almeida, este número da Revista Equatorial põe em evidência pesquisas que posicionam perspectivas etnográficas distintas a temas que têm em comum. Regimes de memória, identidade e estigmas são alguns dos temas comuns entre os trabalhos, sendo cinco artigos, um ensaio visual e uma resenha.

Em *A construção e a valorização da identidade étnico-racial na educação infantil*, Diego Vinícius Brito dos Santos faz uma investigação etnográfica com crianças que têm bonecas negras inseridas no seu cotidiano, em um Centro Municipal de Educação Infantil (CMEI) na capital do Rio Grande do Norte. Em uma etnografia invadida pelas dinâmicas do campo escolar, Santos reflete, junto a imagens e registros no caderno de campo, padrões de gênero e branquitude a serem postos em xeque por alunos e alunas de dois a três anos

de idade. Ainda no campo de uma etnografia no contexto educacional, o texto *Antropologia da Educação em Darcy Ribeiro: um projeto político*, de Luiz Otávio Pereira Rodrigues sugere, a partir da sua pesquisa documental, uma Antropologia da Educação feita por Darcy Ribeiro como projeto político articulado a seus ideais emancipatórios para o Brasil. Porém, o que demonstra Rodrigues é que o projeto educacional de Ribeiro se alinhava com seus interesses estatais, se distanciando das teorias educacionais.

Indo para uma Antropologia da Saúde, em uma pesquisa entre estudantes de medicina da Universidade Federal do Vale do São Francisco, José Hermógenes Moura da Costa explora a percepção ambígua entre esses estudantes sobre a maconha e seu uso medicinal, na peça intitulada *Erva do Diabo ou Panaceia: percepções de acadêmicos de medicina do Vale do São Francisco sobre usos terapêuticos da maconha*. O que Costa demonstra é o deslocamento do campo terapêutico para o moral entre no âmbito da medicina quando o assunto é a Cannabis, considerada como legítima na determinação do seu uso. Assim, o estigma da Cannabis como “fumo de negro” continua forte, mesmo quando acompanhado pelo potencial de “remédio”, ditando a sua inserção no uso terapêutico do Sistema Único de Saúde (SUS).

Seguindo o tema das dissidências, em uma Antropologia Urbana, Juno Ferreira realiza uma pesquisa etnográfica com mulheres que “envelhecem junto à paisagem urbana” na pista, em São Paulo. Cassandra (60 anos) e Rita (55 anos) desafiam a heterossexualidade que ativa o erótico e o prazer apenas em relação à juventude. Em *Heterossexualidade dissidentes? As economias sexuais urbanas na prostituição feminina em São Paulo*, Ferreira apresenta essas mulheres como agentes do próprio corpo e subversoras da domesticidade do corpo feminino em envelhecimento biológico.

Seguindo o tema da identidade e da disputa, Muryel Moura dos Santos adentra o constrangimento no artigo *As fronteiras dos selves e os constrangimentos nos eventos de Heavy Metal underground*, pensando identidade e estigma na cena Metal de Campina Grande (PB). Em sua observação participante, Santos analisa a presença da vergonha e do constrangimento gerados pelo conflito entre Metal secular (*headbangers*) e Metal Cristão (*White Metal*). O primeiro grupo utiliza o constrangimento como controle social para a reinserção dos indivíduos “manchados” pela religião ao grupo.

No ensaio visual *Disputar a “memória nacional” a partir dos acervos familiares negros*, Ana Clara Damásio oferece os acervos familiares negros como dispositivo que reinscreve a história coletiva do Brasil, em uma crítica às lógicas institucionais sobre arquivos que

frequentemente apagam a presença negra. O acervo das famílias negras é proposto como “contra-acervo” que desafia as narrativas hegemônicas de dor e subalternidade.

Marcelo Barbosa Duarte, partindo de uma reflexão teórica, dialoga com a busca humana pelo transcender e permanecer, em seu texto intitulado *A Resenha ensaística do Banquete de Platão: dimensões e esferas psíquicas, éticas, estéticas, políticas e comportamentais – reflexões para compreender a geopolítica*. Em uma espécie de arqueologia do desejo, Duarte aponta a inquietude e a busca pelo belo como dimensões estruturantes da vida social.

Neste sentido, mesmo localizados no fluxo contínuo, alguns trabalhos contribuem para a proposta do dossiê de pensar as velhices como um campo de invenção etnográfica. Em seus diferentes formatos, as peças publicadas no número 24 contribuem ao tensionar as fronteiras da experiência e da teoria, encaixando ao centro da análise diferentes dimensões culturais existencialmente complexas.

Seguindo a chamada do dossiê que dá nome a este número 24, convidamos leitores e leitoras a conferir os trabalhos e se inspirarem pelas inovações teórico-metodológicas, elaborações sensíveis e pelo encontro de temas em campos etnográficos tão distintos.

Gabriela Novaes Santos

Membro da Equipe da Revista Equatorial
Mestra em Antropologia Social (PPGAS/UFRN)

Equatorial

v.13 n.24 | jan./jun. 2026
ISSN: 2446-5674

Dossiê: “Velhices e experimentações teórico-metodológico em antropologia”

Apresentação

Amanda Raquel da Silva

Dra. em Antropologia Social - UFRN

amandarq271@gmail.com

Kárita Segato Rodrigues

Doutoranda em Antropologia Social - UFG

Professora Efetiva SEDUC-GO

karitasegatorodrigues@discente.ufg.br

Trajetórias e convergências

Apresentamos o dossiê intitulado “Velhices e Experimentações Teórico-Metodológicas na Antropologia”. A proposta nasceu de uma observação compartilhada pelas pesquisadoras organizadoras: o campo dos estudos sobre envelhecimento tem incorporado, de modo crescente, experimentações teórico-metodológicas que tensionam os modelos clássicos de investigação antropológica. Observação comum, que se manifestou em trajetórias distintas e que encontrou neste dossiê um espaço de convergência.

A partir dessa constatação, privilegiamos trabalhos que exploram abordagens criativas e metodologicamente inovadoras, ampliando os debates sobre envelhecimento por meio de olhares interseccionais e transversais ao tema. Em vários dos textos aqui reunidos, encontramos pesquisadoras e pesquisadores que indicam a centralidade do seu envolvimento com o campo, reconhecendo que tais investigações mobilizam afetos,

deslocamentos, escutas e atravessamentos que tensionam as fronteiras entre experiência e teoria, corpo e método, ética e política.

As inquietações que deram origem a este dossiê também são atravessadas pelas trajetórias de pesquisa de suas organizadoras. Em momentos distintos, ambas se aproximaram das velhices por caminhos que indicaram como o trabalho etnográfico ultrapassa frequentemente os limites convencionais da pesquisa, mobilizando corporalidades, afetos, relações de cuidado e formas particulares de participação no campo.

Kárita Segato Rodrigues aproximou-se dos estudos sobre envelhecimento por meio de pesquisas dedicadas às relações entre dança, sociabilidades e velhices. A partir de sua experiência como professora de danças de salão e pesquisadora, passou a investigar contextos frequentados por pessoas mais velhas, reconhecendo que sua própria corporalidade e condição de pessoa dançante eram inseparáveis do processo etnográfico.

Interessada em compreender experiências de velhices atravessadas pela dança, ela percebeu que a sua própria corporalidade e sua experiência como pessoa dançante eram inseparáveis do processo etnográfico. A sua participação, durante o seu doutorado, no Laboratório de Experimentações Etnográficas e Marcadores Sociais das Diferenças (LEX-UFG), coordenado por Carlos Eduardo Henning, lhe proporcionou insights importantes, levando-a a desenvolver uma proposição específica acerca da categoria “observações-dançantes”, combinando-a a uma segunda categoria que, originalmente, denomina de “danço-conversas”. Tais categorias originais nomeiam um modo peculiar de observar eventos em que o corpo da pesquisadora é também instrumento de produção de conhecimento.

As categorias não são usadas pela pesquisadora apenas como técnicas de coleta de dados, mas como uma forma específica de habitar o campo e produção etnográfica a partir do movimento, da relação e do afeto. Rodrigues traz uma contribuição teórico-metodológica significativa quando defende que a dança é simultaneamente meio de acesso, forma de relação, modo de percepção e condição de produção do conhecimento etnográfico.

Amanda Raquel da Silva aproximou-se do campo do envelhecimento por meio de pesquisas voltadas para experiências de sociabilidade, cultura popular e marcadores sociais das diferenças. Ao longo de diferentes investigações, desenvolvidas desde a graduação até o doutorado, acompanhou grupos diversos de pessoas mais velhas em contextos marcados por desigualdades de gênero, raça, classe, sexualidade e território.

Indo além de um referencial teórico previamente estabelecido, a perspectiva interseccional foi sendo construída a partir das próprias demandas do campo. A convivência com diferentes interlocutoras e interlocutores evidenciou que não existe uma experiência homogênea de envelhecimento, mas múltiplas formas de envelhecer produzidas por trajetórias sociais distintas e por diferentes possibilidades de acesso a direitos, cuidados, desejos e pertencimentos.

As pesquisas realizadas em circuitos de forró frequentados por pessoas mais velhas no Nordeste brasileiro também evidenciaram a centralidade das sociabilidades, das corporalidades e dos afetos na experiência do envelhecimento. A convivência prolongada com interlocutoras e interlocutores, em temporalidades que atravessam diferentes pesquisas, tornou visíveis os atravessamentos éticos e afetivos do trabalho de campo, contribuindo para reflexões sobre os modos pelos quais relações de reciprocidade, cuidado e pertencimento participam da construção etnográfica.

É desse encontro entre percursos distintos e inquietações compartilhadas que emerge este dossiê, que pretende contribuir para o campo da antropologia do envelhecimento ao enfatizar experimentações teórico-metodológicas que tensionam as fronteiras entre experiência e análise, corpo e método, e pesquisa e vida social.

Experimentações teórico-metodológicas

A consolidação dos estudos sobre envelhecimento coincide, nas últimas décadas, com um movimento mais amplo de renovação teórico-metodológica na Antropologia. Reflexões sobre escrita etnográfica, antropologia sensorial, metodologias colaborativas, pesquisa-criação e experimentações audiovisuais têm tensionado modelos clássicos de investigação, deslocando a atenção para os modos pelos quais a pesquisa é construída, narrada e compartilhada. Desde os debates sobre reflexividade e escrita etnográfica até as contribuições de autoras e autores que enfatizam a afetação, a experiência, a colaboração e a dimensão sensorial do campo, como evidenciam Jeanne Favret-Saada (2005), Michael Jackson (1998), Tim Ingold, (2011) e Marilyn Strathern (1999), a pesquisa antropológica passou a reconhecer de modo mais explícito que conhecer implica também ser afetado, deslocado e transformado pelos encontros etnográficos.

Há um entendimento central de que a observação participante, enquanto processo teórico-metodológico intersubjetivo, ressalta um constante confronto com “novas experiências” (Peirano, 2014). Em diferentes campos, essa observação se transforma em

práticas experimentais de investigação — especialmente quando a pesquisadora ou o pesquisador traz consigo outras formas de ser e estar no mundo que se tornam inseparáveis do próprio fazer etnográfico.

Esse campo apresenta-se, nesse contexto, como um terreno particularmente fértil para tais experimentações. Pesquisar envelhecimentos implica acompanhar temporalidades alargadas, trajetórias marcadas por memórias, corporalidades em transformação, relações de cuidado e autonomia, experiências de desejo, prazer, sofrimento e finitude — temas que frequentemente desafiam categorias analíticas estabilizadas e exigem do fazer etnográfico formas de escuta, presença e escrita capazes de acolher a complexidade das experiências vividas. Ao acompanhar pessoas “mais velhas” em seus cotidianos, festas, espaços de sociabilidade, instituições de cuidado, movimentos políticos, ambientes domésticos ou plataformas digitais, pesquisadoras e pesquisadores são continuamente confrontados com questões éticas, afetivas e metodológicas: como narrar experiências marcadas pela memória e pela passagem do tempo? Como lidar com relações de cuidado que frequentemente extrapolam os limites convencionais da pesquisa? De que maneira incorporar ao texto antropológico os afetos, silêncios, corporalidades e temporalidades que constituem a experiência etnográfica?

Neste dossiê, o que une abordagens tão distintas quanto a poesia etnográfica, a fotoetnografia, o bordado, os diários de campo tornados contra-arquivos ou as “danço-conversas”? Não se trata, evidentemente, de uma unidade de técnica ou de linguagem. O que essas experimentações partilham é uma recusa comum: a recusa em tratar o método como um procedimento neutro, exterior à experiência do campo e anterior à produção do conhecimento. Em cada uma dessas apostas, o próprio modo de pesquisar torna-se parte da argumentação — o gesto manual que registra uma memória, a imagem que produz uma contravisualidade, o corpo que dança e ao mesmo tempo observa. Experimentar metodologicamente, nesse sentido, não é adotar uma técnica alternativa, mas assumir que a forma pela qual conhecemos é indissociável daquilo que é possível conhecer. É reconhecer que certos saberes — encarnados, relacionais, situados no tempo longo da convivência — só se tornam acessíveis quando o próprio fazer etnográfico se deixa atravessar por eles.

As velhices na Antropologia brasileira

Nas últimas décadas, o envelhecimento consolidou-se como um campo expressivo de investigação na Antropologia brasileira, acompanhando transformações demográficas, políticas e culturais que reposicionaram o envelhecimento no centro dos debates públicos e acadêmicos. Parte significativa dessa produção foi responsável por deslocar perspectivas que compreendiam a velhice sobretudo a partir de paradigmas biomédicos, do declínio corporal ou da dependência, evidenciando que envelhecer constitui uma experiência socialmente produzida e culturalmente situada.

Os trabalhos de Guita Grin Debert (1997; 1999) foram fundamentais para compreender a emergência da velhice como categoria social e política no Brasil, bem como os processos associados à valorização do envelhecimento ativo e à crescente responsabilização individual sobre o curso da vida. Em diálogo com tais discussões, pesquisas desenvolvidas por Júlio Assis Simões (1994; 2006; 2011) contribuíram para ampliar a compreensão das relações entre geração, sexualidade, sociabilidades e trajetórias biográficas, demonstrando como diferentes sujeitos negociam pertencimentos, desejos e projetos de vida ao longo do envelhecimento. Ao lado dessas contribuições, os estudos de Myriam Lins de Barros sobre família, memória e relações intergeracionais também participaram da consolidação do campo no Brasil.

Mais recentemente, o campo tem sido marcado pela ampliação de abordagens interseccionais que tensionam concepções universalizantes acerca do envelhecimento. Estudos de Carlos Eduardo Henning (2008; 2014; 2017) apontam como gênero, sexualidade, classe e geração atravessam experiências de envelhecimento, revelando desigualdades, disputas morais e diferentes possibilidades de reconhecimento social. As reflexões de Mirian Goldenberg (2011; 2015; 2017; 2021) chamam atenção para a centralidade do corpo, do desejo, da felicidade e dos projetos de autorrealização nas experiências de pessoas mais velhas em contextos urbanos contemporâneos. Paralelamente, pesquisas desenvolvidas por Rachel Aisengart Menezes e Andrea Moraes sobre cuidado, institucionalização, família e gestão da vida e da morte ampliam os debates sobre o curso da vida, vulnerabilidade e dependência, indicando como processos associados ao envelhecimento mobilizam disputas morais, afetivas e políticas em torno da produção de vidas consideradas dignas de cuidado e reconhecimento. Mais recentemente, os estudos sobre envelhecimento têm incorporado de forma crescente debates sobre raça, gênero, sexualidade, classe e território, tornando visível a multiplicidade das experiências de envelhecer no Brasil.

A partir dessas contribuições, tornou-se cada vez mais difícil pensar a velhice como uma categoria homogênea. Em seu lugar, emergem análises que enfatizam a existência de velhices múltiplas, atravessadas por marcadores sociais das diferenças e por distintas condições de acesso a direitos, cuidados e formas de pertencimento. Tal movimento não apenas expandiu o campo da Antropologia do Envelhecimento, mas também possibilitou que as velhices se tornassem um terreno privilegiado para refletir sobre corpo, memória, desejo, cuidado, temporalidade, sofrimento, prazer e produção de subjetividades no contemporâneo.

Percursos temáticos do dossiê

Os dez trabalhos reunidos neste dossiê podem ser lidos a partir de três eixos que se cruzam sem se excluir. Evidentemente, tais agrupamentos possuem caráter analítico. Muitos dos artigos transitam entre mais de um eixo, articulando simultaneamente experimentações narrativas, reflexões sobre pertencimento coletivo e análises das desigualdades que atravessam as experiências de envelhecimento.

Um primeiro eixo reúne trabalhos que investem em experimentações narrativas e metodológicas, mobilizando linguagens e práticas não convencionais como parte constitutiva do fazer antropológico. Imagens, manualidades, poesia e práticas corporais aparecem não apenas como recursos ilustrativos, mas como formas de acesso às experiências vividas e de construção da própria reflexão etnográfica. Nesse conjunto situam-se o ensaio visual de Aline de Jesus Maffi, as bordografias propostas por Maria Laura Medeiros Bleinroth, a pesquisa de Juliana Marco sobre o crochê como prática etnográfica e a aposta de Natalia Negretti na poesia etnográfica como linguagem capaz de registrar afetos, movimentos e dimensões sensoriais frequentemente ausentes das narrativas acadêmicas convencionais.

Um segundo eixo reúne pesquisas que indicam a centralidade da memória, do território, das espiritualidades e dos saberes coletivos nas experiências de envelhecimento. Ao acompanhar comunidades quilombolas, movimentos de saberes tradicionais e congregações religiosas, os trabalhos mostram que envelhecer é também produzir continuidade, transmitir conhecimentos e sustentar vínculos comunitários. Integram esse eixo os artigos de Taisa Lewitzki sobre as benzedeadas do Movimento Aprendizes da Sabedoria, de Mayara Stephany Araujo Ferreira e Andressa Lidicy Moraes-Lima sobre o quilombo Andirobal, e de Ana de Souza acerca das Filhas do Sagrado Coração de Jesus.

Em diferentes contextos, as pessoas mais velhas emergem como guardiãs de memórias, práticas e formas de pertencimento que articulam passado, presente e futuro.

Um terceiro eixo reúne pesquisas voltadas para as desigualdades, os sofrimentos e os processos institucionais que atravessam as velhices. Ao analisar experiências em instituições de longa permanência, os silêncios em torno do sofrimento psíquico e os efeitos do juventude-centrismo no ensino superior, os artigos mostram que o envelhecimento é também produzido por relações de poder, normas sociais e formas de exclusão. Nesse conjunto situam-se os trabalhos de Paulo Dourian Pereira de Carvalho, de Franciely Fernandes Duarte e colaboradores, e de Delson, que, por diferentes caminhos, problematizam os modos pelos quais determinadas experiências de envelhecimento são invisibilizadas, administradas ou submetidas a processos de desigual reconhecimento.

Reunidos, os trabalhos que compõem este dossiê indicam como as velhices constituem um terreno particularmente fértil para experimentações teórico-metodológicas na Antropologia. Por meio das imagens, das manualidades, dos diários, das narrativas, da poesia etnográfica ou das epistemologias do cotidiano — e através de abordagens colaborativas, afetivas e interseccionais — os artigos demonstram que pesquisar envelhecimentos implica inventar formas de escuta, registro e análise capazes de acolher memórias, territorialidades, desigualdades, temporalidades e saberes produzidos pelas próprias pessoas velhas, que frequentemente escapam aos modelos tradicionais de representação. Em conjunto, os trabalhos reafirmam a potência das velhices como campo privilegiado para a renovação das práticas etnográficas e para a ampliação dos modos de fazer Antropologia.

Indo além de um conjunto de pesquisas sobre envelhecimento, os textos aqui reunidos demonstram que as velhices constituem um lugar privilegiado para pensar os próprios limites e possibilidades da prática antropológica. Ao acompanhar memórias, corpos, afetos, temporalidades e relações de cuidado, somos também convidados a reinventar os modos pelos quais observamos, narramos e produzimos conhecimento sobre o mundo social.

Referências

BARROS, Myriam Moraes Lins de (org.). *Velhice ou terceira idade? Estudos antropológicos sobre identidade, memória e política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1998.

DEBERT, Guita Grin. A invenção da terceira idade e a rearticulação de formas de consumo e demandas políticas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 12, n. 34, p. 39-56, 1997.

DEBERT, Guita Grin. *A reinvenção da velhice: socialização e processos de reprivatização do envelhecimento*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo / FAPESP, 1999.

DEBERT, Guita Grin; SIMÕES, Júlio Assis. A aposentadoria e a invenção da terceira idade. In: DEBERT, Guita Grin (org.). *Antropologia e velhice: textos didáticos*. Campinas: IFCH/Unicamp, 1994. p. 31-48.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 13, n. 13, 2005.

GOLDENBERG, Mirian (org.). *Corpo, envelhecimento e felicidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

GOLDENBERG, Mirian. *Coroas: corpo, sexualidade e envelhecimento na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2015.

GOLDENBERG, Mirian. *Por que os homens preferem as mulheres mais velhas?* Rio de Janeiro: Record, 2017.

GOLDENBERG, Mirian. *A invenção de uma bela velhice*. Rio de Janeiro: Record, 2021.

HENNING, Carlos Eduardo. *As diferenças na diferença: hierarquia e interseções de geração, gênero, classe, raça e corporalidade em bares e boates GLS de Florianópolis, SC*. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

HENNING, Carlos Eduardo. *Paixões, tiozões, tias e cacuras: envelhecimento, meia idade, velhice e homoerotismo masculino na cidade de São Paulo*. 2014. 422 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014.

HENNING, Carlos Eduardo. Gerontologia LGBT: velhice, gênero, sexualidade e a constituição dos "idosos LGBT". *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 23, n. 47, p. 283-323, jan./abr. 2017.

INGOLD, Tim. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London: Routledge, 2011.

JACKSON, Michael. *Minima Ethnographica: Intersubjectivity and the Anthropological Project*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

MENEZES, Rachel Aisengart. *Em busca da boa morte: antropologia dos cuidados paliativos*. Rio de Janeiro: Garamond / Editora FIOCRUZ, 2004. 228 p.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, online, v. 20, n. 42, 2014.

SIMÕES, Júlio Assis. Solidariedade intergeracional e reforma da previdência. *Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 169-181, 1997.

SIMÕES, Júlio Assis; DEBERT, Guita Grin. Envelhecimento e velhice na família contemporânea. In: FREITAS, E. V. et al. (Orgs.). *Tratado de geriatria e gerontologia*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2006. p. 1366-1373.

SIMÕES, Júlio Assis. Corpo e sexualidade nas experiências de envelhecimento de homens gays em São Paulo. *Revista A Terceira Idade*, São Paulo, v. 22, n. 51, jun. 2011.

STRATHERN, Marilyn. *Property, Substance and Effect: Anthropological Essays on Persons and Things*. London: Athlone Press, 1999.

Dossiê: Velhices e experimentações teórico-metodológico em antropologia

Benzedeiras, velhices e pandemia: O “Movimento Aprendizizes da Sabedoria” no centro-sul do Paraná

Taisa Lewitzki

Universidade Federal do Paraná

taisa.cabocla@gmail.com

<http://orcid.org/0000.0002-5098-6598>

Adriane de Andrade

Universidade Federal do Paraná

adrianedeandrade@yahoo.com.br

<http://orcid.org/0000-0001-6042-871X>

RESUMO

A partir da velhice como elemento constitutivo da identidade coletiva das benzedadeiras, abordamos as percepções das benzedadeiras acerca da manutenção do atendimento e tratamento de pessoas durante a pandemia de COVID-19, por meio de práticas tradicionais de cura, associados à sociobiodiversidade da Floresta de Araucárias. Através da metodologia etnográfica adaptada com recursos tecnológicos e protocolos de segurança e as narrativas das benzedadeiras vinculadas ao Movimento Aprendizizes da Sabedoria (MASA), no interior do Paraná, analisam-se os impactos sobre o modo de vida dessas mulheres durante a pandemia. Em meio ao exercício do ofício, ao isolamento e a insegurança de familiares, identificam-se estratégias de manutenção do benzimento por meio do uso de tecnologias de comunicação e protocolos específicos. Observa-se que, embora desempenhem papel relevante na promoção da saúde popular, atendendo comunidades rurais e bairros periféricos, as benzedadeiras constituem grupo de risco devido a idade e à presença de doenças crônicas.

Palavras-chave: Antropologia; Benzedadeiras; Velhice; Pandemia; COVID-19.

Healers, old ages, and pandemic: The Movimento Aprendizes da Sabedoria in the Center-South of Paraná

ABSTRACT

Starting from old age as a constitutive element of the collective identity of the benzedeiras (traditional healers), this study addresses their perceptions regarding the continuation of care and treatment of people during the COVID-19 pandemic, through traditional healing practices and knowledge associated with the sociobiodiversity of the Araucaria Forest. Based on an ethnographic methodology adapted through technological resources and safety protocols, as well as narratives of benzedeiras linked to the Movimento Aprendizes da Sabedoria (MASA) in the countryside of Paraná, the study analyzes the impacts of the pandemic on these women's way of life. Amid the exercise of their healing practices, social isolation, and concerns expressed by family members, strategies for maintaining blessing rituals were identified through the use of communication technologies and specific safety protocols. The study observes that, although benzedeiras play a significant role in promoting community health care among rural communities and peripheral urban neighborhoods, they also constitute a risk group due to their age and the presence of chronic illnesses.

Keywords: Anthropology; Healers; Old age; Pandemic; COVID-19.

Benzedeiras, vejez y pandemia: El Movimiento Aprendices de la Sabiduría en el Centro-Sur de Paraná

RESUMEN

A partir de la vejez como elemento constitutivo de la identidad colectiva de las benzedeiras, este estudio analiza sus percepciones sobre la continuidad de la atención y el tratamiento de personas durante la pandemia de COVID-19, mediante prácticas y saberes tradicionales de curación vinculados a la sociobiodiversidad del Bosque de Araucarias. A través de una metodología etnográfica adaptada mediante recursos tecnológicos y protocolos de seguridad, así como de las narrativas de las benzedeiras vinculadas al Movimiento Aprendices da Sabedoria (MASA), en el interior del estado de Paraná, se analizan los impactos de la pandemia sobre el modo de vida de estas mujeres. En medio del ejercicio de su oficio, del aislamiento social y de la inseguridad manifestada por sus familiares, se identifican estrategias de mantenimiento de los rituales de bendición mediante el uso de tecnologías de comunicación y protocolos específicos. Se observa que, aunque las benzedeiras desempeñan un papel relevante en la promoción de la salud popular, atendiendo comunidades rurales y barrios periféricos, constituyen también un grupo de riesgo debido a la edad y a la presencia de enfermedades crónicas.

Palabras clave: Antropología; Benzadoras; Vejez; Pandemia; COVID-19.

Introdução

Ser benzedeira exige ser velha? A associação entre benzedeadas e mulheres idosas faz parte do imaginário social brasileiro. As representações do ofício da benzeção costumam privilegiar a imagem de uma mulher mais velha, de saia ou vestido, lenço na cabeça, rosário e ramo na mão. A “benzedeira velha”, expressão da cultura popular e do saber ancestral, aparece em diferentes campos, com destaque na arte, na cultura e na academia.

Na produção científica, pesquisas de diversas áreas frequentemente descrevem as benzedeadas como mulheres idosas, guardiãs de saberes antigos (Vânia Vaz, 2006; Geslline Giovana Braga, 2010; Marisete Terezinha Hoffmann-Horochovski, 2012; Lidianne Alves Cunha, 2017). Pouco, porém, se discute, a velhice como marcador da trajetória dessas mulheres. Este artigo busca justamente evidenciar a diversidade e a pluralidade de experiências que atravessam o envelhecimento das curandeadas, a partir das memórias e narrativas de quem detém o ofício de benzer e curar, com ênfase nos impactos da pandemia de COVID-19 e na classificação das pessoas idosas como “grupo de risco”.

Segundo Adriane de Andrade (2019; 2024) e Taisa Lewitzki (2019), o Movimento Aprendiz da Sabedoria (MASA), no Centro-Sul do Paraná, tem a idade como um elemento recorrente na definição social da benzedeadas. Em encontros, oficinas e cursos, a pergunta sobre a idade como sinal diacrítico da identidade surge com frequência. Ao mesmo tempo, cresce a heterogeneidade do público interessado nos saberes tradicionais de cura, diverso em pertencimento étnico-racial, origem geográfica, gênero, classe social e idade.

Desde a criação do MASA, em meados dos anos 2000, suas integrantes diferenciam quem está em aprendizado das benzedeadas já reconhecidas. As “aprendizes da sabedoria” mantêm laços de parentesco, compadrio, vizinhança ou amizade com as benzedeadas, apoiando suas atividades e incorporando gradualmente o ofício. Essa passagem de aprendiz para benzedeadas ocorre a partir da convivência, dos vínculos afetivos e do aprofundamento do conhecimento, num processo em que idade e experiência caminham juntas (Lewitzki, 2019).

Segundo Lewitzki (2019), nesse contexto, a iniciação ao benzimento costuma coincidir com a menopausa, a chegada de netos, a aposentadoria ou a viuvez, quando se inaugura um novo lugar social de cuidado voltado à comunidade, distinto do espaço doméstico. Em Rebouças, Irati e São João do Triunfo, as trajetórias das benzedeadas

revelam um padrão etário e de atividade produtiva marcado por esse momento de transição. Muitas só puderam se dedicar integralmente ao benzimento após a aposentadoria ou a viuvez, quando já idosas, enquanto aprendizes mais jovens — muitas delas na casa dos cinquenta anos — em geral não se casaram nem tiveram filhos, o que favoreceu a participação ativa no movimento e em outras organizações comunitárias (Lewitzki, 2019, p. 61).

Embora a maioria das benzedeadas tenha mais de sessenta anos, há também mulheres mais jovens e homens que exercem o ofício. No interior paranaense, contudo, a velhice se mostra constitutiva da identidade da benzedeadas, articulando-se a gênero, pertencimento étnico de povos e comunidades tradicionais da Floresta de Araucárias, origem rural e formas locais de organização social. De acordo com o Estatuto da Pessoa Idosa (Lei n. 10.741/2003), são idosas as pessoas com 60 anos ou mais; entre as benzedeadas, porém, o termo preferido é “velha”, usado como expressão de respeito e reconhecimento.

Ser “velha” não é apenas ter mais de sessenta anos: implica especialização, popularidade e reconhecimento social. A velhice, nesse contexto, é positiva, pois confere autoridade e saber, sustentando um papel central na promoção da saúde popular e na salvaguarda da cultura tradicional. O envelhecimento é, assim, parte do processo de constituição da identidade da benzedeadas, expressão de um conhecimento acumulado ao longo de experiências, desafios e práticas comunitárias.

Estudos reforçam essa perspectiva. Ariadne Meira et al. (2015) argumentam que o ofício de benzer contraria o estigma social da velhice como período de suspensão ou perda de valor, oferecendo às benzedeadas um lugar de inclusão e pertencimento. A autora Hoffmann-Horochovski (2012) destaca que a velhice se ressignifica continuamente, enquanto Simone Dourado (2020) aponta que pesquisas recentes têm superado a visão da velhice apenas como declínio biológico, reconhecendo sua positividade e sua presença ativa na vida pública.

Nesse artigo, o principal objetivo é analisar os processos de enfrentamento do cerceamento das práticas de benzeção pelas benzedeadas do Movimento Aprendizes de Sabedoria durante a pandemia de COVID-19, período em que as benzedeadas foram classificadas como grupo de risco, em razão de sua faixa etária majoritariamente acima dos sessenta anos. Para a análise usamos duas abordagens: Primeiro, o protagonismo político, social, ambiental e cultural das benzedeadas, que, como movimento social de povos e comunidades tradicionais, pautam o espaço público com projetos de cuidado das pessoas,

dos animais, das águas e das florestas. Segundo, o impacto da pandemia de COVID-19, que as colocou simultaneamente em posição de grupo de risco e de protagonismo na promoção da saúde.

O texto se organiza em três seções. A primeira, apresenta as benzedadeiras da região Centro-Sul do Paraná, interlocutoras desta pesquisa. A segunda, descreve a metodologia de experimentação etnográfica, adaptada com recursos tecnológicos e protocolos de segurança para o período de restrições presenciais. A terceira, analisa as narrativas de doze benzedadeiras, evidenciando como enfrentaram o isolamento, o medo e o adoecimento, bem como as estratégias de continuidade do benzimento e de articulação com familiares, pesquisadoras e outras benzedadeiras por meio da internet, garantindo a resistência e a visibilidade das práticas de cura durante a crise sanitária global.

Movimento Aprendizes da Sabedoria (MASA)

A organização sociopolítica das benzedadeiras da região Centro-Sul do Paraná consolidou-se nos anos 2000, em meio ao processo de reconhecimento dos povos e comunidades tradicionais no Brasil. Nesse contexto, surgiu, em 2008, o Movimento Aprendizes da Sabedoria (MASA), formado por benzedadeiras e benzedeiros, curandeiras e curadores, parteiras, rezadores, massagistas tradicionais e aprendizes de cura. Denner Almeida (201, p. 52) descreve que o coletivo “é formado por um público que se constitui em boa parte por senhores e senhoras idosas”. Lewitzki (2019, p. 43) argumenta que as práticas de cuidado são realizadas “por mulheres idosas que caracterizam as benzedadeiras, quanto ao seu público, formado em sua maioria por mulheres mães e avós”.

O grupo integra a Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais do Paraná e atua, sobretudo, nos municípios de Rebouças, São João do Triunfo e Irati. O MASA luta pelo reconhecimento dos ofícios tradicionais de cura e pela defesa dos territórios frente ao avanço do capital, que desmata, envenena e ameaça suas práticas (Andrade, 2019). As mulheres do movimento possuem longa trajetória de liderança em causas coletivas ligadas à agricultura familiar e agroecológica, à organização de mulheres rurais e às religiões populares, conforme identificado por Lewitzki (2019) ao analisar a trajetória das benzedadeiras do MASA.

Por seu modo de vida enraizado no território e pela transmissão cultural dos saberes de cura, as benzedadeiras se inscrevem na categoria de povos e comunidades tradicionais. Estima-se que existam, atualmente, cerca de 7.000 praticantes da arte de curar e ensinar

remédios caseiros no Paraná, colaborando diretamente para a saúde de milhares de pessoas em todos os municípios do estado (José Vandresen et al., 2014). Esses detentores de saberes acumulados ao longo de gerações possuem origens diversas — indígenas, africanas e europeias — e mantêm vivas práticas que resistem à disseminação de agrotóxicos e à destruição das florestas nativas (Vandresen et al., 2014).

Ao longo de mais de 17 anos de luta, o Movimento das Benzedeiras conquistou importantes avanços, sendo um marco na organização política e na elaboração da identidade coletiva do grupo, os processos de mapeamento sociais com aporte da metodologia do Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil. Os mapeamentos realizados nos municípios de Rebouças (2009-2010), São João do Triunfo (2009-2011) e Irati (2015), resultaram na identificação de detentores de ofícios tradicionais de cura e sua articulação coletiva.

Os mapeamentos sociais subsidiaram a aprovação de leis municipais em Rebouças, São João do Triunfo e Irati, que dispõem sobre o reconhecimento da identidade coletiva das benzedeadas e regulamenta o livre acesso às plantas medicinais: “o processo de reconhecimento dos ofícios tradicionais de saúde popular em suas distintas modalidades: benzedeados (a), curadores, costureiros (a) de rendiduras ou machucaduras e regulamenta o livre acesso à coleta de plantas medicinais nativas” (Rebouças, 2010, p. 1).

No âmbito do Estado do Paraná, foi aprovada a Lei Estadual nº 19.689/2018, que reconhece os saberes e práticas de cura popular como Patrimônio Cultural Imaterial do Estado do Paraná.

Art 1º. Declara Patrimônio Cultural Imaterial do Estado do Paraná os saberes, conhecimentos e práticas tradicionais de saúde dos ofícios tradicionais de saúde popular e cura religiosa dos benzedeados e benzedeadas, costureiros, costureiras de rendidura e machucadura, massagistas tradicionais, rezadeiras, remedieiros e parteiras do Estado do Paraná, em atendimento ao disposto nos arts. 215 e 216 da Constituição Federal e no art. 191 da Constituição Estadual (PARANÁ, 2018, p. 1).

Essas legislações garantem o acesso às ervas medicinais, valorizam os saberes tradicionais e possibilitam sua integração ao sistema de saúde formal. Ademais, percebe-se que os processos organizativos do MASA têm inspirado iniciativas de valorização e reconhecimento das benzedeadas em outras regiões do Brasil:

A visibilidade das benzedeadas do centro-sul do Paraná, por meio dos processos de mapeamento social, organização política, aprovação de leis específicas e conquista de prêmios, passou a ser referência para novas iniciativas que têm

como objetivo a valorização e a salvaguarda dos detentores de ofícios tradicionais. Desta forma, percebe-se uma associação entre mapeamento social e reconhecimento jurídico-formal, sendo um caminho escolhido por coletividades que transcendem a especificidade das benzedadeiras do centro-sul paranaense que se autorreconhecem como povos e comunidades tradicionais, abrindo possibilidades para diferentes estratégias de valorização e visibilidade que incidem em cartografias de reconhecimento (Lewitzki, 2025, p. 241).

As vitórias também ampliaram a visibilidade nacional do movimento, permitindo a produção de materiais pedagógicos, documentários e a continuidade de ações coletivas. O grupo atua, ainda, na preservação cultural e ambiental, promovendo festas populares e mantendo espaços como a Casa de Rezas Tradicionais, em Irati, inaugurada em 2017, e o Parque Ambiental Municipal Monge São João Maria, instituído em 2017, no município de Rebouças (Andrade, 2024). Faz parte do modo de vida das benzedadeiras, a manutenção das festas e celebrações, associadas ao catolicismo popular, como festas de santo, romarias de São Gonçalo e mesadas de anjos.

Mais do que o reconhecimento formal, as benzedadeiras fortalecem uma identidade coletiva em defesa de ofícios historicamente desvalorizados, resistindo em seus territórios e preservando a biodiversidade da mata de araucárias. A trajetória do MASA tem sido registrada em pesquisas acadêmicas, como a tese de Andrade (2024), as dissertações de Almeida (2013), Lewitzki (2019), Andrade (2019), Mariana Nunes Cândido (2021), a monografia de Caian Bruschetta (2019) e artigos científicos (Andrade; Jorge Montenegro Gomez, 2019; Andrade, 2023; Lewitzki, 2019; Lewitzki, 2025a; Lewitzki; Douglas Fróis, 2025; Josiane Carine Wedig, 2020; João Daniel Dorneles Ramos, 2020).

De acordo com Lewitzki (2019, p. 133): “O Movimento Aprendizes da Sabedoria apresenta um projeto de vida pautado por mulheres velhas e camponesas, baseado nas relações de cuidado e confiança, que extrapolam o universo do benzimento, porque incidem em temas globais”. O protagonismo das mulheres atravessadas por relações de gênero, envelhecimento, pertencimento étnico-racial e o mundo rural da Floresta de Araucárias, colabora para descortinar a experiência sociopolítica das benzedadeiras, a partir da sua incidência no cuidado e na promoção da saúde popular, bem como na especificidade da organização social e no fazer político que implica em diferentes debates sociais, como à saúde, a cultura e o meio ambiente.

Para além da caminhada histórica pelo reconhecimento de um ofício tradicional de cura, este artigo analisa os processos de enfrentamento do cerceamento das práticas de

benzeção durante a pandemia de COVID-19 e os processos de reafirmação do papel desempenhado pelas benzedeadas num cenário de crise sanitária.

Benzedeiras e pandemia do COVID-19

A pandemia de COVID-19 alterou profundamente o cenário de luta e a caminhada do Movimento das Benzedeadas, impondo novos desafios, mas também impulsionando práticas de saúde comunitária feminina. Essas práticas reafirmaram o papel das benzedeadas como protagonistas na produção de cuidados e saberes ancestrais em tempos de crise.

A interrupção dos encontros presenciais impactou fortemente a atuação das benzedeadas do Paraná, resultando em perdas de vidas, adoecimento e restrições ao exercício do ofício de benzer. As Secretarias Municipais de Saúde, seguindo determinações de órgãos de saúde e fiscalização, estabeleceram limites rigorosos para os chamados grupos de risco. Muitas benzedeadas foram aconselhadas a suspender seus atendimentos, tanto pela falta de recursos adequados de proteção quanto pelo enquadramento como grupo de risco — em razão da idade, geralmente acima de sessenta anos, e da presença de comorbidades como diabetes, hipertensão e doenças cardíacas.

Simone Pereira da Costa Dourado (2020, p. 155), no artigo *A pandemia de COVID-19 e a conversão dos idosos em grupos de risco*, observou, a partir do contato com interlocutores idosos, “o peso que sobre eles recai de que ter sessenta e mais anos passou a ser, de um dia para o outro, arriscado”. Segundo a autora, a força estigmatizante da caracterização de risco se consolidou com “os decretos e orientações de vários estados e municípios exigindo ou sugerindo que os idosos fiquem em casa, [o que] soou como confirmação do risco e provocou angústia por impedir a organização do cotidiano como faziam”.

A inclusão dos idosos no “grupo de risco” reforçou discursos e práticas velhofóbicas, como destaca Miriam Goldenberg (2020). Angela Hutchison (2021, p. 36) destaca que durante a pandemia a velhice alcançou notoriedade “pois os idosos inicialmente rotulados de grupo de risco foram submetidos a um campo específico de cuidados, mas, ao mesmo tempo, de marginalização, repleto de discursos estereotipados que depositavam sob as pessoas idosas a responsabilidade da vulnerabilidade a doenças e a sua prevenção”.

Para Dourado (2020, p. 156-157), um dos nortes para pesquisas sobre envelhecimento no contexto da pandemia é recorrer à herança antropológica e considerar

os condicionantes individuais e coletivos que expõem — ou não — os idosos à maior vulnerabilidade. A simples determinação de que eles seriam frágeis e deveriam ser tutelados pelo Estado, pela sociedade e pelas famílias reproduz a imagem da velhice como fase de perdas, especialmente de autonomia para tomar decisões, e de custos, pois “idosos são rotineiramente elencados como os que dão mais gastos ao sistema de saúde”.

Parte do público das benzedeiras do Centro-Sul do Paraná é formado por pessoas idosas que buscam o atendimento, inclusive entre as próprias benzedeiras. Esse perfil é evidenciado por outras pesquisas que demonstram em contextos específicos, a preferência de pessoas idosas pelo tratamento proporcionado pelas benzedeiras, não eliminando, no entanto, os procedimentos biomédicos. Conforme verificado por Stephanie Jesien, Luana Patrícia Marmitt e Rodrigo Dalke Meucci (2022) no município de Rio Grande (RS), há uma prevalência à procura de benzedeiras para tratamento de saúde entre idosos residentes na área rural, principalmente aqueles que apresentam problemas na coluna e artrose, e acessam a terapia popular para melhorar a qualidade de vida.

Apesar das restrições, algumas benzedeiras continuaram a acolher a comunidade, conciliando cuidados básicos de prevenção com a necessidade de manter o ofício de cura. Demonstraram, assim, a centralidade do cuidado e da solidariedade em suas práticas. Em meio à dor e ao medo, transmitiram esperança, fé e conforto, reafirmando sua identidade como guardiãs de saberes e defensoras da vida.

Nossa interlocução com as benzedeiras durante a pandemia só foi possível devido ao vínculo de pesquisa, extensão e assessoria construído, de forma presencial e contínua, ao longo de mais de uma década. Esse histórico permitiu o diálogo e o acesso por meio de chamadas telefônicas, mensagens de texto e áudios via aplicativo *WhatsApp*, muitas vezes com a facilitação de familiares das benzedeiras, que também integram a rede de relações do grupo.

As narrativas aqui apresentadas resultam de um esforço coletivo entre pesquisadoras, benzedeiras e familiares para registrar memórias populares da pandemia, com ênfase na especificidade dessas mulheres que, ao mesmo tempo em que são agentes de saúde popular, foram classificadas como grupo de risco. Com o incentivo da Plataforma de Direitos Humanos Dhesca Brasil, entre novembro e dezembro de 2021, organizamos uma série de vídeos reunindo relatos de benzedeiras dos municípios de Irati, Rebouças e São João do Triunfo sobre a manutenção do benzimento durante a pandemia.

A captação presencial de vídeos curtos com 12 benzedeiras do Movimento Aprendizes da Sabedoria foi precedida de chamadas coletivas e individuais, além de

reuniões virtuais entre pesquisadoras, benzedeadas e familiares. Os diálogos sobre protocolos de segurança foram permeados, por um lado, pelo receio de transmitir o vírus e, por outro, pelo desejo de escutar ativamente e acolher angústias, desabafos, estratégias e resistências.

A maior dificuldade da pesquisa foi limitar o contato físico, tão importante para os vínculos afetivos entre pesquisadoras e benzedeadas. Tradicionalmente, as visitas incluem o chimarrão, a partilha de alimentos e o toque físico durante o benzimento. O uso de máscaras e o distanciamento geraram constrangimento, mas permitiram a realização dos encontros com segurança, em respeito às normas de prevenção e à ética de pesquisa.

Os relatos resultaram no documentário *Memórias da Pandemia*, disponível em plataformas virtuais, e revelam vivências de insegurança e sofrimento provocadas pelo isolamento, luto e adoecimento, bem como processos de resistência e organização. Destacam-se estratégias para manter as práticas tradicionais de cura em prol da saúde popular e o uso de tecnologias de comunicação como meio de encontro e fortalecimento coletivo.

Dona Donatila Kuller, 89 anos, da comunidade de Cachoeira, em São João do Triunfo, não interrompeu seus atendimentos, recebendo pessoas em casa:

Não fiquei com medo de ninguém! (...) As pessoas continuaram procurando, não pararam. Ontem, ainda veio uma senhora aí, trouxe uma menina, ela gritando de dor de barriga, daí eu ensinei remédio. (...) Eu não mudei o jeito de receber as pessoas por conta do vírus. (...) Alguns vinham com máscara, outros não, mas eu não fiquei com medo de ninguém (Donatila Kuller, entrevista, 2021, Cachoeira – São João do Triunfo/PR).

Em Irati, Dona Sebastiana manteve suas práticas após um período de luto:

Agora, com essa pandemia, fiquei uns meses sem atender, mas não por causa dela, e sim por causa do luto. Depois continuei, porque as pessoas precisam. (...) Eu benzo de várias coisas: criança de ar, de susto, de bichas, costuro rendidura, dor de dente... Graças a Deus, todo mundo que vem é curado e fortalecido com os poderes de Deus (Sebastiana Ferreira Ribeiro, entrevista, 2021, Vila São João – Irati/PR).

Também em Irati, Dona Rosinha, da comunidade de Vila Nova, destaca a continuidade dos atendimentos, ainda que adaptados:

Eu faço simpatia de bronquite, arrumo machucadura, costuro rendidura, faço cone de ouvido, sou rezadeira de romaria também. (...) Eu, aqui na minha casa, não parei. Passou dois anos, graças a Deus, não fiquei nem com gripe. Atendo normalmente, só que mais machucadura e benzimento de longe, ensino remédio e simpatia também (Rosalina Gomes dos Santos, entrevista, 2021, Vila Nova – Irati/PR).

Já Ana Maria, de Rebouças, optou por realizar benzimentos à distância e intensificar o uso de chás:

Na pandemia, nós benzedadeiras ficamos mais em casa fazendo nossos benzimentos, porque nós não paramos. Só que fazíamos com o nome das pessoas, benzia, fazia oração, ensinava remédio. (...) Alguns chegavam só na cerca, outros ligavam pedindo oração ou chá. (...) A maioria das pessoas pedia chá calmante, por causa do estresse. Cada benzedeira tem seu oratorinho, e nele pedíamos pela saúde do povo do mundo inteiro, e também para que fosse encontrada uma cura para a pandemia (Ana Maria dos Santos, entrevista, 2021, Rebouças/PR).

Agda Andrade Cavaleiro, de 76 anos, também de Rebouças, relatou a intensidade dos atendimentos, mesmo após ter contraído o vírus:

Trabalhei durante a pandemia, eu não parei de benzer, sempre tava benzendo, atendendo as pessoas, preparando remédio, garrafada, xarope, pomada, tintura e arrumando machucadura. (...) Em maio não pude atender porque estava com COVID, mas depois continuei. (...) Nesse momento que deu o vírus, nós perdemos muitas benzedadeiras. (...) Estou ensinando pomadas, tinturas e remédios, mas o benzimento ninguém quer aprender, acho que vai se acabar por aí mesmo (Agda Andrade Cavaleiro, entrevista, 2021, Rebouças/PR).

Dona Alzira, também de Rebouças, reforça sua disposição em atender tanto presencialmente quanto a distância:

Continuei meu trabalho de benzimento, não fechei as portas para ninguém, porque eu não tenho medo. (...) Eu mesmo fiz meu trabalho, porque eu acho que tenho a obrigação. (...) Para essa mulher de Curitiba eu fiz de longe, mas outros vêm aqui em casa. Eu não escolho: me procurou, seja quem for, eu estou fazendo (Dona Alzira, entrevista, 2021, Rebouças/PR).

Outras benzedadeiras relataram mudanças temporárias na prática. Dona Dejanira colocou uma placa informando a suspensão dos atendimentos:

Na pandemia eu pus uma plaquinha uns dias, porque eu sentia de não poder atender. (...) Aqui deu muito forte, mas já está melhor (Dejanira Machado, entrevista, 2021, Rebouças/PR).

Dona Glorinha, também de Rebouças, optou por restringir os atendimentos presenciais, mas continuou realizando curas à distância:

Eu tava com medo desse problema da pandemia, mas aqui não recebia ninguém, curava gente e criança de longe. (...) Tudo que a gente faz com fé é aceito. (...) A saúde disse que não era para mim receber gente de longe, era para fazer os pedidos e curar as crianças aqui quietinha. (...) Eu acendia a vela, fazia meus pedidos e era aceito (Glória Malaquias, entrevista, 2021, Rebouças/PR).

Em Irati, Dona Ilda manteve o atendimento, destacando sua importância comunitária:

Na pandemia toda atendi o pessoal com grande alegria, que vinham porque precisavam da gente. Nunca deixei de atender nenhuma pessoa. (...) Sinto falta das outras curandeiras por causa da pandemia, mas continuo, lutando para frente (Dona Ilda, entrevista, 2021, Engenheiro Gutierrez – Irati/PR).

Jacira Marcante de Paula, do Conjunto Zarpelon, também destacou a relevância de manter o compromisso com a comunidade:

Trato das crianças desde o primeiro aninho até a idade maior. (...) Na pandemia a gente deu uma parada, mas não foi tanto, porque temos que cumprir o compromisso de atender nosso povo, de Irati e de fora. (...) Temos que prestar bom trabalho e bom serviço à comunidade (Jacira Marcante de Paula, Conjunto Zarpelon – Irati/PR, 2021).

De forma semelhante, Delurdes, de Riozinho, continuou realizando atendimentos, inclusive por telefone:

[Na pandemia] por telefone, pegando o nome, o número do calçado para cortar de ar, mas continuei, não parei, porque é preciso. (...) Vem adulto, vem criança bastante, então é isso que eu faço (Delurdes de Andrade de Paula, Riozinho – Irati/PR, 2021).

Nas Canesianas, Dona Nilza manteve sua casa aberta aos atendimentos presenciais:

Eu não parei de atender na pandemia, quem precisava de mim, minha casa estava de portas abertas. (...) As pessoas entravam de máscara, mas às vezes pediam para tirar, e eu deixava. Nunca tive medo dessa doença, nunca mesmo. (...) Sempre com fé em Deus, graças a Ele não peguei essa doença (Nilza Aparecida Ferreira Soarez, Riozinho – Irati/PR, 2021).

As narrativas revelam que, mesmo em um cenário de medo e recomendações de isolamento, o cuidado coletivo permaneceu no centro da atuação das benzedeadas. Donatila Kuller e Nilza Soarez, por exemplo, afirmam não ter “ficado com medo de ninguém” e mantiveram a casa aberta. Essa disposição demonstra que o benzimento é compreendido como obrigação moral e espiritual, não apenas como serviço eventual. A decisão de continuar atendendo, mesmo diante de riscos sanitários, reforça a noção de “trabalho de cuidado” como prática relacional e inalienável (Joan Tronto, 2013; Annemarie Mol, 2008).

A fé em Deus é recorrentemente citada como fonte de proteção e coragem “graças a Deus, não peguei essa doença”, diz Nilza. Em vez de passividade, essa confiança se apresenta como agência: uma forma de agir sobre o mundo e resistir à narrativa de fragilidade imposta aos idosos durante a pandemia. Dialoga com a crítica de Dourado (2020) e Goldenberg (2020) à construção da velhice como incapacidade.

As benzedadeiras combinaram presença e distância. Donatila e Rosinha não interromperam o contato físico, enquanto Ana Maria, Delurdes e Glorinha, criaram alternativas como benzimentos à distância, orações em casa e uso de telefone ou *WhatsApp*. Essa plasticidade evidencia uma ampliação das práticas, os rituais se reconfiguram sem perder eficácia, incorporando tecnologias contemporâneas sem romper com os fundamentos espirituais. Nesse aspecto, é importante registrar que o benzimento à distância, por meio de uma peça de roupa, fios de cabelo, ou até mesmo um bilhete, da pessoa que precisa do benzimento, faz parte da tradição das benzedadeiras.

A narrativa de Sebastiana, que pausou não pelo vírus, mas pelo luto, introduz a temporalidade afetiva da pandemia. A pausa não é mero afastamento, mas momento de reelaboração do sofrimento e de reafirmação do compromisso com a comunidade, reforçando que o ofício de benzedeira é mais amplo que o ato técnico do benzimento.

Agda Andrade alerta para o risco de descontinuidade do ofício: “o benzimento ninguém quer aprender”. A pandemia evidencia, assim, uma dupla vulnerabilidade: sanitária pela idade das praticantes e cultural pela falta de sucessoras, uma preocupação presente no Movimento das Benzedadeiras. Essa percepção dialoga com debates sobre patrimônio imaterial e necessidade de políticas de salvaguarda, a exemplo da própria Lei Estadual da Benzedadeiras (Lei 19.689/2018).

As falas, portanto, contrapõem a imagem estatal do “idoso frágil” ao cotidiano de idosas ativas, guardiãs de saberes e lideranças comunitárias. Essa resistência performa uma política de envelhecimento que recusa o confinamento e reivindica autonomia, desafiando políticas públicas baseadas em tutela. De encontro com a perspectiva de Márcia Reis Longhi (2024, p. 3): “O cuidado foi mais um fio nessa trama em permanente construção a partir das inúmeras estratégias criadas pelas idosas e por seus familiares, durante a pandemia, para buscar a sobrevivência e resistência”. As pessoas idosas adoeceram e precisaram de cuidados, mas em muitos casos, elas cuidaram e, além disso, “sustentaram suas famílias — com a aposentadoria, a pensão, os auxílios ou o salário”.

As benzedadeiras transformaram o isolamento em ampliação das práticas rituais de benzimento e cuidado. Entre rezas enviadas por telefone e benzimentos por cima da cerca, reafirmaram que a eficácia da cura reside na rede de relações espirituais e comunitárias que tecem. Ao fazê-lo, contestaram a categoria “grupo de risco”, revelando a velhice como potência de cuidado e não como sinônimo de fragilidade.

Estratégias de resistências no contexto da pandemia

No início da pandemia, com a transição das atividades presenciais para o formato remoto, percebeu-se que a participação das benzedeadas em espaços virtuais de troca de saberes seria desafiadora. Muitas enfrentavam dificuldades de acesso a equipamentos eletrônicos, como celulares, tablets e computadores, assim como à internet nos locais onde se encontravam. Havia também o receio de que a mediação pudesse, inadvertidamente, tornar-se vetor do vírus.

Gradualmente, parte das benzedeadas começaram a se conectar por meio de familiares ou pessoas próximas dispostas a ajudar. Participaram de “lives”, reuniões e rodas de conversa, e, com o tempo, passaram a ocupar também as redes digitais. Dessa conexão, surgiram novas práticas e oportunidades de interação.

Apesar das dificuldades, o movimento encontrou alternativas para manter-se ativo durante o isolamento. As benzedeadas passaram a utilizar recursos digitais, com apoio de familiares e parceiros, participando de reuniões virtuais, lives, podcasts e encontros nacionais. Essas experiências ampliaram a rede de articulação do Movimento Aprendiz da Sabedoria, fortalecendo a visibilidade das práticas ancestrais de cura e a presença política das benzedeadas em espaços de representação (Andrade, 2024).

Durante a pandemia, destacaram-se iniciativas como a série de podcasts “Benzedeiras do Paraná: Mulheres de fé”, produzida em parceria com o Museu Paranaense e a Universidade Federal do Paraná (UFPR), por meio da organização de mensagens de áudios de seis benzedeadas sobre suas trajetórias na cultura do benzimento. As redes de articulação foram se capilarizando, permitindo que as benzedeadas ocupassem espaços como a Associação Nacional de Educação Popular em Saúde (ANEPS-PR), o Grupo de Trabalho de Política de Práticas Integrativas de Saúde no Paraná, o GT de Saberes Tradicionais do IDEIASUS-FIOCRUZ, além de manter sua cadeira de membro titular no Conselho Estadual de Povos e Comunidades Tradicionais do Paraná (CEPICT). Em setembro de 2021, participaram remotamente da 9ª Reunião Estadual da ANEPS Paraná, em mesa intitulada “Práticas ancestrais de cuidado: Nossas benzedeadas”, promovendo um diálogo rico entre benzedeadas de diferentes regiões do Brasil.

Mesmo sem encontros presenciais durante quase dois anos, o MASA se manteve em movimento, conquistando novas ramificações e fortalecendo os laços comunitários. A primeira participação presencial ocorreu em fevereiro de 2022, em oficina organizada pelo Museu Paranaense em Curitiba, no programa “Se Enfiasse os Pés na Terra”, que trouxe ações artísticas, educativas e culturais para aproximar o público da sociobiodiversidade da

Floresta de Araucárias e do território caíçara. Nesse evento, as benzedadeiras compartilharam saberes tradicionais sobre plantas medicinais com curadores naturais do litoral paranaense.



Figura 1 – Eva Portela e Agda Andrade Cavaleiro na Oficina “Plantas e modos de benzimento” Programa Público “Se eu enfiasse meus pés na terra”. Fonte: Divulgação SEEC/Museu Paranaense, Curitiba/PR, 2022.

Durante todo o período, o MASA preservou sua metodologia baseada na troca comunitária de saberes e no apoio mútuo, mantendo atendimentos nos territórios, conquistando prêmios culturais e produzindo materiais audiovisuais, como o documentário “Memória da Pandemia”, que registra suas experiências e estratégias de resistência. Tal processo reafirma o papel das benzedadeiras como guardiãs de saberes tradicionais e protagonistas na luta por saúde popular.

Considerações finais

As narrativas e experiências das benzedadeiras do Movimento Aprendizes da Sabedoria (MASA) evidenciam a centralidade da velhice e do envelhecimento na construção de identidades coletivas e individuais voltadas ao cuidado e à promoção da saúde comunitária. A pandemia do COVID-19, ao enquadrar a maioria das benzedadeiras como grupo de risco, desafiou práticas historicamente estabelecidas, mas também revelou a capacidade de adaptação dessas mulheres na manutenção de seus ofícios.

O período de isolamento evidenciou estratégias de resistência múltiplas: a continuidade dos atendimentos presenciais por algumas benzedadeiras, a realização de

benzimentos à distância, o uso de recursos digitais, lives, podcasts e reuniões virtuais, e a articulação política em fóruns e grupos de trabalho. Tais estratégias não apenas preservaram o exercício do ofício, mas também ampliaram a visibilidade do movimento, fortalecendo redes de cuidado, solidariedade e transmissão de saberes tradicionais de cura.

A pandemia reforçou, ainda, a importância da organização sociopolítica das benzedeadas, mostrando que a coletividade fornece subsídio para a permanência e resistência do ofício em tempos de crise, tornando-se instrumento de cuidado comunitário, resistência cultural e protagonismo social. O MASA demonstrou que a tradição e a inovação podem coexistir, articulando práticas ancestrais com tecnologias contemporâneas, preservando saberes e garantindo a participação ativa das benzedeadas na vida pública, mesmo em contexto de crise sanitária global.

Por fim, o estudo reafirma que envelhecer na função de benzedeadas não é sinônimo de fragilidade, mas sim de expertise, prestígio social e cuidado ativo. A trajetória das benzedeadas durante a pandemia evidencia como o tempo, a experiência e os vínculos comunitários se convertem em conhecimento especializado, capaz de transformar desafios em oportunidades de resistência, solidariedade e promoção da saúde popular.

Referências

ALMEIDA, Denner Mariano. *A comunicação pública e o capital social do Movimento Aprendiz de Sabedoria: da (in)visibilidade ao empoderamento*. 2013. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.

ANDRADE, Adriane de. *O Movimento Aprendiz de Sabedoria (MASA): tecendo territorialidades de cura na disputa por saberes comuns*. 2019. 164 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Departamento de Geografia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2019.

ANDRADE, Adriane de; GÓMEZ, Jorge Ramón Montenegro. Movimento Aprendiz de Sabedoria (MASA): cartografando processos de r-existência. *Revista Campo-Território*, Uberlândia, v. 14, n. 33, ago. 2019b. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/campoterritorio/article/view/49590>. Acesso em: 30 set. 2025.

ANDRADE, Adriane de. Benzedeadas, saberes ancestrais de cura e a disputa no campo do saber: um olhar decolonial. *Revista Latino-Americana de Geografia e Gênero*, v. 14, n. 1, pp. 77-97, 2023.

ANDRADE, Adriane de. *Geo-grafias da saúde popular comunitária: mulheres, saberes e práticas cotidianas de cura, uma experiência desde o movimento de benzedeadas do Paraná e do setor de saúde do MST Paraná*. 2024. 270 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Departamento de

Geografia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2024.

BRAGA, Gesline Giovana. *Retratos da benção: usos da fotografia entre as benzedadeiras de Campo Largo*. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/xmlui/handle/1884/25959>. Acesso em: 30 set. 2025.

BRUSCHETTA, Caian Alberto Mello. *Cura e devoção: a vida e a sabedoria das benzedadeiras de Rebouças*. 2015. 182 f. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015.

CANDIDO, Mariana Nunes. *A saúde em suas múltiplas dimensões: reflexões a partir dos relatos de mulheres que têm a cura como ofício*. 2020. 93 f. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Desenvolvimento Comunitário) – Universidade Estadual do Centro-Oeste, Irati, 2020.

CUNHA, Lidianne Alves da. *Abençoada cura: poéticas da voz e saberes de benzedadeiras*. 2017. 203 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2017.

DOURADO, Simone Pereira da Costa. A pandemia de COVID-19 e a conversão de idosos em “grupo de risco”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 29, supl., pp. 153-162, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v29isuplp153-162>. Acesso em: 20 set. 2025.

GOLDENBERG, Miriam. Velhofobia. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/miriangoldenberg/2020/04/velhofobia.shtml>. Acesso em: 30 maio 2025.

HOFFMANN-HOROCHOVSKI, Marisete Terezinha. Velhas benzedadeiras. *Mediações - Revista de Ciências Sociais*, Londrina, v. 17, n. 2, pp. 126-140, 2012. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/14025>. Acesso em: 4 set. 2025.

HUTCHISON, Ângela Maria Machado de Lima. Envelhecimento, gestão da(s) velhice(s) e cuidado(s) na pandemia de Covid-19. *Revista de Estudos Culturais*, v. 1, n. 6, pp. 38-59, 2021. Disponível em: <https://revistas.usp.br/revistaec/article/view/239026>. Acesso em: 30 set. 2025.

JESIEN, Stephanie; MARMITT, Luana Patrícia; MEUCCI, Rodrigo Dalke. Benzeção como recurso em saúde: estudo transversal com idosos moradores de área rural. *Revista de Saúde Pública*, São Paulo, v. 56, p. 72, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/s1518-8787.2022056003701>. Acesso em: 30 set. 2025.

LEWITZKI, Taisa (Org.). *Da invisibilidade social para o reconhecimento formal: o direito de afirmação da identidade de benzedadeiras e benzedores, municípios de Rebouças e São João do Triunfo, Paraná*. Boletim Informativo Nova Cartografia Social, n. 5, ago. 2011.

LEWITZKI, Taisa. *A vida das benzedadeiras: caminhos e movimentos*. 2019. 242 f.

Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2019. Disponível em: <https://hdl.handle.net/1884/60887>. Acesso em: 5 set. 2025.

LEWITZKI, Taisa. Benzedeiras no mapa: cartografias de reconhecimento. *Campos - Revista de Antropologia*, v. 26, n. 1, 2025a. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/91461>. Acesso em: 5 set. 2025.

LEWITZKI, Taisa; FRÓIS, Douglas. A vida das benzedeadas: movimentos de uma etnografia. *Campos - Revista de Antropologia*, v. 26, n. 1, 2025b. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/91462>. Acesso em: 20 maio 2026.

LONGHI, Marcia Reis. Cuidados, velhice e pandemia: algumas questões para pensar o cenário brasileiro. *Interface - Comunicação, Saúde, Educação*, v. 28, e230180, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/interface.230180>. Acesso em: 4 set. 2025.

MEIRA, Ariadne Messalina Batista; PONTES, Karla Lourrana Cavalcante; BÚ, Emerson Araújo do; ROCHA, Karyanna Alves de Alencar; ARAÚJO, Cristina Ruan Ferreira de. Ressignificando o lugar da velhice através da benzeção: a valorização da tradição e do saber popular. *Anais do Congresso Internacional de Envelhecimento Humano – CIEH*, v. 2, n. 1, 2015.

Memória Popular da Pandemia. Narrativas sobre a pandemia de Covid-19. Plataforma DH, 2020-. Disponível em: <https://memoriapopulardapandemia.org.br/>. Acesso em: 20 set. 2025.

Memórias da Pandemia. Benzedeiras do Centro-Sul do Paraná [Playlist]. Disponível em: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLN2vlhuvKcUap76VUQggga6sxWUdurM2z>. Acesso em: 20 set. 2025.

MOL, Annemarie. *The logic of care: health and the problem of patient choice*. London: Routledge, 2008.

PARANÁ. Lei ordinária nº 19.689, de 5 de novembro de 2018. Dispõe sobre o reconhecimento como Patrimônio Cultural Imaterial do Estado do Paraná os saberes, conhecimentos e práticas tradicionais de saúde dos ofícios tradicionais de saúde popular e cura religiosa dos benzedeiros e benzedeadas, costureiros, costureiras de rendidura e machucadura, massagistas tradicionais, rezadeiras, remedieiros e parteiras do Estado do Paraná. Curitiba: Assembleia Legislativa do Paraná, 2018.

REBOUÇAS. Lei ordinária nº 1.401, de 2010. Dispõe sobre o processo de reconhecimento dos ofícios tradicionais de saúde popular e regulamenta o livre acesso à coleta de plantas medicinais nativas no município. Rebouças: Câmara Municipal, 2010.

Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a/pr/r/reboucas/lei-ordinaria/2010/140/1401/>. Acesso em: 19 maio 2026.

ROSSI, A. C. M.; CARVALHO, P. R. Reflexões a respeito da velhice na pandemia

de Covid-19. *Psicologia Revista*, v. 33, n. 1, pp. 9-26, 2024. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/psicorevista/article/view/52942>. Acesso em: 4 set. 2025.

TRONTO, Joan C. *Caring democracy: markets, equality, and justice*. New York: New York University Press, 2013.

VAZ, Vânia. *As benzedeadas da cidade de Irati: suas experiências com o mundo e o mundo da benzeção*. 2006. Dissertação (Mestrado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/12937/1/Dissertacao%20Vania%20Vaz.pdf>. Acesso em: 30 set. 2025.

VANDRESEN, José C.; BUTI, Rafael P.; SOUZA, Roberto M. Narrativa sobre a sistematização das experiências da Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais. In: SOUZA, Roberto Martins de; BARBOSA, Aline Miranda; BRITO, Eduardo dos Santos (Orgs.). *Identidades coletivas e conflitos territoriais no sul do Brasil*. Manaus: UEA Edições, 2014. pp. 250.

WEDIG, Josiane Carine; RAMOS, João Daniel Dorneles. A colonialidade nas práticas de saúde e as resistências de benzedeadas e mães de santo. *Mediações - Revista de Ciências Sociais*, Londrina, v. 25, n. 2, pp. 488-503, 2020.

Agradecimentos

Agradecemos as benzedeadas do Movimento Aprendizes da Sabedoria (MASA) e dedicamos essa publicação em memória das benzedeadas Ilda Klosowski (2022), Alzira (2022) e Ana Maria dos Santos (2026).

Financiamento

Bolsa de Pós-doutorado da Fundação da Universidade Federal do Paraná (FUNPAR), no âmbito do Projeto TED N° 161/2023 Quilombos INCRA/UFPR.

Recebido em 30 de setembro de 2025

Aceito em 20 de maio de 2026

Dossiê: Velhices e Experimentações Teórico-Metodológicas na Antropologia

O crochê como tecitura de vida e método de pesquisa: uma etnobiografia de Vó Edi

Juliana Martins Marco

Universidade Federal de Pelotas

juliana.martins130@gmail.com – [http://orcid.org/0009-](http://orcid.org/0009-0003-9408-9340)

0003-9408-9340

Claudia Turra Magni

Universidade Federal de Pelotas

clauturra@yahoo.com.br – [http://orcid.org/0000-0002-](http://orcid.org/0000-0002-3478-7708)

3478-7708

RESUMO

A velhice, frequentemente marcada por estigmas sociais, pode ser compreendida de novas formas ao observarmos os saberes, práticas e memórias de idosos. Este artigo parte da etnobiografia de Edi Magda, avó de uma das co-autoras, para refletir sobre as potencialidades do crochê como método de pesquisa, prática de vida, compreensão do envelhecimento, questões relacionadas à desigualdade de gênero e de classe social. A etnobiografia articula observação participante, registros audiovisuais e o crochê como meio de correspondência, comunicação e metáfora na narrativa etnográfica. Essa prática manual, além do domínio técnico, constitui legado simbólico entre gerações, modo de construir presença, autonomia, e caminho para compreender como saberes e afetos se entrelaçam nas experiências de viver, conviver e envelhecer. O estudo amplia o olhar antropológico sobre a velhice, mostrando-a como experiência plural, transgeracional, situada e significativa.

Palavras-chave: Crochê; Velhice; Etnobiografia; Antropologia Social; Método de correspondência.

Crochet as a way of life and a method of research: an ethnobiography of Grandma Edi

ABSTRACT

Old age, often marked by social stigmas, can be understood in new ways when we observe the knowledge, practices, and memories of elderly people. This article uses the ethnobiography of Edi Magda, grandmother of one of the authors, to reflect on the potential of crochet as a research method, a way of life, a means of understanding aging, and issues related to gender and social class inequality. The ethnobiography articulates participant observation, audiovisual recordings, and crochet as a means of correspondence, communication and ethnographic interaction. This manual practice goes beyond technical mastery, constituting symbolic legacy across generations, a way of building presence and autonomy, and a path to understanding how knowledge and affections intertwine in the experiences to live, to coexist and to grow old. The study broadens the anthropological view of old age, showing it as a plural, transgenerational, situated, and meaningful experience.

Keywords: Crochet; Old age; Ethnobiography; Social Anthropology; Correspondence method.

El crochet como tejido de vida y método de investigación: una etnobiografía de la Abuela Edi

RESUMEN

La vejez, a menudo marcada por estigmas sociales, puede entenderse de nuevas formas al observar los conocimientos, las prácticas y los recuerdos de las personas mayores. Este artículo utiliza la etnobiografía de Edi Magda, abuela de una de las coautoras, para reflexionar sobre el potencial del crochet como método de investigación, estilo de vida, forma de comprender el envejecimiento y cuestiones relacionadas con la desigualdad de género y clase social. La etnobiografía articula observación participante, grabaciones audiovisuales y crochet como medio de correspondencia, comunicación y metáfora en la narrativa etnográfica. Esta práctica manual, más allá del dominio técnico, constituye un legado simbólico intergeneracional, una forma de construir presencia y autonomía, y un camino para comprender cómo el conocimiento y los afectos se entrelazan en las experiencias de vivir, coexistir y envejecer. El estudio amplía la perspectiva antropológica sobre la vejez, mostrándola como una experiencia plural, transgeneracional, situada y significativa.

Palabras clave: Crochet; Vejez; Etnobiografía; Antropología social; Método de correspondencia.

Escolhendo as agulhas e linhas: uma breve introdução

Nossa sociedade carrega visões estereotipadas sobre a velhice, frequentemente associando-a à irrelevância social e incapacidade de produzir riquezas. No Brasil urbano do século XX, especialmente nas cidades portuárias como Rio Grande, a inserção feminina no trabalho remunerado foi atravessada por desigualdades de gênero e pela divisão sexual do trabalho. Segundo Guita Grin Debert (1999) e Clarice Peixoto (2000), as mulheres mais velhas, muitas vezes, permaneceram associadas às esferas domésticas e ao cuidado, o que reforçou sua invisibilidade social. No entanto, as experiências, memórias e saberes-fazeres de pessoas velhas constituem um repertório valioso de conhecimento de vida, capaz de revelar práticas, percepções e relações sociais de épocas anteriores, além de oferecer reflexões sobre padrões culturais e estruturas de poder. A trajetória de Edi Magda insere-se nesse contexto, em que o fazer manual — o crochê — tornou-se não apenas uma forma de renda e sobrevivência, mas também um modo de afirmação e presença no mundo.

Partindo deste princípio, na trajetória de uma mulher de mais de oitenta anos, avó materna de uma das autoras deste artigo, reconhecemos como a prática do crochê revela saberes, memórias e formas de engajamento que contribuem para uma compreensão plural da velhice, articulada a dimensões de gênero, classe social e geração. Apesar da vasta literatura sobre envelhecimento no Brasil, muitas análises ainda priorizam aspectos biomédicos ou políticas públicas, deixando em segundo plano as experiências cotidianas, os saberes práticos e as formas de agência de pessoas idosas. Ao olhar para o crochê como prática social e sensível, esta pesquisa desloca a velhice do campo da dependência e da passividade, revelando modos de agir, criar e responder ao mundo. Edi Magda, nascida em 1944, na cidade portuária de Rio Grande, no extremo sul do Rio Grande do Sul, teve sua história e seu cotidiano marcados pelo cuidado com a família e pela prática do crochê, evidenciando o entrelaçamento entre corpo, memória e compartilhamento de saberes-fazeres que revelam formas de engajamento e resistência muitas vezes despercebidos em estudos sobre velhice.

Neste artigo retomamos a etnobiografia realizada pela co-autora (Marco, 2025), neta desta senhora, iniciando por considerações sobre a importância do crochê como dispositivo metodológico, prática manual e simbólica e meio de comunicação sensível capaz de revelar a experiência da velhice entrelaçada por memórias, corporalidades e relações sociais.

A seguir, sob a designação “Ponto Alto - o crochê”, trazemos relatos da protagonista, destacando quatro seções. Na primeira, intitulada “Um pouco com cada

pessoa”, a interlocutora fala sobre as primeiras experiências com o crochê e o tricô, aprendidos por diferentes mulheres ao longo da vida. A segunda seção, “Crocê se faz com o corpo todo”, concerne à experiência concreta do ensinamento/aprendizado do crochê entre avó e neta, como modo de correspondência na construção colaborativa da etnobiografia. A seguir, “Crocê como legado e atualização” trata desse saber-fazer como memória materializada e atualizada no convívio entre gerações e com as novas tecnologias digitais. O artigo finaliza sob a alcunha “Linhas da vida”, em que o fazer crochê se conecta à trajetória de vida de Edi Magda, entendendo seus caminhos como fios traçados no tempo, da mesma forma que a tessitura da etnobiografia.

O crochê como trama metodológica da etnobiografia

Na etnobiografia desenvolvida com Edi Magda, o crochê, mais do que objeto de investigação, tornou-se método de correspondência, nos termos de Tim Ingold (2015, 2016, 2022), na medida em que esta prática acompanhou a observação participante e as entrevistas informais em forma de conversas entre avó e neta, ao longo de todo trabalho de campo. Para o autor, “corresponder” é estar *com* e *entre* os outros, estar presente e implicado, em vez de observar de fora. Assim, o crochê, ao ser praticado junto à interlocutora, torna-se mais do que uma técnica: torna-se uma prática de atenção e reciprocidade, feita com o corpo, as mãos e o tempo compartilhado. Corresponder, nesse contexto, é escutar com o corpo, responder com o gesto e escrever com as mãos, num fluxo contínuo entre vida e etnografia. Portanto, enquanto prática artesanal e simbólica e modo sensível de comunicação, o crochê constitui aqui um dispositivo metodológico para compreender o compartilhamento e a transmissão intergeracional de saberes, articulando memória, corporeidade e afetos. A escuta implicada na observação e aprendizado dessa habilidade manual, como defende Ingold (2022a) permitiram mapear fluxos de aprendizagem e interação com o mundo, mostrando como experiências cotidianas podem se transformar em instrumentos de reflexão teórica sobre envelhecimento, gênero e classe social. Não se trata apenas de usar o crochê como imagem explicativa, mas de compreendê-lo como método de pesquisa. O gesto, o ritmo e a repetição constituíram um modo de aprender com Vó Edi, produzindo conhecimento pela convivência, e não pela coleta de dados. O método, aqui, passou pelas mãos antes de passar pelas palavras.

O trabalho de campo foi realizado entre 2022 e início de 2025 nos encontros familiares de fim de semana na casa de Edi Magda (doravante chamada Vó Edi), onde suas histórias foram gravadas pela neta e pesquisadora em áudio e vídeo, tendo gerado um

ensaio audiovisual intitulado “As linhagens”¹. Sendo uma etnografia feita no seio da própria família da pesquisadora, ela implica na construção compartilhada do conhecimento, como propõe Rose Satiko Hikiji (2013), e num jogo de estranhamento e familiarização em meio à trama de afetos, memórias experiências e transformações que atingem ambas as interlocutoras, avó e neta/etnógrafa.

O estudo do familiar na antropologia, segundo Gilberto Velho (1987), permite compreender as dinâmicas sociais que moldam nossas vidas, mas exige o esforço de estranhamento e análise crítica. Longe de ser um obstáculo, essa reflexividade enriquece a pesquisa, permitindo equilibrar envolvimento pessoal e distanciamento analítico, como lembra Clifford Geertz (2008). Ao investigar experiências de pessoas próximas, podemos conhecer suas particularidades e relacioná-las a questões mais amplas — no caso desta pesquisa, às dimensões interseccionais de classe e gênero.

As vivências da Vó Edi refletem e se entrelaçam com trajetórias de outras mulheres que enfrentaram desafios semelhantes, conectando memórias pessoais ao contexto social, cultural e histórico. Assim, a etnobiografia, como explica Marco Antonio Gonçalves (2018), ao combinar biografia e etnografia, permite compreender como experiências individuais, ao mesmo tempo que constituem, também são moldadas por contextos coletivos.

A trama desta narrativa etnobiográfica foi tecida com os registros sonoros, videográficos, fotográficos, gráficos e textuais, mas também pelo crochê, enquanto artefato e prática compartilhada no processo de pesquisa. Tal como fez Gabriela Novais (2023) em sua etnografia com mulheres quilombolas que praticam o bordado e o fuxico, aqui o crochê foi meio de colocar em prática o que Ingold (2016) define como “educação da atenção” ao longo do trabalho de campo. Foi meio de “aprender junto” com Vó Edi, os pontos que ela tece com tanta habilidade e destreza, de modo a parecer fácil o movimento entre as mãos, o fio e a agulha. Essa prática, observada de forma participativa, transformou o fazer compartilhado em meio de interação e construção de conhecimento, além de escuta sensível de saberes corporais e de experiências de vida difíceis de expressar apenas com palavras. Assim como as fotografias, os vídeos, os gestos e as falas, o crochê, enquanto processo e produto, foi vetor de comunicação sensível para tramar uma etnografia verbo-tátil-visual carregada de materialidade e metáfora sobre a vida de Vó Edi.

¹ O ensaio audiovisual está disponível em: <https://youtu.be/5YB73-jbwkI>. Acesso em 08 ago. 2025.

Michael Pollak (1992) lembra que a memória se constrói a partir do contexto social presente e das relações vividas por quem narra. Quando Vó Edi conta suas histórias, as memórias vão e voltam entrelaçando experiências indissociáveis de estudo, trabalho e vida familiar. Ao revisitar sua trajetória, ela reavalia situações de separação, criação de filhos e trabalho, reinterpretando-as a partir de seu lugar atual, como idosa respeitada pelos seus familiares e amigos. Suas lembranças revelam conflitos de gênero, escolhas difíceis e a construção de sua identidade como mulher, mãe e trabalhadora. As memórias se organizam como uma tessitura afetiva, costurando experiências repetidas, sobrepostas e, às vezes, contraditórias.

Os registros audiovisuais produzidos ao longo do trabalho de campo não funcionam apenas como apoio documental da pesquisa, mas como parte constitutiva da narrativa etnográfica. As falas, os gestos, os silêncios e o fazer manual compõem camadas de sentido que não se organizam de forma linear. Como propõe Rafael Devos (2007) ao refletir sobre os “filmes de memória”, a narrativa se constrói como um hipertexto, no qual diferentes fragmentos — imagens, sons, movimentos — se articulam e se reativam mutuamente, produzindo uma memória espessa e situada. O crochê, nesse contexto, opera como um desses fios narrativos, acionando lembranças e histórias no próprio ato de fazer.

Como observa Myriam Lins de Barros (1989), ao narrar, a pessoa reconfigura afetos, relações e autoridade familiar, utilizando o espaço da memória para ser ouvida e ressignificar sua vida, transmitindo um legado simbólico tecido com gestos e modos de ver o mundo. É justamente nesse entrelaçar de lembranças e saberes que se revela a experiência da velhice de Vó Edi. O crochê, para ela, nunca foi apenas uma técnica manual ou um passatempo, pois ele atravessa sua vida, conectando memórias, afetos e saberes compartilhados entre mulheres de sua família.

Mas essa prática cotidiana também oferece uma perspectiva sobre o envelhecimento como experiência plural, intergeracional e situada. Os estudos de Debert (1999) e Peixoto (2000) destacam que as experiências de pessoas idosas são atravessadas por gênero, classe, corporalidade e relações de poder, e que atividades como o crochê podem constituir formas de engajamento, resistência e reinvenção da vida cotidiana.

Desse modo, as contribuições de ambas as autoras são fundamentais para pensar a velhice de forma mais crítica, especialmente quando olhamos para trajetórias como a de Vó Edi, cuja experiência carrega uma sabedoria encarnada nas práticas cotidianas. Suas memórias escapam das categorias dominantes e propõem outras formas de viver e significar o envelhecer, formas que não dependem de consumo, mas de presença e da

educação da atenção. Assim, ao observar Vó Edi envolvida e ensinando o crochê, percebe-se como cada gesto, ponto e decisão refletem não apenas saberes manuais, mas modos de viver a velhice com autonomia, criatividade e presença no mundo.

Ponto Alto - O crochê

Nas seções a seguir, foram reunidos aspectos que se destacaram ao longo do trabalho de campo, permeados por relatos e práticas de correspondência.

Um pouco com cada pessoa



Figura 1 - Vó Edi fazendo crochê enquanto relata com quem aprendeu. Fonte: Acervo da autora.

Vó Edi costuma fazer crochê sentada no sofá da sala de sua casa, onde uma lareira aquece os dias de inverno e uma janela de madeira ilumina o ambiente. Sentada na ponta do sofá de frente para a TV, ela apoia em um *puff* o estojo das agulhas junto com o caderno onde anota as encomendas de crochê e tricô. No sofá, ao seu lado, fica um cestinho branco com as lãs, de onde sai uma linha até suas mãos. Ela manipula essas linhas com destreza e habilidade, ajeitando o crochê, enquanto assiste um filme na companhia de suas duas filhas e da neta, que aproveita a ocasião para lhe propor que conte sobre sua vida, registrando em áudio e vídeo o material para a pesquisa. Ao fundo, se escuta o barulho da chuva.

O crochê fez parte da vida de Edi, desde pequena até os dias de hoje. Sua infância foi marcada pelo trabalho precoce, devido às condições financeiras da família, que a

obrigaram a interromper seus estudos formais na terceira série da escola. Nesse sentido, o crochê não foi apenas passatempo, mas conhecimento aprendido com outras mulheres da família e do trabalho.

Perguntada sobre quem lhe ensinou a fazer crochê e tricô, ela responde, sem parar a atividade manual:

O crochê, acho que foi com 12, 13 anos. Depois, em seguida, eu aprendi o tricô também, que daí o tricô, eu aprendi com a minha cunhada, Elvira, irmã do teu avô. Aí eu ia lá pra Elvira, ela que me ensinou. [...] o primeiro ponto de crochê eu aprendi com a minha avó, aí os outros e mais coisas fui aprendendo assim, um pouco com cada pessoa, um pouco com a minha outra cunhada também, que me ensinou, fazer casaquinho de nenê. E aí eu fui aprendendo cada coisa com uma pessoa. Eu ia aprendendo ao longo da vida. Agora eu tiro muita coisa pelo Youtube. (Depoimento de Edi Magda, 07/09/2023).

O saber dela se constrói em rede e atravessa gerações. Uma teia de gestos ensinados por muitas mulheres: avó, cunhadas, vizinhas. Quando precisou largar o emprego na fábrica de peixe como tarefeira, por conta dos “fascos” do marido quando ia buscá-la na frente do serviço, decidiu procurar uma forma de trabalho mais doméstico, para continuar aumentando a renda familiar. Todas as tardes, ela saía de casa com uma sacola de tecidos e linhas, e seguia até a casa de sua tia Araci:

Aí a tia me deu a aula mesmo de como ela faz os moldes, desde o início dos moldes até o final. Aí eu ajudava ela nas costuras, fazia as bainhas, costura de mão, essas coisa tudo, partia, fazia, e ela me dava uns trocados. Aí, pra mim, foi bom aquilo (Depoimento de Edi Magda, 27/11/2022).

Ela conta isso com um sorriso no rosto, como quem se orgulha do que conquistou sozinha, com leveza e gosto. Porém, relata que, novamente, devido à insistência do marido e da sogra, que apoiava o filho, precisou largar este serviço também. Cada tentativa de estudar, trabalhar ou aprender algo novo era sabotada por ambos.

As interrupções sistemáticas impostas pelo marido às tentativas de estudo e trabalho de Vó Edi não configuram episódios isolados, mas expressam relações de gênero marcadas pelo controle masculino e pela desvalorização da autonomia feminina, elementos estruturantes do patriarcado vivido por muitas mulheres de sua geração.

No entanto, sua força de vontade nunca permitiu que ela se acomodasse. Depois de separada do marido, voltou a estudar e trabalhar. Passou por fábricas de enlatados, hospitais e trabalhou ainda no porto de Rio Grande, primeiro como telefonista, e por último, como enfermeira. Ali, nos intervalos, reunia-se com as colegas para conversar e fazer crochê. Trocavam pontos, receitas e assim iam. Faziam para si mesmas e para as

filhas, “a gente já comprava lã e já ia fazendo”. Como ela relata, era uma prática coibida pelos empregadores:

Chegava alguém, a gente escondia tudo. A gente dava uma receita pras outras. Eu ensinei a Maria Helena uns pontos, ela me ensinou outros. A dona Maria também. Todo mundo fazia tricô e crochê. Só Seu Ivo que não fazia nada. Seu Ivo trabalhava junto com a gente. Então, na hora de descanso dele, ele ia pra rua, ia respirar, não sei o que. Mas nós, não, nós era crochê. A gente fazia no serviço, era bom. Era legal, trabalhando e fazendo. Aí, quando eu fui pra enfermaria, em 81, a Cris já tinha [...] 7 anos. Aí fazia. Era proibido, mas eu não sabia. Elas eram tão ‘cachorras’, não disseram nada que era proibido - a Suzana, que era a nossa chefe. Aí a Suzana chegou e viu o tricô. [...] E a Suzana ficou chateada porque elas fizeram ‘cachorrada’, eu não sabia (Depoimento de Edi Magda, 15/12/2024).

Na materialização do crochê, estava tudo: as amizades, as injustiças, a memória dos afetos e das faltas, as desigualdades de gênero e de classe. Essas camadas revelam como práticas aparentemente simples guardam profundidades simbólicas e sociais. Ao fazer crochê no intervalo do trabalho, mesmo quando era proibido, Vó Edi mantinha ativa uma forma de se relacionar com o mundo, que ia além da função decorativa ou utilitária da peça. Como propõe Ingold (2022a), o saber não está contido nos objetos prontos, mas no próprio percurso do fazer, nas linhas traçadas entre corpos, materiais e gestos.

Um ponto aqui, outro ali. Casaquinho de nenê, camisola, conjunto. Cada peça que ela citava em seu relato tem uma história, uma memória, um nome envolvido. Foi nesse gesto contínuo de aprendizado, partilhado entre corpos e olhares, que é possível reconhecer o que Tim Ingold (2016) chama de educação da atenção. Para o autor, a antropologia deve se abrir para os modos sensíveis de aprender no mundo, mergulhando nas práticas, ouvindo com o corpo e fazendo com os outros.

Crochetar, ali, era uma maneira de sustentar relações e atenção com as colegas, as filhas e com o próprio corpo. Era também uma forma de resistência silenciosa. No ambiente de trabalho, o crochê criava uma rede de correspondência entre mulheres, onde o gesto de ensinar e aprender pontos se tornava também um gesto de cuidado. Nas interrupções sistemáticas provocadas pelo marido em seus esforços para sustentar a família e estudar, o crochê se tornava uma maneira de não ceder ao lugar de opressão e segregação que o sistema patriarcal lhe impunha.

Em “Esperança Feminista”, Débora Diniz e Ivone Gebara (2022) destacam vivências pessoais na luta contra hierarquias excludentes, dentre as quais, está o “reparar”: “um verbo que nos remete à caixa de costura: fazer reparo nas meias furadas, nas roupas esgarçadas, nas bainhas dos outros” (Diniz & Gebara, 2022, p. 133). Ainda que Vó Edi

não nomeie sua trajetória a partir de um vocabulário feminista, suas escolhas e práticas cotidianas revelam formas de reparo, cuidado, agência e resistência que dialogam com debates do feminismo, especialmente aqueles voltados às experiências de mulheres trabalhadoras, para quem a autonomia se constrói no cotidiano, entre limites, negociações e reinvenções possíveis.

Este aprendizado é revivido e ressignificado no ato de parar, reparar, atentar, rememorar, narrar estas opressões patriarcais, estes saberes e formas de resistência que passam pelas técnicas do corpo e pelo aprendizado destas técnicas, como ensina Marcel Mauss (2003), construídos aos poucos, entre o toque e o tempo. Vó Edi recita com orgulho o “ponto meia”, o “ponto tricô” ou “ponto santa clara” — nomes dessas técnicas que domina com maestria e cujas receitas foi aprendendo com outras mulheres, foi criando por conta própria, ou, mais recentemente, atualizando pela internet, em videoaulas do Youtube. Portanto, ela não fez nenhum curso, mas “aprendeu a aprender”, como propõe Gregory Bateson (2025), pelo autoaprendizado e pela convivência partilhada na rede de parentesco e trabalho.



Figura 2 - Vó Edi fazendo crochê, gesto que remete à sua iniciativa de aprender essa técnica ainda na infância. Fonte: Acervo da autora.

Ela coloca o crochê no colo, segurando a ponta do trabalho com uma das mãos e a outra pousando em cima. Sua memória se faz viva quando perguntada se foi ela quem teve a iniciativa de aprender a fazer crochê:

Foi, que eu via a Elvira fazer e gostava de aprender, queria aprender, sempre gostei, eu acho, de tricô mesmo, e o crochê eu sempre gostei (Depoimento de Edi Magda, 07/09/2023).

Além do aprendizado com outras pessoas, Vó Edi também tirava receitas e pontos por livros e gráficos. Ela lembra com exatidão das peças que fez, das cores, dos pontos que usou, como se estivesse segurando a peça ali naquele momento em que relata. A vida atravessa os fios. As histórias se cruzam nos pontos.

Aí quando eu casei, aí a Elvira que fez o enxoval, do guri né, do meu filho. Depois ficou pra Rita, mas aí eu fui aprendendo a fazer. Aí eu fiz casaquinho, fiz camisola pra Rita, Rita era pequena, tinha uma camisola tão bonita, ficou de crochê, não, de tricô. Aí fiz pra Lu um conjunto azul, achando que era guri. Aí, como não foi guri, foi guria, aí eu vendi, mas ficou tão bonita! Era uma lã, acho que do Uruguai. Quem trazia era a vizinha do Zé, falecido Zé, eu esqueci o nome dela, até trabalhei com ela na Beneficência. E ela trazia lãs do Uruguai, era uma lã azul. Ficou tão bonito aquele conjunto! Um ponto que eu fiz, que eu tirei de um livro em espanhol, era Plissê Cajado, que é um Plissê aberto, né, com ponto aberto, que era tipo um Plissê mesmo. Aí eu tirei desse livro espanhol, um livrinho pequeno que eu tinha, não sei se foi a Cida que me deu, e fiz o conjuntinho pra Lu. Ficou tão bonita a calça, um macacãozinho, um casaquinho, sapatinho. Ah, uma vizinha da Clarinha tava grávida, assim, se encantou pela roupa e comprou, e nem lembro se eu vendi certo o preço (Depoimento de Edi Magda, 07/09/2023).

Essa prática silenciosa, feita entre a rotina da casa, o cuidado com as filhas, o trabalho fora, é também uma forma de se manter presente. Cada ponto aprendido é um traço de si. Cada peça feita, uma marca de sua passagem. Ao ouvi-la contar, percebe-se que não se trata apenas de uma história sobre fios, mas do modo como ela construiu sua vida, entrelaçando saberes, afetos e gestos.

Ao longo de sua trajetória, o crochê teve importância econômica concreta, ainda que não configurasse a principal fonte de renda da família. A venda de peças, a realização de encomendas e a produção contínua permitiram a Vó Edi complementar o orçamento doméstico em diferentes momentos de sua vida, especialmente quando suas possibilidades de trabalho formal eram limitadas por exigências familiares e relações de gênero marcadas pelo controle masculino.

Há desejo de aprender mais. Mesmo com tantos anos de prática, ela ainda quer fazer o que não sabe. O aprendizado não acaba, ele se alonga como um fio que nunca termina. Um ponto leva ao outro, uma lembrança chama outra. Em sua fala, o crochê e o tricô transbordam da materialidade para um desejo de autonomia, de criação, de resistência, e também do modo de construção de sua vida.

Crochê se faz com o corpo todo

Na escrita desta etnobiografia surge uma imagem muito bonita: Elvira ensinando a Vó Edi e ela ensinando a co-autora deste artigo, como se as três estivessem lado a lado, unidas pela mesma linha transgeracional. Neste momento, o trabalho de campo ganha outra dimensão de partilha, quando Edi ensina tal habilidade à neta/etnógrafa.

Diante da proposição, na cozinha, jogando cartas, ela consente: “tá, amanhã a gente pega a linha e eu te ensino, primeiro vou te ensinar a fazer a correntinha”. No dia seguinte, sentadas à mesa da cozinha, ela na cabeceira e a aprendiz à sua esquerda, ela escolhe a agulha ideal, repara o tamanho com o olho treinado: “essa é a agulha dois...”. Pede para a aprendiz escolher a linha, de preferência, clara para poder ver melhor os pontos. Começa dizendo com leveza — “eu aprendi assim...” — e demonstra. Com a agulha e a linha, ela repete o movimento das mãos já tão treinadas: “pra fazer a corrente tu vai fazer isso aqui...ó...vou te ensinar bem pra tu fazer. [Por]que a próxima tu vai fazer, eu faço um e depois tu faz”. De vez em quando, olhava para a aluna, para ver se ela estava prestando atenção.

Ó, pega assim, faz a volta assim... tem gente que não sabe e faz diferente... aí, já faz uma correntinha, ó começou, aí tu vai fazer umas quantas correntinha. É o teu trabalho que tu quer né. Vamo supor, tu vai medir, né, se é uma largura de 60cm, tu vai fazer as corrente; se é um quadradinho, faz uma argolinha... tá, agora vê se tu consegue, tem que pegar aqui... (Depoimento de Edi Magda, 15/12/2024).

Ela então entrega a agulha e a linha para a neta, ajeita sua mão, posiciona a linha entre os dedos e fala com firmeza e cuidado: “Esse teu dedo aqui é que vai manobrar. tem que deixar sempre a linha aqui em cima e embaixo desse”. Ela fica atenta aos movimentos da iniciante, dando dicas para o ponto ficar melhor — não muito largo nem muito apertado. Neste jogo de ensinamento e aprendizado, Vó Edi presta atenção no gesto da aluna, auxiliando-a sobre como conduzir agulha e linha, apontando os erros e estimulando-a corrigi-los. Nesse exercício, o corpo aprende não apenas a técnica, mas um modo de estar no mundo. Pela educação da atenção (Ingold, 2016), o aprendizado se dá na prática, no gesto e na escuta. Aqui, a neta/etnógrafa não apenas observa: ela aprende com o corpo, seguindo o mesmo caminho que Vó Edi percorre. O gesto de ensinar e o de aprender se misturam, constituindo uma forma de etnografia compartilhada (Hikiji, 2013) em que o conhecimento emerge da convivência e não da distância.

O movimento das mãos, o jeito de segurar a agulha, a posição da linha entre os dedos, tudo isso é um saber que não se explica só com palavras. É o corpo que aprende. É nesse sentido que Marcel Mauss (2003) nos ajuda a pensar sobre “técnicas do corpo”,

bem como sobre as técnicas de ensino e aprendizado destas técnicas do corpo. Para o autor, aquilo que fazemos com o corpo, como caminhar, nadar, dormir, comer, é adquirido com os outros. São formas de agir socialmente aprendidas e transmitidas. O corpo, para ele, é um instrumento moldado historicamente, culturalmente e afetivamente. Cada cultura ensina seus corpos a fazerem o mundo de formas diferentes.

É também assim com o crochê. Um ponto, um gesto, um modo de segurar a linha. Um pouco de cada mulher ficou em suas mãos. O aprendizado se dá de modo dinâmico, com corpos em relação e movimento (Ingold, 2016). Entre um ponto e outro, Vó Edi comenta: “trabalha toda a mão. Eu começo a fazer crochê, começa a me doer o braço, começa a me doer. É... *o crochê tu faz com o corpo todo*”.

E nesse gesto de ensinar, ela não faz o ponto pela aprendiz, mas com ela, ao seu lado, prestando atenção em cada erro, ajustando sua mão, indicando o próximo passo. Ambas fazem juntas. A mestra com sua memória de ponto, a aluna, com seu esforço de aprender. E talvez por isso o crochê também seja uma forma de escuta. Um jeito de prestar atenção no tempo, no outro, no cuidado. É corpo e gesto entrelaçados.



Figura 3 - Vó Edi dizendo: “tenteio é esse jeitinho de fazer”. Fonte: Acervo da autora.



Figura 4 - Vó Edi, com paciência e cuidado, guia meu olhar no ponto. Fonte: Acervo da autora.

“Até tu aprender, tem que fazer umas quanta veiz, aí tu aprende, não é difícil, já pegou o tenteio já. [...] Tenteio é esse jeitinho de fazer”, ela dizia. Esse *tenteio* era a forma com que o corpo vai adquirindo um ritmo, um compasso. O tenteio é o gesto que se afina com a linha. Não se ensina com palavras, mas se transmite com presença. É preciso ver, sentir, tentar. “Depois que tu pega o tenteio, só vai”. Nos momentos que a neta afrouxava demais ou apertava demais o ponto, ou ficava algum buraco na carreira, ela dizia para desmanchar e fazer de novo, pois “é assim que a gente aprende”, mostrando que o erro também faz parte do processo.

Diante do erro, ela me explica com tranquilidade de quem compreende que a prática vem antes da perfeição: “não, tá bom assim. Tá bom assim. Agora faz outra argolinha. Todo iniciante é muito apertado, o crochê e tricô também”. E assim seguia o ensinamento/aprendizado: ponto por ponto. Ela me mostrava, fazia junto, ria dos erros da aprendiz e comemorava a cada acerto: “...outra, agora tu já melhorou, isto!... tem que treinar bastante isso pra depois os outros pontos. Ó visse? Já aprendesse!”.

O gesto de querer aprender, de observar o entrelaçar dos fios, de escutar com o olhar e com o corpo, constituiu uma forma de aproximação e correspondência etnográfica, mesmo que tal prática não tenha se estendido por todo o trabalho de campo.

A ideia de correspondência (Ingold, 2016), se concretizou nessas experiências de construção etnobiográfica mediada pelo aprendizado do crochê, em que pesquisadora e sua interlocutora sentam-se lado a lado, observando os gestos mutuamente, imitando os movimentos das mãos da instrutora, errando e refazendo. Nesse exercício de atenção

sensível e corporal, para além do escutar, foi possível estabelecer um diálogo genuíno entre avó e neta. Nessa relação, o aprendizado não vinha de fora, mas de um movimento crescente de dentro, atravessado pela prática.

Crochê como legado e atualização

O crochê é legado, mas é também “língua” e meio de comunicação. Esse legado, na concepção de Lins de Barros (1987) se refere a bens simbólicos, que são os saberes, afetos e modos de ser mulher que atravessam gerações. São transmitidos entre mulheres no espaço íntimo da vida familiar por meio da convivência, da observação e da repetição de gestos, silêncios e narrativas, e não por discursos normativos. O que Vó Edi viveu e sentiu marca a forma como ela ensina a viver, mesmo diante de discordâncias de sua neta.

Somos feitas de memórias que nos antecedem, de afetos que nos atravessam e de escolhas que reinventam o que recebemos. Além da técnica, recebemos concepções de mundo, de resistência, de práticas, éticas e estéticas. Um legado que se transmite pelo corpo, pelas mãos, mas que só se compreende com o coração atento.

O crochê, enquanto legado, não opera como lembrança cristalizada de um tempo passado, mas como prática que se atualiza no presente. Como sugere Rafael Devos (2009), a memória se constrói nos itinerários da experiência, sendo continuamente reativada conforme as condições do viver. Ao fazer crochê, Vó Edi aciona diferentes tempos de sua trajetória, que não se sucedem de forma linear, mas se sobrepõem como camadas de história incorporadas no gesto.

Fazer, seja no artesanato ou em qualquer outro tipo de atividade manual, implica uma relação interativa e intensa com o material e o ambiente (Ingold, 2022). O crochê mostra de maneira crucial a conexão entre a pessoa e o fio, em que cada ponto representa um ato de criação significativo, além de uma conexão profunda com o tecido da memória e da história. Cada ponto tecido é também um fio de vida sendo sustentado. Essa prática de fazer e estar no mundo com atenção não ficou restrita ao passado. Hoje, através da tecnologia digital presente no cotidiano de Vó Edi, ela segue se atualizando e aprimorando a técnica, mostrando como o gesto manual se reinventa e resiste ao longo do tempo. Isso mostra que envelhecer também é um tempo de invenção, revelando que a tradição não é estática, mas continuamente recriada. A presença da tecnologia não rompe com a tradição: ela a prolonga. Ao aprender pontos pela internet, Vó Edi se conecta a outras mulheres,

técnicas e estéticas, mostrando que o fazer manual se atualiza. Não há dicotomia entre o “antigo” e o “moderno”, mas uma continuidade criativa.

Além de manter o gosto e o gesto, ela também vende suas peças. Aceita encomendas, anota os pedidos num caderno, calcula o tempo e o tipo de fio. Mas, mais do que uma renda, o crochê e o tricô apresentam-se como prazer de seguir criando com as mãos, de continuar produzindo beleza.

Atualmente, na velhice, o crochê segue como uma fonte de renda complementar para Vó Edi, associada ao prazer de fazer e à manutenção de uma rotina produtiva. Embora não constitua sua principal renda, a atividade lhe garante certa autonomia financeira e simbólica, permitindo que ela continue produzindo, vendendo e se relacionando com outras pessoas por meio de suas peças.



Figura 5 - Tapete feito em crochê por Edi Magda, 2023. Fonte: Acervo da autora.

Dentre seus trabalhos, está esse tapete colorido que Vó Edi fez para a namorada do seu neto. Pegou a receita do tapete no Youtube e incorporou as cores que foram solicitadas. A disposição das cores, a escolha dos pontos e o acabamento mostram, não

apenas sua habilidade manual, mas também uma forma de expressão. Ingold (2022a) nos ajuda a compreender que fazer é sempre mais do que produzir um objeto: é manter uma correspondência com o mundo, uma relação viva entre corpo, matéria e atenção. Ao vender seus crochês, Vó Edi segue em contato com essa rede de significados, onde cada ponto carrega não só o tempo do trabalho, mas também o tempo da vida.



Figura 6 - Blusão feito por Edi Magda, 2024. Fonte: Acervo da autora.

Cada gesto, cada receita, cada explicação, dada no convívio direto ou mediada pela tela, foi sendo incorporado por ela como parte de um saber construído no tempo. Esse aprendizado não é linear, nem centralizado em uma única fonte: ele conforma uma malha, se atualiza, envolvendo novas tecnologias, entrelaçando relações, momentos e experimentações.

E assim como aprendeu “um pouco com cada pessoa”, hoje ela também transmite, mesmo que silenciosamente, esse legado feito de linha, paciência e presença. As peças que ela faz continuam contando histórias, mesmo quando quem as compra não conhece de onde elas vieram.

Embora o crochê não tenha se tornado uma prática central para todos os membros da família, ele também não deixou de circular entre as gerações. Algumas das filhas de Vó Edi aprenderam a fazer crochê e tricô, e uma delas, já aposentada, segue produzindo peças como forma de complementar a renda, além do benefício previdenciário. Essa circulação

desigual do saber evidencia que o legado não se transmite de maneira homogênea, mas assume sentidos distintos, conforme a pessoa, as relações e o momento da vida.

As fotografias aqui dispostas não são meras ilustrações. São, antes, parte da trama da pesquisa. Elas materializam o fazer como forma de conhecimento. Aprender é caminhar junto, prestar atenção, experimentar com as mãos. A prática do crochê, nesse sentido, não se resume a repetir receitas, mas a compor uma forma de vida em relação com o mundo, com os fios, com as pessoas (Ingold, 2022a, 2022b).

Linhas da vida

O crochê é ponto a ponto, e cada ponto está em consonância com o total, com o que vem depois, pois um ponto a mais ou a menos colocado na carreira pode mudar todo o trabalho, obrigando a artesã a desmanchar e refazer como tem que ser. As decisões que tomamos, os caminhos que percorremos, influenciam não só o nosso trajeto, mas também o das pessoas ao nosso redor. As experiências vividas são como linhas que vão sendo traçadas e entrelaçadas, criando sentidos, desvios e vínculos. Gabriela Novais (2023), ao refletir sobre os bordados e fuxicos no quilombo de Mituaçu, observa que os fios usados pelas mulheres quilombolas são também fios de memória, afeto, educação e resistência, entrelaçados em um processo que é coletivo, multigeracional e sensível. No caso desta etnobiografia com Vó Edi, cada ponto aprendido e transmitido também carrega consigo uma história, uma escolha, uma linha de vida.

Como diz Ingold (2022b), uma “linha é um fenômeno da experiência” (Ingold, 2022b, p. 76), ou seja, ela emerge no próprio ato de viver, de se mover e de perceber. Cada trajetória, então, traça linhas singulares, e essas linhas seguem se tocando, emaranhando-se com outras. As escolhas feitas por Edi Magda, os trabalhos que teve, os vínculos que cultivou, foram como linhas que ela desenhou no mundo com o próprio corpo, e essas linhas se entrelaçam com as de outras pessoas, seus parentes e amigos, influenciando-os mutuamente. Cada uma, tecendo sua parte no emaranhado da vida. Por exemplo, se ao invés de se separar do marido que a oprimia, ela tivesse resolvido submeter-se a ele, suas filhas e netos teriam seguido outro percurso. Outras escolhas teriam sido feitas, outras linhas teriam se traçado. As linhas da *meshwork* (Ingold, 2022b) são as trilhas ao longo das quais a vida é vivida, e a malha da existência não se forma pela conexão de pontos isolados, mas pelo entrelaçamento dessas linhas. No crochê, cada ponto depende do anterior e sustenta o próximo, tal como nossas vidas, que seguem entrelaçadas, mesmo que cada fio

tome uma direção distinta. Do mesmo modo, cada ser é como um fio que se move (Ingold, 2015), que improvisa um caminho, que se entrelaça com outros, e juntos formam os tecidos da existência. “Imaginar o mundo social como um emaranhado de fios ou caminhos de vida, sempre se embarçando aqui e desembarçando-se ali” (Ingold, 2015, p. 316).

As narrativas que emergem na etnobiografia de Vó Edi não se organizam como uma sucessão linear de acontecimentos, mas como um emaranhado de tempos vividos que se atualizam no presente do gesto. Dialogando com Rafael Devos (2009), compreende-se que a memória se constrói nos itinerários da experiência, como um percurso em contínua elaboração. A narrativa, por sua vez, opera por associação e montagem, articulando fragmentos de fala, gesto e prática, mais do que por uma ordem cronológica rígida (*idem*). No fazer do crochê, infância, trabalho, maternidade e velhice não se sucedem como etapas fechadas, mas se sobrepõem como camadas de história incorporadas por quem lembra enquanto faz. Assim, as linhas da vida de Vó Edi não se apresentam como um fio contínuo e uniforme, mas como linhas que se dobram, se cruzam e se espessam, reconfigurando o tempo a cada ponto tecido.

Na velhice, o crochê se apresenta não apenas como lembrança ou legado, mas como prática ativa que estrutura os dias, proporciona certa autonomia e conecta a pessoa com filhos, netos e com o mundo digital. Envelhecer, para Vó Edi, é também permanecer entrelaçada a esses fios de cuidado e criação. Sua história, embora singular, dialoga com a de tantas outras mulheres que, ao longo do século XX, encontraram nas práticas manuais um meio de sustento e expressão. Essas trajetórias revelam que a velhice feminina é também um campo de criação e política — um lugar de reexistência frente às restrições impostas pelo patriarcado e pela lógica produtivista (Debert, 1999; Peixoto, 2000). O crochê, então, é mais do que uma metáfora da vida: é uma prática de liberdade cotidiana.

A tessitura deste artigo não deixa de ser como as linhas que guiaram esta etnobiografia. Como no crochê, as coautoras compartilharam os fios que se originaram na prática colaborativa advinda do trabalho de campo com a protagonista deste estudo. É ponto que se soma a outro ponto e que, um dia, poderá sustentar, com delicadeza e firmeza, outras tramas ainda por vir.

O exercício da observação participante com Vó Edi, através da escuta atenta e da prática do crochê evidenciaram que práticas manuais não são apenas atividades de lazer, mas modos de produzir memória, afeto e conhecimento. Entre pontos e linhas, emergiram

histórias de vida e formas de envelhecer capazes de desafiar concepções hegemônicas que desqualificam a velhice.

O encontro entre avó e neta em torno do crochê também evidencia diferentes formas de viver e elaborar o feminismo. Enquanto a neta se aproxima dessas questões por meio da formação acadêmica, Vó Edi as experimentou no corpo, no trabalho e nas restrições impostas à sua vida. O crochê torna-se, assim, um lugar de tradução intergeracional entre experiências femininas atravessadas por tempos, linguagens e condições sociais distintas.

Ao tratar o crochê como método de correspondência, expressão e linguagem, a pesquisa mostrou que a etnobiografia pode ser também um gesto corporal e relacional, em que aprender junto é forma de escuta e escrita. Essa experiência sugere que as Ciências Sociais têm muito a ganhar ao se abrirem para práticas cotidianas que, muitas vezes, escapam aos registros institucionais, mas que estruturam modos de viver, envelhecer e pertencer.

Ao acompanhar a trajetória de Vó Edi, torna-se evidente que o crochê é como uma presença contínua, que se transforma junto com ela. Aprendido ainda na infância, em meio às exigências do trabalho precoce e às limitações impostas pela condição de gênero e classe, o crochê acompanhou seus diferentes momentos de vida: a juventude marcada pelo casamento e pela maternidade, os anos de trabalho fora de casa, a separação, e, hoje, a velhice. Não se trata, portanto, de um saber preservado intacto, mas de uma prática que se ajusta ao corpo que muda, ao tempo que se alonga e às condições concretas da vida cotidiana.

Nesse sentido, pode-se dizer que Vó Edi envelheceu junto com o crochê. À medida que seu corpo envelhece, o gesto também se transforma: o braço que dói, o ritmo que desacelera, a atenção se faz mais cuidadosa. O crochê, enquanto técnica do corpo (Mauss, 2003), não permanece igual ao longo do tempo; ele se reinscreve no corpo que o pratica, acompanhando suas possibilidades e limites.

Mais do que um resultado, este artigo é um convite a pensar a pesquisa como um trabalho artesanal, que se faz pacientemente, fio a fio, em diálogo com as pessoas e os mundos que habitamos.

Referências

AS LINHAGENS. Direção/Produção: Juliana Martins Marco. [Rio Grande: s. n.], 24 set. 2023. 1 vídeo (9 min.). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5YB73-jbwkI>. Acesso em: 08 ago. 2025.

ANTÔNIO GONÇALVES, Marco; MARQUES, R.; CARDOSO, V. Z. *Etnobiografia*. [S.l.]: 7Letras, 2018.

BATESON, Gregory. *Rumo a uma ecologia da mente*. São Paulo: Ubu, 2025.

DEBERT, G. G.. *A reinvenção da velhice: socialização e processos de reprivatização do envelhecimento*. São Paulo: Universidade de São Paulo/Fapesp, 1999.

DEVOS, R. V. . A crise ambiental sob a perspectiva da memória e dos itinerários no mundo urbano contemporâneo. *Ambiente & Sociedade* (Online), v. 12, p. 293-306, 2009. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1414-753X2009000200006>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/asoc/a/fpFWcZXYGWRVFgSYWvcf95L/?lang=pt>. Acesso em: 02 mar. 2026.

DEVOS, R. V. . “Filmes de memória” como hipertextos. *Revista Chilena de Antropología Visual*, v. 10, p. 137-162, 2007. Disponível em: https://www.antropologiavisual.cl/sites/default/files/devos_2007.pdf. Acesso em: 03 mar. 2026.

DINIZ, Debora; GEBARA, Ivone. *“Esperança Feminista”*. Rosa dos Tempos, Rio de Janeiro, 2022.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Tradução de Sidney Camargo. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HIKIJ, Rose Satiko Gitirana. Rouch Compartilhado: Premonições e Provocações para uma Antropologia Contemporânea. *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 14, n. 32, 2013. DOI: 10.22456/1984-1191.37743. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/37743>. Acesso em: 22 fev. 2026.

INGOLD, Tim. Desenhando juntos: fazer, observar, descrever. In: INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015. cap. 18.

INGOLD, Tim. *Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia*. *Educação*, [S.l.], v. 39, n. 3, p. 404–411, 2016. DOI: 10.15448/1981-2582.2016.3.21690.

Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/faced/article/view/21690>. Acesso em: 11 set. 2024.

INGOLD, Tim. *Fazer: antropologia, arqueologia, arte e arquitetura*. Petrópolis: Vozes, 2022a.

INGOLD, Tim. *Linhas: Uma breve história*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022b.

LINS DE BARROS, Myriam Moraes. *Autoridade e afeto: avós, filhos e netos na família brasileira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

LINS DE BARROS, Myriam Moraes. Memória e família. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. J, p. 29–42, 1989. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/2277/1416>. Acesso em: 03 mar. 2026.

MARCO, Juliana Martins. *Tecendo memórias: entre fios e histórias*. Uma etnobiografia de Edi Magda Devos. 2025. 59f. Trabalho de Conclusão de Curso – Departamento de Antropologia e Arqueologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2025.

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

PEIXOTO, Clarice. O vai-e-vem entre a montagem conceitual e a montagem imagética: entre o estigma e a compaixão: as representações de velho, idoso, terceira idade. In: *Envelhecimento e imagem: as fronteiras entre Paris e Rio de Janeiro*. São Paulo: Annablume, 2000. cap. 2, p. 49–62.

POLLACK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200–212, 1992. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/1941/1080>. Acesso em: 03 mar. 2026.

SANTOS, Gabriela. *Fuxico do bem: alinhavos entre memória, educação e bordado no quilombo de Mituaçu (Conde/PB)*. 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Paraíba, [S.l.], 2023.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: NUNES, Edson de Oliveira. *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987. p. 36–46.

Recebido em 30 de setembro de 2025

Aceito em 09 de dezembro de 2025

Dossiê: Velhices e experimentações teórico-metodológico em antropologia

Envelhecer no Andirobal: Velhice, Afeto e Permanência em Território Quilombola

Mayara Stephany Araujo Ferreira

Bacharela em Ciências Sociais

Pesquisadora autônoma

mayarasaraujof@gmail.com – <https://orcid.org/0009-0002-9785-9243>

Andressa Lidicy Morais Lima

Doutora em Antropologia Social

Docente da Universidade Federal do Rio Grande do Norte

andmoraislima@gmail.com – <https://orcid.org/0000-0002-2232-0799>

RESUMO

Este artigo tem como objetivo analisar o envelhecimento no quilombo do Andirobal, zona rural de Pinheiro (MA), como prática de resistência e permanência em uma comunidade quilombola. Parte-se da compreensão de que envelhecer, nesse contexto, constitui-se como experiência social e territorial, atravessada por gênero, raça e pertencimento comunitário. O texto aborda a pluralidade das velhices, articulando as experiências masculinas, marcadas pela lida da roça e pela produção de memória, às femininas, centrais nas práticas de cuidado e na economia da partilha. O diário de Francisco dos Remédios é mobilizado como contra-arquivo, tensionando o apagamento histórico. Metodologicamente, a pesquisa combina etnografia, história de vida e uma abordagem situada e afetiva. Como resultado, argumenta-se que a velhice no Andirobal opera como prática de continuidade, sustentando saberes, vínculos e a relação com o território, contribuindo para uma compreensão do envelhecimento para além de perspectivas biomédicas e individualizantes.

Palavras-chave: Envelhecimento; Antropologia Social; Quilombo; Contra-Arquivo; Etnografia; Práticas de Cuidado.

Growing Old in Andirobal: Old Age, Affection and Permanence in a Quilombola Territory

ABSTRACT

This article aims to analyze aging in the Andirobal quilombo, a rural area of Pinheiro (MA), as a practice of resistance and permanence in a quilombola community. It starts from the understanding that aging, in this context, constitutes a social and territorial experience, traversed by gender, race, and community belonging. The text addresses the plurality of old age experiences, articulating masculine experiences, marked by farming and the production of memory, with feminine experiences, central to care practices and the economy of sharing. Francisco dos Remédios' diary is mobilized as a counter-archive, challenging historical erasure. Methodologically, the research combines ethnography, life history, and a situated and affective approach. As a result, it argues that old age in Andirobal operates as a practice of continuity, sustaining knowledge, bonds, and the relationship with the territory, contributing to an understanding of aging beyond biomedical and individualizing perspectives.

Keywords: Aging; Social Anthropology; Quilombo; Counter-Archive; Ethnography; Care Practices.

Envejecer en Andirobal: Vejez, Afecto y Permanencia en un Territorio Quilombola

RESUMEN

Este artículo analiza el envejecimiento en el quilombo de Andirobal, zona rural de Pinheiro (MA), como una práctica de resistencia y permanencia en una comunidad quilombola. Parte de la premisa de que el envejecimiento, en este contexto, constituye una experiencia social y territorial, marcada por el género, la raza y la pertenencia a la comunidad. El texto aborda la pluralidad de experiencias de la vejez, articulando las experiencias masculinas, marcadas por la agricultura y la producción de memoria, con las experiencias femeninas, centrales en las prácticas de cuidado y la economía del compartir. El diario de Francisco dos Remédios se moviliza como un contraarchivo que desafía el borrado histórico. Metodológicamente, la investigación combina la etnografía, la historia de vida y un enfoque situado y afectivo. En consecuencia, se argumenta que la vejez en Andirobal funciona como una práctica de continuidad, que sostiene el conocimiento, los vínculos y la relación con el territorio, contribuyendo a una comprensión del envejecimiento que trasciende las perspectivas biomédicas e individualistas.

Palabras clave: Envejecimiento; Antropología social; Quilombo; Contra Archivo; Etnografía; Prácticas de cuidado.

Introdução

Este artigo é uma colaboração¹ com a memória e o trabalho de Francisco dos Remédios, agricultor e co-autor por meio de seu diário, um registro precioso de nomes, histórias e eventos do quilombo do Andirobal. A escrita deste artigo é um convite para refletir sobre como a velhice, no nosso território, não é apenas um processo biológico, mas uma prática de resistência e um ato político. Inspirado por sua insistência em nomear e não esquecer, este trabalho reconhece a velhice como um lugar de mediação entre o passado e o futuro, e tem como objetivo analisar as formas de envelhecimento vividas na comunidade quilombola de Andirobal, destacando as práticas de memória, cuidado e permanência territorial que estruturam a experiência da velhice.

Andirobal é uma comunidade quilombola² localizado na zona rural do município de Pinheiro, no Maranhão. Desde 1920, enraizado na agricultura de subsistência, nas festas religiosas e na partilha comunitária. A ausência histórica de políticas públicas deixou marcas que vão desde as estradas precárias à invisibilidade governamental, mas a vida nunca deixou de acontecer ali. O território se sustenta em redes de apoio, nos fogões de barro, nas casas de taipa que já foram escolas, na coletividade que garante a continuidade. Falar do Andirobal é falar de um lugar que não se reduz a um ponto no mapa, mas que se expressa na memória viva de quem permaneceu e pertenceu.

Escrever este artigo é continuar o trabalho de Francisco, mas também assumir minha posição como autora e pertencente. Não falaremos de fora, mas a partir de uma experiência situada, atravessada por memórias, práticas cotidianas e relações de cuidado construídas no interior da comunidade a partir do pertencimento de uma das autoras e da colaboração da outra no que se refere ao efeito de construção e reflexão deste texto. A pesquisa, nesse sentido, configura-se como um exercício de aproximação, no qual a

¹ Este artigo é uma colaboração com a memória e o trabalho de Francisco dos Remédios, avô da primeira autora, agricultor e um dos guardiões da memória comunitária no Andirobal.

² Ao longo deste trabalho, o povoado Andirobal é referido, em diferentes momentos, como comunidade, povoado ou quilombo. Essa variação não se trata de imprecisão conceitual, mas reflete a própria dinâmica local de nomeação. Embora as práticas, modos de vida e formas de organização social possam ser compreendidas, à luz da literatura, como constitutivas de um processo quilombola, tal designação nem sempre é mobilizada pelos próprios moradores em sua vida cotidiana. Em muitos casos, há uma preferência pelos termos “comunidade” ou “povoado”, seja por reconhecimento mais imediato, seja por uma relação cautelosa com categorias que, historicamente, podem implicar tanto visibilidade quanto vulnerabilidade. Assim, a escolha terminológica neste texto busca respeitar essa ambivalência, reconhecendo o quilombola como processo analítico, sem desconsiderar as formas locais de autoidentificação.

trajetória coletiva do Andirobal também constitui o horizonte de autocompreensão do fazer pesquisa. Mais do que um exercício individual, esta escrita se estabelece como prática de partilha e devolução, articulando experiência vivida e elaboração analítica, de modo a evidenciar a inseparabilidade entre produção de conhecimento e pertencimento social.

A distinção entre envelhecimento e velhice tem sido amplamente debatida na literatura. Guita Debert (1999) analisa esse fenômeno como parte de uma transformação contemporânea nas formas de significar o envelhecimento, marcada pela valorização de atributos como atividade, autonomia e realização pessoal. Nesse contexto, a “terceira idade” configura-se como uma identidade social que desloca o envelhecimento de uma condição associada ao declínio para uma etapa potencialmente produtiva e satisfatória. No entanto, a autora interpreta esse processo como uma forma de reprivatização da velhice, ao transferir para o indivíduo a responsabilidade pela gestão de sua própria trajetória de envelhecimento.

Em diálogo com autores como Andrew Blaikie (1999) e Clarice Peixoto (2004), essa perspectiva crítica evidencia que a centralidade desse modelo tende a obscurecer outras experiências, especialmente aquelas marcadas por dependência, fragilidade ou por condições estruturais desiguais. Essa discussão sugere contornos específicos quando considerado territórios quilombolas, nos quais o envelhecimento não se configura prioritariamente como experiência individualizada, mas como processo coletivo, relacional e territorializado. Nesses contextos, a velhice está frequentemente associada à transmissão de saberes, à manutenção da memória e à sustentação de práticas de cuidado e pertencimento, tensionando os limites do modelo individualizante da “terceira idade”.

Desse modo, a diferenciação entre envelhecimento (enquanto processo) e velhice (enquanto construção social) mostra-se fundamental para compreender a pluralidade de experiências analisadas neste trabalho, sobretudo ao evidenciar formas de envelhecer que se estruturam a partir da coletividade, da memória e da permanência no território.

No Andirobal, velhices não são uma só. São múltiplas, plurais, vividas na roça, no quintal, no corpo cansado que ainda dança nas festas, na escrita hesitante que vira arquivo comunitário, na reza em voz baixa que sustenta uma coletividade inteira. Envelhecimentos femininos, que mantêm o fogo aceso e transformam a andiroba em óleo, sabão, remédio e sustento. Envelhecimentos masculinos, que carregam a memória de disputas por terra, a lida no campo e por vezes, escrevem nomes para que não se apaguem. Envelhecimentos comunitários, que se entrelaçam em práticas de cuidado, solidariedade e partilha.

É nesse contexto que o diário de Francisco³ aparece como gesto político e pedagógico. Caderno simples carregado de nomes, histórias e lembranças, ele foi escrito com a urgência de quem sabe que o esquecimento, para comunidades como a nossa, não é acaso, mas sentença. Nele, meu avô registra a chegada dos primeiros moradores, os conflitos por terra, os festejos que animavam o quilombo, os conselhos e medos que atravessaram décadas. Ao me mostrar esse diário, ele não me entregava apenas papéis: entregava um chamado. “Se os jovens não sabem, não lutam”, ele me disse, e sendo assim, a pesquisa não poderia ser apenas observação, mas envolvimento (Bispo, 2023).

Assumir esse diário como fonte e como coautoria é também reconhecer que a pesquisa é atravessada por afetos. Minha posição de neta e pesquisadora não é contradição, mas método: é na proximidade, na intimidade e no laço de cuidado que a memória se sustenta como resistência. A ética aqui não é apenas acadêmica, mas comunitária, escrever junto é devolver, é fazer justiça à insistência dos mais velhos que são figuras sagradas na comunidade⁴.

Ao acompanhar esses rastros, este trabalho se inscreve no debate antropológico sobre a pluralidade das velhices, mas a partir de um lugar específico: a experiência vivida, afetiva e enraizada em um território que resiste. Aqui, envelhecer é também resistir. É permanecer no tempo da memória, sem abdicar da abertura para o que ainda germina. É cultivar um presente que se reconhece como ponte entre o passado e o futuro.

Neste artigo, a pluralidade dessas experiências será explorada em três seções principais. A primeira, “Envelhecimento na lida e na memória”, examinará as manifestações da velhice dos homens, marcadas pelo trabalho no campo e pela criação de arquivos de memória, como o diário de Francisco. A segunda, “Envelhecimento no cuidado e na partilha”, se dedicará às velhices das mulheres, destacando seu papel central nas práticas de cuidado e na *economia da dádiva* que sustenta a comunidade. A terceira seção, “Envelhecer no Andirobal: mais que lida, memória e partilha”, ampliará o olhar para o envelhecimento quilombola em comunidades mais amplas, abordando a interseção entre raça, pertencimento e resistência cultural.

³ Francisco é avô da primeira autora.

⁴ No contexto do Andirobal, a atribuição de sacralidade aos mais velhos não se refere a uma dimensão religiosa formal, mas ao reconhecimento de seu papel como guardiões da memória, mediadores de conflitos e transmissores de saberes práticos e cosmológicos. Essa condição se constrói na experiência cotidiana, na autoridade conferida pela vivência e na centralidade que ocupam nas redes de cuidado e decisão coletiva. Assim, os mais velhos são investidos de legitimidade simbólica, sendo frequentemente acionados como referências no interior da comunidade.

Ao adotar essa divisão, busca-se evidenciar a interseccionalidade que molda o envelhecimento, considerando gênero, raça e experiência histórica quilombola. Por fim, as considerações finais abordarão a pesquisa como um ato de partilha e de experimentação metodológica, reiterando a tese de que a velhice, no contexto do Andirobal, transcende a dimensão biológica, revelando-se como uma prática de resistência, um modo de permanecer em movimento e de garantir que território e memória não sejam apagados, mas sim, um trabalho de vigília (Sharpe, 2023).

Envelhecimento na lida e na memória

Esta seção analisa o envelhecimento no Andirobal como um processo social e territorializado, no qual a velhice masculina se constitui na articulação entre trabalho agrícola, memória e vivência comunitária. Entendemos que envelhecer no Andirobal está longe de ser uma experiência homogênea, pois a velhice se distribui em camadas de gênero, classe e raça, atravessada pela condição rural e pelo pertencimento comunitário.

Para os homens agricultores, como Francisco, o envelhecimento se inscreve nos corpos marcados pela lida da roça: mãos calejadas, coluna curvada, mas também uma sabedoria de chão que se converte em autoridade moral, essa autoridade se manifesta, por exemplo, na capacidade de saber as horas pela posição do sol, de prever o tempo observando o vento ou a chegada de pássaros, de conhecer o momento certo para o plantio e a colheita, guiando a comunidade e as novas gerações.

Essas velhices rurais se diferenciam das imagens urbanas e medicalizadas do envelhecimento ativo, mas não deixam de ser práticas de vitalidade. Ir à roça, acender a fogueira de São João, rezar o terço coletivo, dançar nas domingueiras⁵: tudo isso são modos de manter-se vivo, de permanecer inserido em um tempo que não é linear, mas circular, essa dinâmica evidencia o que se pode compreender como uma ética da continuidade, na qual a permanência da vida coletiva depende da circulação da memória, tradição, saberes e da manutenção dos vínculos entre gerações. Como escreve Nego Bispo (2023), pertencer ao território exige envolvimento, e esse envolvimento só se sustenta no tempo lento da escuta e da repetição. A velhice, nesse sentido, não é fim, mas reafirmação da continuidade, raiz que insiste em nutrir a árvore mesmo quando o tronco já parece cansado.

⁵ Evento cultural informal, geralmente realizado aos domingos, que celebra a música reggae, promovendo a dança, a socialização e a disseminação dos valores associados ao movimento.

No contexto de envelhecimento algumas fragilidades contribuem para a manutenção e persistência de desigualdades, por exemplo, no acesso à saúde. A marginalização institucional pesa sobre essas velhices, no contexto rural e quilombola, esse processo se expressa de forma particular, sobretudo nas limitações de implementação de políticas públicas como a Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo, da Floresta e das Águas (PNSIPCFA), cuja efetividade ainda é atravessada por desafios como a baixa cobertura territorial, a dificuldade de acesso geográfico e a insuficiente articulação com os saberes locais. Isto reforça a invisibilidade dessas populações nos sistemas oficiais, aposentadorias insuficientes e ausência de políticas de saúde.

Essas fragilidades não se limitam à precariedade dos serviços, mas revelam uma lógica mais profunda de gestão desigual da vida. Como propõe Achille Mbembe (2018), a necropolítica opera na definição de quais vidas são consideradas dignas de cuidado e quais podem ser deixadas à margem. No contexto rural e quilombola, essa lógica se expressa não apenas na morte física, mas na produção sistemática de condições de vida precárias, na dificuldade de acesso à saúde, à educação e à permanência no território.

Envelhecer no Andirobal, nesse sentido, é também atravessar essas políticas de invisibilização sem deixar de produzir vida. Os corpos envelhecidos, marcados pelo trabalho e pela ausência histórica de garantias estatais, tornam-se testemunho dessa tensão: são, ao mesmo tempo, alvo de negligência estrutural e prova de resistência contínua. Permanecer vivo, envelhecer e sustentar a comunidade, nessas condições, é mais do que um processo biológico, é um gesto cotidiano de enfrentamento a uma lógica que insiste em tornar essas existências descartáveis.

A precariedade do acesso à escola formal e a falta de reconhecimento estatal fizeram com que muitos fossem nomeados “analfabetos”, ainda que tenham sido mestres da oralidade e guardiões de saberes. É nesse vazio que o diário de Francisco se ergue como *contra-arquivo*: ao escrever os nomes dos primeiros moradores, ele recusa o apagamento e reivindica a memória como direito.

Mas a velhice no Andirobal também é potência. Potência de sustentar uma coletividade que, mesmo diante da negligência, insiste em viver com fartura, cuidado e partilha. Potência de criar outras pedagogias, como as casas de taipa transformadas em escolas comunitárias antes da chegada da escola formal, tratando-se de uma pedagogia de caráter intergeracional, na qual os mais velhos assumem papel central na transmissão de saberes práticos, valores e formas de organização da vida coletiva, evidenciando que o

envelhecimento não implica afastamento, mas reposicionamento nas dinâmicas de ensino e aprendizagem comunitária.

Potência de dialogar com o território em termos de *biointeração* (Bispo, 2023), onde envelhecer é também cuidar das árvores, dos bichos, do chão, se na juventude a interação com a terra se orienta majoritariamente pela força de trabalho, na velhice ela se reconfigura como experiência de leitura do ambiente, de aconselhamento e de mediação entre gerações. Envelhecer, nesse sentido, implica uma mudança qualitativa na biointeração, marcada pela ampliação da escuta, da memória ecológica e da responsabilidade pela continuidade das práticas de cuidado com o território.

Essas velhices diversas dialogam com experiências de outros contextos quilombolas e populares no Brasil. Elas nos lembram que envelhecer não é apenas um dado biológico, mas um processo situado, atravessado por interseccionalidades. Essa compreensão aproxima-se da perspectiva antropológica que entende a velhice não como etapa universal e homogênea, mas como construção social e cultural, cujos significados variam conforme os contextos históricos, territoriais e relacionais nos quais se inscrevem. Os homens, envelhecem nas roças, no trabalho braçal, mas não só, envelhecem na escrita de rastros como a de Francisco dos Remédios. No Andirobal, o *vestígio* se materializa nos corpos envelhecidos que continuam cantando, trabalhando, escrevendo, rezando — e que, ao fazê-lo, mantêm aberta a possibilidade de futuro. Como observa Christina Sharpe (2023), o *vestígio* é o que permanece e insiste, mesmo diante do apagamento.

A juventude, quando parte para a cidade, carrega consigo a memória de quem ficou; quando retorna, encontra o risco de não reconhecer mais o lugar. Quando Francisco alerta: “se os jovens não sabem, não lutam”, ele quer dizer que a velhice se constitui também como *vigília* (Sharpe, 2023), o trabalho de vigiar o fio que liga uma geração à outra, insistir para que ele não se rompa. O envelhecimento, nesse sentido, é mediação: não apenas passagem de tempo, mas ponte entre os que vieram antes e os que ainda virão.

Envelhecer é permanecer na memória e pela memória. Para Francisco, a velhice nunca se resumiu ao corpo cansado ou ao tempo contado. Sua velhice é arquivo vivo: diário onde escreve nomes e histórias, falas repetidas no quintal, conselhos dados sem pressa, lembranças compartilhadas em meio a rezas e mutirões. Guardar rastros é sua forma de permanecer. E é também sua forma de ensinar que a memória não é apenas passado, mas tecnologia ancestral do futuro⁶.

⁶ Nesse contexto, a noção de “tecnologia ancestral” refere-se a um conjunto de práticas, saberes e formas de registro que, embora não institucionalizadas nos moldes técnicos modernos, operam como

O diário, feito de anotações simples sobre moradores, perdas, vitórias e lutas da comunidade, é uma recusa ao apagamento que pesa sobre comunidades quilombolas. Como lembra Derrida (2001), todo arquivo é também uma forma de poder: ele decide o que deve ser lembrado e o que pode ser esquecido. Ao escrever de próprio punho, Francisco rompe essa lógica, abrindo espaço para que sua velhice seja não apenas lembrança, mas continuidade.

Cada página é também um gesto de resistência ao *epistemicídio*⁷ (Santos, 2007), no contexto do Andirobal, esse apagamento incide sobre conhecimentos construídos na oralidade, na prática agrícola e na vida comunitária. Em diálogo com Nego Bispo (2023), é possível compreender esses saberes como formas legítimas de produção de conhecimento, enraizadas no território e na experiência coletiva, tensionando epistemologias hegemônicas. Ao mesmo tempo, a mobilização do conceito de epistemicídio exige atenção ao lugar de enunciação de Boaventura de Sousa Santos (2007), reconhecendo tanto sua contribuição para a crítica ao colonialismo epistemológico quanto os limites de sua formulação frente às experiências concretas das comunidades que vivenciam esses processos que tentam decretar nossa inexistência desde o nascimento.

A memória, no entanto, não está apenas no caderno. Ela circula na oralidade e essa circulação aproxima-se do que Nego Bispo (2023) denomina “palavras germinantes”, aquelas que, ao serem repetidas e partilhadas, produzem continuidade, enraizamento e possibilidade de futuro.

Envelhecer no Andirobal, portanto, não é um processo de retração, mas de participação ativa na vida comunitária. O que a biomedicina chama de “envelhecimento ativo”, marcado por exercícios físicos, consumo e autocuidado individualizado, ganha outra gramática aqui: é a participação nos mutirões⁸ da roça, é a presença nos festejos do padroeiro, é a voz que entoia cantos coletivos. Ativo não porque segue a lógica da produtividade, mas porque insiste em manter vivos os vínculos que alimentam a

dispositivos de produção, armazenamento e transmissão de conhecimento. A memória, materializada no diário e na oralidade, funciona como uma tecnologia de continuidade, capaz de garantir a permanência de saberes e de orientar ações futuras no interior da comunidade.

⁷ Boaventura de Sousa Santos (2007) propõe o conceito para nomear a destruição ou apagamento sistemático de saberes de grupos sociais historicamente marginalizados, impedindo seu reconhecimento e valorização.

⁸ Os mutirões, não são apenas um esforço coletivo de trabalho, mas um modo de vida sustentado pelo princípio do compartilhamento. Trata-se de uma mobilização coletiva da comunidade para execução de um serviço, prática baseada na solidariedade e na reciprocidade. Nessa lógica, a casa não era apenas abrigo individual, mas extensão da coletividade, um símbolo da vida em comum.

coletividade, noutros termos, podemos dizer: *biointerativos*, em alusão ao próprio Bispo (2023).

É nesse sentido que a memória se aproxima do conceito de vestígio elaborado por Christina Sharpe (2023). Para ela, o vestígio não é apenas ruína ou resto: é aquilo que permanece e continua nos atravessando, mesmo depois do tempo oficial ter declarado o fim. No Andirobal, o vestígio é a casa de farinha que resiste mesmo sem dono, é a fogueira de São João que segue sendo acesa a mais de 100 anos, é o diário de Francisco que insiste em nomear os que o Estado tentou esquecer. Como diz Sharpe, “viver no vestígio é viver no presente que carrega o passado que ainda não passou” (Sharpe, 2023 apud Lima, 2024, p. 272).

O envelhecimento, nesse horizonte, não é apenas biológico. É um trabalho de vigília, um exercício de escuta atenta ao que permanece. Vigiar os vestígios, cuidar daquilo que insiste em existir, garantir que a memória não se transforme apenas em saudade. Envelhecer em comunidade é isso: saber que a vida continua enquanto a memória circula. A cozinha, a festa, o terço, todos são tecnologias de permanência, que transformam a velhice em lugar de transmissão, afeto e política. Cada gesto repetido é memória encarnada, vestígio vivo. E é nesse gesto que se inscreve a ética da continuidade: enquanto houver quem lembre, haverá quem permaneça.

Envelhecimento no cuidado e na partilha

O envelhecimento não pode ser pensado sem as práticas cotidianas que mantêm a comunidade de pé. A velhice das mulheres se mostra nos gestos de sustentar e de organizar a cozinha comunitária como lugar de encontro e cuidado, mas não só, se o diário de Francisco é um contra-arquivo, o ato de transformar o fruto da andiroba é um contra-gesto. As mãos das mulheres que pacientemente fervem a andiroba, extraem seu azeite e o convertem em sabão, óleo e remédio, estão escrevendo uma outra história.

É válido destacar que esses produtos não são comercializados, essa dimensão não mercantil da produção insere-se em uma lógica mais ampla de organização da vida comunitária, que Nego Bispo (2023) denomina como *compartilhamento*. Diferentemente das dinâmicas de troca mediadas por equivalência ou valor monetário, o compartilhamento se estrutura na circulação de bens e saberes a partir da necessidade e da confiança, deslocando a centralidade do cálculo econômico para a manutenção dos vínculos sociais. No Andirobal, isso se expressa no fato de que os produtos derivados da andiroba, assim como

a farinha, o peixe ou o beiju, não são reduzidos ao estatuto de mercadorias, mas como extensões do trabalho coletivo e da vida compartilhada.

Tal lógica aproxima-se do que Marcel Mauss ([1924] 2003) definiu como economia da dádiva, na qual dar, receber e retribuir constituem um sistema relacional que ultrapassa a dimensão material da troca. Nessa perspectiva, o que circula não é apenas o objeto, mas o tempo, o trabalho e a memória de quem o produziu. No contexto do Andirobal, ao compartilhar um alimento ou um derivado como o óleo de andiroba, não se distribui apenas um bem, mas também a presença de quem o fez, reforçando os laços que sustentam a coletividade⁹.

O óleo de andiroba é um vestígio vivo de uma medicina ancestral, de um conhecimento que não se apaga e de uma *economia da partilha* que sustenta a vida. Como lembra Mariléia de Almeida (2021), o *dever quilombola* é feminino não apenas por ser vivido por mulheres, mas por trazer consigo uma temporalidade do cuidado, da paciência e da repetição, que garante a continuidade. Esses gestos repetidos, muitas vezes invisíveis, são os que fundam a comunidade (Figura 1).

Figura 1 – Cozinha de Francisco



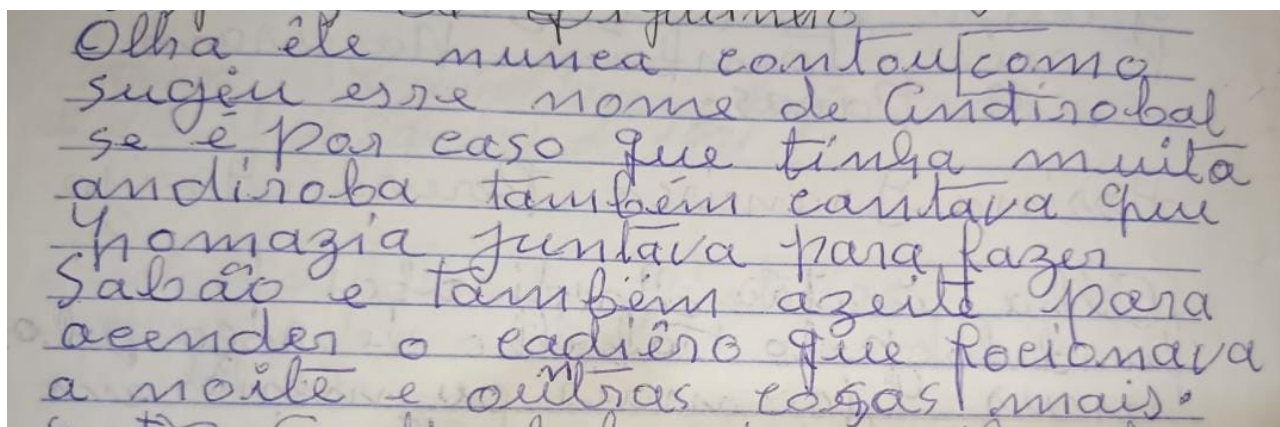
⁹ Essa forma de organização tensiona a lógica utilitarista que orienta as economias de mercado, nas quais os vínculos tendem a ser mediados por valores quantificáveis. Conforme argumenta Alexandre Simão de Freitas (2004), a crítica à razão utilitária evidencia a insuficiência de modelos baseados exclusivamente no cálculo para compreender formas de vida nas quais o valor se constrói nas relações. No Andirobal, a ausência de centralidade do dinheiro não implica ausência de valor, mas a presença de outra racionalidade, na qual a suficiência compartilhada se sobrepõe à acumulação individual.

Fonte: Arquivo Pessoal. Andirobal/MA, 2024.

Mariléia de Almeida (2021), diz que o devir quilombola é feminino porque é ele quem sustenta o chão do amanhã sem romper com o ontem, é memória transformada em prática, tempo, cuidado pelas mãos de quem insiste em manter o território vivo. Esse devir se manifesta na repetição paciente dos trabalhos, mas também na criação silenciosa de outro tempo. Contra a lógica colonial que exige pressa, eficiência e resultado, as mulheres do Andirobal sustentam o tempo da insistência, da repetição e da continuidade. É o tempo de ferver a andiroba para extrair azeite, de ralar a mandioca para fazer farinha, de esperar a massa assar no forno de barro. Envelhecer, nesse horizonte, não é afastar-se da vida comunitária, mas mergulhar cada vez mais fundo em sua continuidade. Foi esse trabalho secular que deu nome e território à comunidade (Figura 2).

É por isso que as mulheres desempenham um papel central nesse processo de envelhecimento comunitário. Ser dona de casa ali nunca significou apenas “auxiliar”, mas exercer uma função de proto-organização da vida coletiva, a velhice das mulheres nesse sentido, não é apenas idade, mas uma temporalidade que sustenta o cotidiano com paciência, insistência e generosidade. A cozinha comunitária é o coração do arquivo feminino.

Figura 2 – Relato sobre a origem do nome Andirobal no diário de Francisco.



Fonte: Diário de Francisco dos Remédios. Andirobal/MA, 2024

Longe dos papéis e das anotações, a memória aqui é gustativa, sonora, olfativa. As receitas são transmitidas não por escrito, mas em gestos repetidos, em conversas que atravessam gerações. O cheiro da farinha assando no forno de barro, o som do pilão, o gosto do beiju: tudo isso é registro e é afeto. A velhice feminina, nesse contexto, é a guardiã desse arquivo que nutre os corpos e mantém a coletividade unida.

Nesse contexto, o manejo da andiroba configura-se como um trabalho específico, distinto da lida na roça, protagonizado majoritariamente por mulheres e estruturado a partir de técnicas compartilhadas entre gerações. Esse processo envolve etapas como a coleta dos frutos, o preparo da massa para a produção de sabão e a extração do óleo, que em contextos anteriores servia de eletrificação, como fonte de iluminação por meio do uso em candeeiros, exigindo conhecimento, tempo e cooperação. Trata-se de um trabalho que articula cuidado, produção e transmissão de saberes, evidenciando que a manutenção da vida comunitária também se sustenta em práticas não reconhecidas como produtivas nos marcos econômicos formais.

Essa temporalidade do cuidado não se encerra nas mulheres idosas: ela se inscreve também nos corpos das mais jovens que aprendem pela observação. O tempo da cozinha, da paciência no preparo da andiroba ou da repetição dos gestos cotidianos é também uma pedagogia silenciosa. As crianças e jovens, ao acompanhar essas práticas, são formadas não apenas na técnica, mas no ritmo da insistência e na ética da partilha. O envelhecer feminino, nesse sentido, projeta-se no futuro, transmitido nas dobras do cotidiano às novas gerações.

A farinha feita para se compartilhar, o peixe limpo para o almoço comunitário, os bolos de festas para o bingo, a costura noites adentro para as roupas do festejo de São Raimundo Nonato, celebrado no mês de agosto, coexistindo com as práticas devocionais a São Sebastião, antigo padroeiro da comunidade, cuja memória permanece viva nas rezas do terço comunitário, todos esses gestos constituem mais do que tarefas domésticas: são práticas que estruturam a economia da partilha. No Andirobal, envelhecer é também permanecer nesse círculo de partilhas, onde farinha, peixe, beiju e lembranças circulam carregando o tempo, o trabalho e a alma de quem dá. Como diz Francisco, “o que se dá com o coração, volta com fartura”, e essa fartura, longe de ser abundância material, é suficiência compartilhada.

Nego Bispo (2023) chama de *biointeração* essa forma de viver em que humanos e não-humanos compartilham o mesmo território. No Andirobal, envelhecer é também saber escutar o canto do canã que anuncia serpentes, respeitar a cobra que atravessa o quintal, cuidar da árvore que alimenta toda a vizinhança. A velhice se torna escola: não no quadro negro, mas na observação paciente dos sinais da mata e na delicadeza do trato com os outros seres vivos. Envelhecer é aprender a não se separar da terra, mas a fazer parte dela. O devir quilombola e a biointeração se encontram nos corpos envelhecidos de homens e mulheres: um corpo que guarda rastros, mas também abre caminhos.

Nesse sentido, a velhice das mulheres do Andirobal vai ao encontro do conceito de *amefricanidade*¹⁰, uma vez que nas cozinhas comunitárias a memória, a fé e o trabalho se entrelaçam em gestos que garantem a continuidade da vida coletiva. Ao envelhecer, essas mulheres transformam o preparo dos alimentos em ato de preservação cultural: cada tempero e cada modo de preparo carrega rastros de ancestrais, afirmando uma temporalidade que resiste à pressa colonial. Nesses espaços de partilha, a velhice feminina não é retirada da vida, mas tecnologia de permanência, reafirmando que o cuidado e a repetição são caminhos para sustentar o território e projetar o futuro da comunidade.

Como pesquisadora e neta, escrevo também a partir desse atravessamento. A velhice da comunidade me atravessa como método e como afeto. É na escuta dos homens que aprendemos a vigiar os vestígios, é no gesto das mulheres que aprendo o tempo da paciência. Pesquisar o Andirobal é também me deixar transformar por essa ética, em que envelhecer não significa perder, mas compartilhar. É nesse entrelaçamento que a antropologia se reinventa: quando reconhece que teoria e vida, memória e futuro, corpo e método não se separam.

Tal perspectiva aproxima-se de debates antropológicos que tensionam a ideia de neutralidade na produção do conhecimento, evidenciando o corpo como lugar de enunciação e experiência. Nesse sentido, a escrita etnográfica deixa de ser apenas representação e passa a ser também implicação, como sugere a autora Lila Abu-Lughod (2018), ao problematizar a separação entre sujeito e objeto na antropologia, e abordagens decoloniais que destacam a centralidade das experiências situadas na construção do saber. Assim, a posição da pesquisadora, enquanto pertencente, não constitui um obstáculo metodológico, mas uma condição de possibilidade para a produção de um conhecimento comprometido com a realidade investigada.

Envelhecer no Andirobal: mais que lida, memória e partilha

No Andirobal, envelhecer não é apenas acumular anos. É guardar um *devoir quilombola*, no sentido mais profundo proposto por Mariléia de Almeida (2021), um movimento contínuo de resistência, sempre em processo, que não se fixa no passado nem se acomoda no presente.

¹⁰ Amefricanidade é um conceito formulado por Lélia Gonzalez (1988) para nomear a experiência cultural e política resultante do encontro e da fusão de matrizes africanas e indígenas nas Américas, ressaltando práticas de resistência, memória e criação que escapam às lógicas coloniais.

Os mais velhos podem ser compreendidos como guardiões desse devir, não por habitarem um tempo separado, mas por encarnarem uma forma de historicidade em que passado, presente e futuro se entrelaçam. Nas cosmologias afro-diaspóricas, o tempo não se organiza de maneira linear, mas em dinâmica espiralar, na qual cada gesto, narrativa ou conselho atualiza uma história em permanente continuidade. Nesse horizonte, a velhice deixa de ser ponto de chegada e se configura como prática social de continuidade, assegurando a permanência e a renovação da vida quilombola diante de contextos históricos de apagamento.

Essa continuidade se explica também pelo conceito de *biointeração*, formulado por Antônio Bispo dos Santos (2023). Bispo não fala de um contato romantizado com a natureza, mas de um sistema de trocas em que seres humanos e não humanos se afetam e se transformam mutuamente. Biointeragir é reconhecer que solo, plantas, águas e gente formam um único corpo vivo, e que as práticas de cultivo, colheita, pesca, manejo e celebração não são apenas economia, mas também epistemologia. Para Bispo, esse processo não é “harmonia” natural, é sim uma pedagogia política: o ambiente devolve ao corpo aquilo que o corpo produz na relação de cuidado.

Em comunidades quilombolas, a velhice é um ponto estratégico dessa rede. O corpo idoso, marcado por décadas de trabalho e escuta do território, torna-se arquivo sensível de saberes ambientais e, ao mesmo tempo, fator de estabilidade ecológica e cultural. Há quem, depois de se aposentar, sonhe em se mudar para o campo, plantar um jardim, ter um quintal de árvores frutíferas. No Andirobal, esse desejo nunca foi fuga; é continuidade. Os velhos não “retornam”, porque nunca saíram do diálogo com a terra. Eles encarnam um modo de vida que o mundo urbano tenta copiar em chácaras de fim de semana. Aqui, o que outros chamam de “qualidade de vida” é apenas viver. O corpo envelhece, mas não se descola do território: ele se torna território.

Essa compreensão dialoga com a literatura sobre envelhecimento, que enfatiza seu caráter híbrido, simultaneamente biológico e sociocultural. Conforme discutido por Minayo e Coimbra Jr. (2002), o envelhecimento não pode ser reduzido a um processo fisiológico, sendo também produzido nas relações sociais, nos contextos históricos e nas formas de inserção dos sujeitos em seus territórios. Tal perspectiva contribui para compreender que, no Andirobal, o envelhecer não se dissocia das condições materiais e simbólicas da vida comunitária, mas se constitui precisamente na articulação entre corpo, território e pertencimento.

O bem-estar que os pertencentes da comunidade relatam — e que estudos sobre envelhecimento rural também observam em outros contextos brasileiros¹¹ — não é mero “ar puro”, mas resultado desse circuito de trocas que fortalece tanto o ambiente quanto a comunidade.

O estudo Idosos quilombolas, identidade étnica e memória (Oliveira et al., 2018) ajuda a compreender o alcance desse fenômeno. Ao analisar quilombos do Rio Grande do Sul, a pesquisa demonstra que os mais velhos são referência central da identidade étnica, não apenas como “contadores de história”, mas como sujeitos que sustentam o tecido social. Para além das especificidades regionais, o argumento é válido para pensar o Andirobal: ali também a velhice opera como eixo de transmissão da memória coletiva e como força política diante do racismo estrutural e da negligência estatal. Ao articular memória e pertencimento, os idosos se tornam agentes de um saber que escapa às classificações oficiais, tensionando o epistemicídio que Boaventura de Sousa Santos (2007) descreve ao falar de “ecologia de saberes”¹². A velhice quilombola, nesse sentido, é prova viva de que diferentes formas de conhecimento — oral, corporal, territorial — não são resíduo do passado, mas estratégias de futuro.

Essa dimensão racial é incontornável. O envelhecer negro-quilombola acontece sob camadas de desigualdade: a herança da escravidão, o racismo ambiental, a invisibilidade nas políticas de saúde e previdência. Envelhecer no Andirobal é enfrentar esses vetores sem abrir mão da coletividade, produzindo o que Santos (2007) chamaria de contra-hegemonia epistemológica¹³. O corpo idoso torna-se arquivo político, não só porque

¹¹ Estudos sobre envelhecimento rural no Brasil indicam que os idosos que residem em áreas rurais frequentemente relatam níveis elevados de bem-estar e qualidade de vida. Um estudo conduzido por Oliveira et al. (2018) evidenciou que fatores como convivência comunitária, contato com a natureza e alimentação baseada em produtos locais contribuem para melhores condições de saúde e funcionalidade física nos idosos do meio rural. De forma semelhante, reportagens jornalísticas apontam que o estilo de vida rural, com menor exposição ao estresse urbano e maior atividade física diária, favorece a manutenção da autonomia e da saúde geral dos idosos (Gazeta do Povo, 2009).

¹² O conceito refere-se a uma perspectiva que reconhece a existência e o valor de múltiplos saberes, especialmente aqueles produzidos fora dos circuitos acadêmicos ou oficiais. Trata-se de um convite à convivência e ao diálogo entre diferentes formas de conhecimento, sejam eles científicos, tradicionais, populares e/ou comunitários, valorizando saberes marginalizados ou subalternizados, e tensionando processos de epistemicídio, ou seja, o apagamento sistemático de conhecimentos considerados não-legítimos.

¹³ Refere-se à prática de resistência intelectual e política frente à dominação de saberes oficiais ou hegemônicos. Trata-se de estratégias de legitimação de conhecimentos subalternos, de modos de produzir, transmitir e validar saberes que escapam ao controle das instituições centrais, confrontando estruturas que promovem o epistemicídio e fortalecendo a autonomia cognitiva de grupos historicamente marginalizados.

guarda narrativas, mas porque sua própria presença desestabiliza a lógica linear do desenvolvimento. A cada festa comunitária, a cada reunião da associação, a cada roçado coletivo, os mais velhos reafirmam que a história quilombola não é um passado remoto, e sim um presente ativo que projeta futuro.

Comparado a outros contextos de envelhecimento rural, o Andirobal confirma observações recorrentes em pesquisas nacionais: morar e envelhecer no campo pode favorecer saúde mental e sensação de bem-estar, apesar da precariedade de serviços. Mas o que aqui se destaca é a forma como a biointeração e o devir quilombola se entrelaçam. Não se trata apenas de ar limpo ou alimentação orgânica. Trata-se de um regime de saberes que coloca a terra como coautora da vida social e a velhice como mediadora dessa coautoria. O idoso não é depositário de uma tradição imóvel, mas agente de uma temporalidade em que cada prática cotidiana, do plantio à reunião da associação comunitária, é também atualização política e cosmológica.

Envelhecer no Andirobal, portanto, é mais que experiência biológica. É ser guardião de um tempo espiralar, onde memória e projeto se confundem. É participar de uma rede de biointerações que produz saúde, pertença e resistência. É afirmar, diante das tentativas de silenciamento, que a vida quilombola segue em movimento. A velhice não encerra nada: ela reabre, reorganiza e devolve o futuro ao presente.

Considerações Finais

A pesquisa como partilha: etnografia e afeto

A própria forma de pesquisar também envelhece e se renova, escrever este trabalho ao lado do meu avô Francisco, é também um gesto de experimentação metodológica. Não somente no sentido de “inovar” para atender às exigências da academia, mas no de reconhecer que o conhecimento nasce no quintal, na cozinha, no caderno improvisado, e que só faz sentido se puder retornar a esses lugares. A pesquisa, neste caso, não se dá em campo distante, mas em campo íntimo: é o chão em que cresci, a voz que me embalou, a memória que herdei antes mesmo de saber que era memória.

O diário é um exemplo claro dessa experimentação. Longe dos arquivos estatais, ele se torna aquilo que Derrida (2001) chama de *arquivo em disputa*. Ao registrar ele rompe com o epistemicídio que, como aponta Boaventura de Sousa Santos (2007), marca comunidades rurais e quilombolas. Ao assumir esse caderno como coautoria, reconhecemos que a produção de conhecimento não é solitária, mas compartilhada aqui em diferentes mãos e modos de pensar.

A escrita deixa de ser gesto individual e se torna prática comunitária, de devolução. A presença fragmentada e muitas vezes insuficiente de políticas públicas (especialmente nas áreas de saúde e educação do campo), são marcas de um epistemicídio institucional que tenta decretar a inexistência de comunidades como a nossa. Mas a escrita de Francisco é uma ferramenta para contestar isso. Enquanto o Estado insiste em não nos ver, o diário de meu avô insiste em nos nomear. Reivindicando que a memória é um direito inegociável. A velhice de Francisco é, portanto, uma batalha diária contra o esquecimento, transformando o ato de lembrar em um ato de luta.

Essa escolha metodológica também dialoga com Nego Bispo (2023), quando afirma que compartilhar é mais do que trocar: é viver em comum. A pesquisa aqui se constrói como partilha: das palavras, das memórias e das páginas. Cada relato de Francisco não é apenas “dado”, mas presença. Cada conversa no quintal não é apenas “entrevista”, mas encontro. Cada gesto de escrita não é apenas registro, mas reciprocidade. É nesse sentido que a etnografia se torna inventiva: porque não separa teoria de chão, nem conceito de cozinha.

A ética que sustenta esse processo não é neutra nem protocolar. É uma ética atravessada pelo afeto, pela proximidade, pela confiança. Ser neta e pesquisadora não é contradição, é condição. Ao escrever com Francisco, experimento uma antropologia que não teme ser afetada, que reconhece que os rastros da velhice atravessam também a juventude, que a memória do outro se torna parte da nossa própria identidade. O método, aqui, é relação compartilhada também em orientação e produção.

Essa forma de pesquisa nos obriga a repensar o lugar do corpo no conhecimento. O corpo que escuta histórias na sombra da mangueira, que participa do mutirão de roça, que dança no festejo do padroeiro, que se comove diante do risco do esquecimento. É um corpo implicado, que não observa de fora, mas se deixa marcar. Essa corporeidade é também escrita: cada página deste trabalho carrega a vibração do vivido, daquilo que não se reduz ao papel, mas que insiste em permanecer como vestígio (Sharpe, 2023).

Ao reunir essas experimentações, este trabalho se situa na fronteira entre a teoria e a prática, entre a memória e o futuro. É uma antropologia que se escreve junto, com as rugas de Francisco, com o trabalho dos homens, com as mãos das mulheres que partilham, com os passos da juventude que ainda ensaia o seu retorno. Mais do que “objeto” de estudo, o Andirobal é sujeito e autor: sua voz ressoa nestas páginas, lembrando que o conhecimento, quando é vivo, não cabe nos limites da neutralidade, mas floresce na ética da relação.

Ao propor essa articulação entre envelhecimento, memória, biointeração e devir quilombola, este trabalho contribui para os estudos sobre velhice ao deslocar o foco das abordagens biomédicas e individualizantes para uma compreensão situada, relacional e comunitária do envelhecer. Ao invés de tratar a velhice como declínio ou etapa final da vida, o artigo a apresenta como prática social e política de continuidade, evidenciando como, em contextos quilombolas, envelhecer é também sustentar epistemologias, territórios e futuros coletivos. Dessa forma, o Andirobal não aparece apenas como objeto empírico, mas como produtor de teoria, tensionando os limites do campo gerontológico e antropológico.

Velhice como prática de permanência e criação de futuro

No percurso do Andirobal, a velhice revelou-se menos como fase biológica e mais como prática de permanência e criação de futuro: é prática de continuidade, de memória e de comunhão com a terra. Ao longo deste trabalho, a velhice apareceu não como etapa terminal, mas como um modo de permanecer em movimento, de sustentar vínculos e de cultivar um presente que carrega o passado e anuncia o futuro. A experiência de Francisco dos Remédios, seu diário e a oralidade que atravessa a comunidade mostraram que lembrar é um ato de amor, mas também político, uma forma de garantir que o apagamento não se torne sentença.

A velhice, nesse contexto, é mais do que idade: é cuidado, vigilância, resistência. É um corpo que não só carrega as marcas do passado, como também traça novos rumos para o futuro, ensinando que o tempo não é linha reta, e sim círculo de partilhas. Como vestígio vivo, o Andirobal insiste em existir mesmo diante da invisibilidade estatal, revelando que a memória comunitária é uma tecnologia ancestral de futuro.

Envelhecer no Andirobal é, portanto, um ato de resistência que se manifesta de forma plural e complementar. Enquanto os homens, como Francisco, transformam a lida da roça e a escrita de diários em um arquivo vivo de memória, as mulheres sustentam essa coletividade com o trabalho de cuidado e partilha. Ambos os gestos são tecnologias de permanência que garantem que o tempo e o território não sejam apagados.

Se o corpo envelhecido de um homem é muitas vezes lido pela sociedade como sinal de esgotamento, fragilidade ou inutilidade, no Andirobal ele se afirma como horizonte de saber sagrado. A dureza da lida rural, somada ao racismo nas suas diversas formas, que restringe o acesso à saúde, ao descanso e às condições dignas de vida, exemplifica aquilo que Achille Mbembe (2018) denomina *necropolítica*: a lógica de um poder que define quem deve viver e quem está destinado à morte, quem é considerado

descartável ou inútil, e quem pode ocupar o espaço de visibilidade social e política. No Brasil, essa lógica atravessa historicamente o corpo negro, relegando-o às margens da sociedade, e no campo ela se manifesta de formas concretas: terra expropriada, serviços públicos precários e envelhecimento invisibilizado.

No entanto, os corpos dos mais velhos no Andirobal contestam essa narrativa. Marcados pelo sol, pelo trabalho e pelo tempo, esses corpos tornam-se resistência material, evidência de que permanecer é insubordinação.

Para Mbembe (2018), a necropolítica não se limita à morte física; ela também se realiza na destruição de formas de vida, na desvalorização de corpos e experiências, e na exclusão de grupos inteiros da esfera da possibilidade social e política. No Andirobal, essa lógica de poder se choca com a prática cotidiana da velhice: os mais velhos produzem sentido, transmitem conhecimento, estabelecem relações de cuidado e memória que desafiam a ideia de que seus corpos seriam desnecessários. A velhice negra, portanto, é insurgente: resiste não apenas ao tempo, mas às estruturas de morte que tentam invisibilizá-la.

Sua autoridade não é apenas moral ou simbólica; é política. É uma pedagogia racial que instrui os jovens sobre como viver e permanecer no mundo apesar das condições adversas. A transmissão de conhecimento sobre o ciclo das plantações, sobre as relações comunitárias e sobre a terra não é neutra: é um modo de desafiar a necropolítica, de afirmar que o corpo negro é válido, produtivo, central para a continuidade da vida coletiva. E que produz saúde no e a partir do que a terra dá, como no manejo da andiroba, cujo óleo, usado no cuidado de inflamações, dores e como repelente, já iluminou também as casas da comunidade nos candeeiros. Mais do que recurso, a andiroba revela uma farmacopeia viva, onde cuidado, território e memória se entrelaçam no cotidiano.

Nesse sentido, a velhice se torna arquivo vivo de resistência. Ela reúne memórias, saberes e experiências que a sociedade tenta invisibilizar, e torna-se instrumento de afirmação de existência. A pedagogia dos corpos envelhecidos nos diz que cada vida negra mantida no campo é um gesto de recusa à lógica de morte, um lembrete de que o futuro da comunidade depende da valorização desse passado vivo.

O envelhecer quilombola é, em última instância, um projeto de futuro negro. Saidiya Hartman (2021) descreve a violência do arquivo colonial, que decide quem será lembrado; Francisco, ao escrever seu diário, pratica uma insurgência contra essa violência, produzindo um arquivo que devolve nomes ao mundo. Essa escolha é também uma aposta na certeza de que a vida negra cria porvir mesmo quando o presente é hostil. Cada

idosa que mantém o fogo aceso, cada idoso que conta a história da roça, abre caminho para uma juventude que poderá envelhecer em dignidade. A velhice, assim, não é apenas memória; é antecipação, é planejamento de um amanhã em que o racismo não seja sentença. Reconhecer essa dimensão é reconhecer que o Andirobal, em sua insistência, é também laboratório de um futuro coletivo.

Nesse contexto, a própria longevidade desafia a lógica do apagamento, tornando o envelhecer um ato político que subverte as violências históricas. Chegar à velhice aqui é desafiar a lei da gravidade, do epistemicídio e das violências que tentam decretar a inexistência desses corpos e saberes desde o nascimento, afirmando que a vida, quando enraizada na coletividade, floresce contra todas as expectativas. A velhice masculina e a feminina se entrelaçam em uma única e potente rede de solidariedade, mostrando que a resistência é uma prática diária, compartilhada e encarnada nos gestos de quem ainda insiste em permanecer.

Referências

ABU-LUGHOD, Lila. *A Escrita contra a cultura*. Tradução de Francisco Cleiton Vieira Silva do Rego e Leandro Durazzo. Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Natal, v. 5, n. 8, p. 193-226, jan./jun. 2018.

ALMEIDA, Mariléia de. *Devir quilomba e a feminização do conceito de quilombo no Brasil*. São Paulo: Instituto Geledés, 2021. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/devir-quilomba-e-a-feminizacao-do-conceito-de-quilombo-no-brasil/>. Acesso em: 20 jun. 2025.

BARBOSA, A. P. et al.. *Level of physical activity and quality of life: a comparative study among the elderly of rural and urban areas*. Revista Brasileira de Geriatria e Gerontologia, v. 18, n. 4, p. 743–754, out. 2015.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo e Floresta*. Brasília: Ministério da Saúde, 2013. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_nacional_saude_populacoes_campo.pdf. Acesso em: 20 mar. 2026.

BLAIKIE, Andrew. *Ageing and popular culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

DEBERT, Guita Grin. *A Reinvenção da Velhice: socialização e processos de reprivatização do envelhecimento*. São Paulo: Fapesp, 1999.

DERRIDA, Jacques. *Mal de Arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

FREITAS, A. S. . *A crítica da razão utilitária e a fundamentação ontológica das escolhas metodológicas no paradigma da dádiva*. Sociedade e Estado , Brasília, v. XVII, n.2, p. 309-332, 2004.

FREITAS, D. A. et al.. *Saúde e comunidades quilombolas: uma revisão da literatura*. Revista CEFAC, v. 13, n. 5, p. 937–943, set. 2011.

GONZALEZ, Lélia. *A categoria político-cultural de amefricanidade*. In: Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, Nº 92/93. 1988.

HARTMAN, Saidiya. *Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão*. tradução José Luiz Pereira da Costa. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

MAUSS, Marcel. *"Ensaio sobre a dádiva"*. In: Sociologia e antropologia, vol. II. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária Ltda. 1974.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MINAYO, Maria Cecília de Souza; COIMBRA JÚNIOR, Carlos E. A. (org.). *Antropologia, saúde e envelhecimento*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2002.

MORAIS-LIMA, Andressa Lidicy. *A metafísica do “vestígio”*. Argumentos - Revista de Filosofia, [S. l.], v. 16, n. 32, p. 270–276, 2024. Disponível em: <https://periodicos.ufc.br/argumentos/article/view/93548>. Acesso em: 20 jun. 2025.

OLIVEIRA, Simone Barros et al. *Idosos quilombolas, identidade étnica e memória*. Anais do 16º Encontro Nacional de Pesquisadores em Serviço Social, 2018.

PEIXOTO, Clarice. *Aposentadoria: retorno ao trabalho e solidariedade familiar*. In: Peixoto, C. (orgs.). Família e Envelhecimento. Rio de Janeiro: FVG, 2004.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Quilombos: Modos e Significados*. Teresina: Editora COMEPI, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Epistemologias do Sul: a reinvenção do conhecimento e a emancipação social*. São Paulo: Boitempo, 2007.

SHARPE, Christina. *No Vestígio: negridade e existência*. São Paulo: Editora Ubu. 256 pp., 2023.

SILVA, Maria Gizele da. *Envelhecer no campo é mais saudável*. Gazeta do Povo, Curitiba, 21 de out de 2009. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/envelhecer-no-campo-e-mais-saudavel>. Acesso em: 24 set. 2025.

SILVA, L. R. F. *Terceira idade: nova identidade, reinvenção da velhice ou experiência geracional?*. Physis: Revista De Saúde Coletiva, 18(4), 801–815. <https://doi.org/10.1590/S0103-73312008000400011>, 2008.

Recebido em 30 de setembro de 2025

Aceito em 08 de março de 2026

Dossiê: Velhices e Experimentações Teórico-Metodológicas na Antropologia

Uma Etnografia em uma Instituição de Longa Permanência para Idosos no Município de Natal: A Linguagem do Sofrimento Manifestada nos Corpos Velhos

Paulo Dourian Pereira de Carvalho

Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia do Rio
Grande do Norte (IFRN) – Campus Macau
paulo.dourian@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0003-1961-8970>

RESUMO

Este artigo nasce da pesquisa de mestrado realizada entre 2016 e 2018 intitulada “*Linguagem do Sofrimento*”: *Uma Interpretação Sócio-Antropológica do Instituto Juvino Barreto em Natal* (RN), tendo sido defendida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGAS-UFRN), cujo objetivo foi compreender o modo como se constitui o que foi nomeado como uma “linguagem do sofrimento” no Instituto Juvino Barreto, uma Instituição de Longa Permanência para Idosos no município de Natal. No estudo, empreendeu-se uma abordagem sócio-antropológica, aliando a experiência etnográfica à observação participante, às conversas informais, às narrativas dos velhos e velhas “residentes” e às teorias sociais que ajudassem a compreender a realidade institucional. As reflexões sobre as vivências e os dados da pesquisa tornaram possíveis interpretações que apontam para a existência de uma instituição total, revelada nos elementos do cotidiano e na estrutura física do Instituto. Depreende-se que a “linguagem do sofrimento” se manifestava no controle dos corpos, no disciplinamento institucional, na medicalização, bem como na contenção mecânica, que visava aliviar as ditas “crises”, surtos psicóticos e fugas dos “residentes” do Instituto.

Palavras-chave: Antropologia; Envelhecimento; Etnografia; Medicalização e Sofrimento Social.

An Ethnography in a Long-Term Care Institution for the Elderly in the Municipality of Natal: The Language of Suffering Manifested in Elderly Bodies

ABSTRACT

This article stems from the master's research conducted between 2016 and 2018 entitled “*Language of Suffering: A Socio-Anthropological Interpretation of the Instituto Juvino Barreto in Natal* (RN), defended within the Graduate Program in Social Anthropology at the Federal University of Rio Grande do Norte (PPGAS-UFRN). The research aimed to understand how what was named a “language of suffering” is constituted at Instituto Juvino Barreto, a Long-Term Care Institution for the Elderly in the city of Natal. The study employed a socio-anthropological approach, combining ethnographic experience with participant observation, informal conversations, the narratives of elderly “residents,” and social theories that contributed to understanding the institutional reality. Reflections on lived experiences and research data made possible interpretations that point to the existence of a total institution, revealed through the elements of everyday life and the physical structure of the Institute. It is inferred that the “language of suffering” manifested itself through the control of bodies, institutional disciplining, medicalization, as well as mechanical restraint, which aimed to alleviate so-called “crises,” psychotic outbreaks, and escape attempts by the Institute’s “residents.”

Keywords: Anthropology; Aging; Ethnography; Medicalization and Social Suffering.

Una etnografía en una Institución de Larga Permanencia para Personas Mayores en el Municipio de Natal: el lenguaje del sufrimiento manifestado en los cuerpos envejecidos

RESUMEN

Este artículo surge de la investigación de maestría realizada entre 2016 y 2018 titulada “*Lenguaje del Sufrimiento: Una Interpretación Socio-Antropológica del Instituto Juvino Barreto en Natal* (RN), defendida en el ámbito del Programa de Posgrado en Antropología Social de la Universidad Federal de Rio Grande do Norte (PPGAS-UFRN), cuyo objetivo fue comprender el modo en que se constituye lo que fue denominado como un “lenguaje del sufrimiento” en el Instituto Juvino Barreto, una Institución de Larga Permanencia para Personas Mayores en el municipio de Natal. En el estudio, se emprendió un enfoque socio-antropológico, articulando la experiencia etnográfica con la observación participante, las conversaciones informales, las narrativas de los viejos y viejas “residentes” y las teorías sociales que ayudaran a comprender la realidad institucional. Las reflexiones sobre las vivencias y los datos de la investigación hicieron posibles interpretaciones que apuntan a la existencia de una institución total, revelada en los elementos de la vida cotidiana y en la estructura física del Instituto. Se desprende que el “lenguaje del sufrimiento” se manifestaba en el control de los cuerpos, en el disciplinamiento institucional, en la medicalización, así como en la contención mecánica, destinada a aliviar las llamadas “crisis”, brotes psicóticos y fugas de los “residentes” del Instituto.

Palabras clave: Antropología; Envejecimiento; Etnografía; Medicalización y Sufrimiento Social.

Introdução

Este artigo corresponde a um recorte da minha dissertação de mestrado, fruto de uma pesquisa que foi financiada com bolsa de demanda social concedida pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), realizada entre 2016 e 2018 intitulada “*Linguagem do Sofrimento*”: Uma Interpretação Sócio-Antropológica do Instituto Juvino Barreto em Natal (RN), defendida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGAS-UFRN), sob a orientação do Prof. Dr. Carlos Guilherme Octaviano do Vale.

Dos primeiros dias da investigação, tenho a lembrança de uma tarde chuvosa, de maio de 2017, quando estava sentado na sala de recepção do Instituto Juvino Barreto (JB), aguardando ser atendido pela diretora que receberia o ofício formalizando meu vínculo de pesquisa com a Instituição. Enquanto esperava, observava alguns velhos e velhas sentados ao meu lado; ao longe, gritos e choros atravessavam o barulho da chuva que caía sobre o jardim.

Na pesquisa, optei por utilizar as palavras “velho” e “velha” como postura política de enfrentamento às conotações negativas historicamente associadas a esses termos. Afinal, ser velho ou velha constitui uma experiência do ciclo da vida, e os sentidos pejorativos atribuídos a essas categorias são construções sócio-históricas passíveis de desconstrução e ressignificação. Shirley Prado (2006) e Jane Sayd (2006), por exemplo, criticam o discurso geriátrico e gerontológico por recorrer a eufemismos como “terceira idade”, “idade madura” ou “pessoa idosa”, numa tentativa velada de negar a velhice. Durante as primeiras visitas, percebi que as categorias “velho” e “velha” eram utilizadas cotidianamente tanto pelos residentes quanto pelos funcionários da instituição.

As observações preliminares fizeram-me perceber que muitos daqueles velhos e velhas possuíam olhares distantes e perambulavam lentamente pelos espaços da instituição, como se ali vigorasse um ritmo singular de vida. Desde as primeiras visitas, notei tratar-se de um ambiente permeado por tensões, o que levou a pesquisa a buscar decifrar a linguagem comunicada pela Instituição de Longa Permanência para Idosos (ILPI), especialmente aquela manifestada nos corpos dos residentes. Conforme aponta Iara Souza (2013), o mundo da vida é também um mundo de linguagem, por meio da qual as experiências ganham coerência e sentido.

Meu interesse consistia em compreender as linguagens tecidas no Instituto como teias de significados que davam forma a uma cultura organizacional marcada por um

universo simbólico particular. Nesse sentido, inspirei-me na antropologia interpretativa de Clifford Geertz (1989) e na sociologia compreensiva de Max Weber (2001), perspectivas voltadas menos para a busca de leis universais e mais para a interpretação dos sentidos das ações sociais e da cultura como produção simbólica construída na vida social.

As ILPIs constituem espaços destinados ao acolhimento de pessoas velhas que necessitam de cuidados permanentes ou auxílio nas atividades cotidianas. No Brasil, o termo consolidou-se sobretudo a partir da Resolução RDC n.º 283/2005 da ANVISA, que define tais instituições como moradias coletivas para pessoas com 60 anos ou mais, com ou sem suporte familiar, em condições de liberdade, dignidade e cidadania. Historicamente associadas aos antigos asilos, essas instituições ainda carregam marcas assistencialistas e segregadoras, embora as transformações demográficas e o aumento da expectativa de vida tenham ampliado os debates acerca da institucionalização, evidenciando tensões entre cuidado, abandono, medicalização, sofrimento e precarização da vida. É nesse contexto que se insere a pesquisa realizada no Instituto Juvino Barreto, no município de Natal.

Na perspectiva adotada nesta investigação o envelhecimento não deve ser compreendido apenas como um processo biológico ou cronológico. As ciências humanas e sociais, especialmente a antropologia, demonstram que a velhice também é uma construção histórica, cultural e social. Simone de Beauvoir (1990) evidencia como a condição do velho é atravessada por relações de poder, exclusão e invisibilização, enquanto Guita Grin Debert (1999) destaca a importância de analisar o envelhecimento a partir das experiências concretas dos sujeitos e dos significados culturalmente atribuídos à idade. Assim, a antropologia do envelhecimento desloca o debate de uma perspectiva exclusivamente biomédica para uma análise que considera corpos, afetos, memórias, sofrimentos e formas de sociabilidade produzidas na experiência de envelhecer.

No imaginário social de muitas pessoas em Natal, o Instituto surgia como um espaço marcado pelo sofrimento. Frequentemente, ao mencionar que realizava pesquisa no JB, ouvia comentários como: “ali é muito pesado”, “é uma realidade muito dura”, “os velhos ali sofrem muito”. Essas falas levaram-me a interrogar a própria categoria “sofrimento”, questionando se ele poderia manifestar-se como linguagem. A problematização emergiu da observação etnográfica e da tentativa de desconstruir discursos simplificadores ou maniqueístas, inspirando-se na “descrição densa” de Clifford Geertz (1989) e na sociologia compreensiva de Max Weber (2001).

Metodologia

As idas a campo ocorreram entre maio de 2017 e junho de 2018, em horários variados — manhã, tarde e noite —, a fim de acompanhar diferentes momentos da rotina institucional. Durante as visitas, realizei pequenas atividades cotidianas que também funcionaram como estratégia de aproximação com os (as) interlocutores (as) da pesquisa. Rafaella Novaes (2016) destaca a importância de realizar uma “pesquisa com”, e não “sobre” as pessoas, enquanto Clifford Geertz (1989) afirma que a cultura constitui um conjunto de textos que o antropólogo tenta ler “sobre os ombros” daqueles a quem pertencem.

Atentei para as lições metodológicas de Bronislaw Malinowski (1978), especialmente quanto à necessidade de observar cuidadosamente atos e comportamentos, abandonando, em alguns momentos, as ferramentas formais para mergulhar na “zona da vida”, percebendo os elementos subjetivos e a lógica cotidiana que organiza os modos de pensar e sentir dos sujeitos pesquisados.

Nas primeiras visitas, tive a impressão de ser invisível para os “residentes”, que me tratavam com certa indiferença. Com o tempo, porém, essa distância foi substituída pela construção de vínculos afetivos, favorecidos pela convivência cotidiana, pelas conversas, pela escuta atenta.

Em campo, passei por um processo de adaptação à linguagem institucional. Aos poucos, deixei de forçar diálogos e de associar um “campo bem-sucedido” à obtenção constante de depoimentos. Compreendi que a eloquência da experiência também se manifestava na observação silenciosa da rotina, dos ritmos lentos, dos choros, risadas, gritos e silêncios que atravessavam o cotidiano institucional. Michael Pollak (1989) observa que o silêncio pode estar ligado a zonas de sombra, medos, traumas e experiências difíceis de serem narradas, sobretudo quando os sujeitos não encontram escuta para aquilo que viveram.

Decidi, então, interrogar a linguagem do JB por meio da etnografia, pautada na observação próxima e participante. Na escrita, utilizei nomes fictícios para preservar a privacidade dos (as) interlocutores (as), embora Claudia Fonseca (2007) ressalte que a descrição densa frequentemente revela elementos contextuais capazes de identificar os sujeitos pesquisados. Também procurei manter algumas categorias êmicas destacadas em aspas e/ou *itálico*. No JB, por exemplo, havia uma distinção entre “funcionários” e “residentes”. Segundo a enfermeira da instituição, a categoria “residentes” era utilizada

para evitar o termo “paciente”, afastando a ideia de hospitalização e reforçando a noção do Instituto como espaço de moradia. Iara Souza (2003), ao discutir instituições hospitalares, observa que o estatuto de “paciente” pode produzir formas de estigmatização e afastamento do mundo social.

Após essas considerações metodológicas, apresento algumas informações sobre o Instituto para, em seguida, descrever uma situação de campo envolvendo a contenção do “residente” Manuel em uma cadeira de rodas. A partir desse dado etnográfico, discuto elementos que compõem aquilo que interpretei como uma “linguagem do sofrimento” institucional, perceptível em práticas de controle dos corpos, disciplinamento, medicalização e contenção mecânica presentes em determinadas situações de cuidado cotidiano.

Breve História



Figura 1 - Fachada do JB. Na placa ao centro é possível ler o principal bordão do Instituto, que diz "Envelhecer Vivendo" –
Fonte: Acervo de Rafaela Dantas

Em 2018, o Instituto Juvino Barreto completava 76 anos de funcionamento. Tratava-se de uma instituição tão velha quanto aqueles e aquelas que abrigava, marcada pela precariedade de recursos e pelo descuido estatal, refletindo o (não) lugar historicamente ocupado pelas pessoas velhas nas agendas públicas. Os problemas financeiros e administrativos atravessavam profundamente a realidade do JB. Reportagem publicada pelo G1 RN, em 04/06/2014, informava uma crise decorrente da falta de repasses da Prefeitura de Natal, situação que teria reduzido o número de residentes de 174 para 81, além de provocar atrasos salariais e dificuldades no funcionamento institucional.

Em visita à Secretaria do Trabalho e Assistência Social de Natal-RN, em abril de 2018, fui informado de que o convênio entre o município e o Instituto não era renovado havia bastante tempo, embora houvesse tentativas de restabelecê-lo. Nas conversas realizadas no entorno do JB, surgiam comentários recorrentes acerca da precariedade administrativa da instituição e da má gestão de recursos em períodos anteriores. Algumas interlocutoras associavam uma aparente melhora recente à mudança de administração ocorrida em 2017, quando a direção passou para uma irmã de caridade que já atuava no Instituto havia mais de vinte anos.

As disputas em torno da gestão do JB apareciam constantemente na imprensa local. Reportagens da Tribuna do Norte, publicadas em 2010 e 2011, mencionavam crises administrativo-financeiras, intervenção judicial, denúncias de uso indevido de recursos, ausência de prestação de contas, atrasos salariais e precariedade nas condições de cuidado oferecidas aos residentes. Segundo relatos divulgados à época, o Instituto apresentava problemas relacionados à assistência médica, alimentação adequada, higienização e fornecimento de itens básicos aos velhos e velhas institucionalizados.

O JB despertava-me impressões ambíguas. Ao mesmo tempo em que a imprensa local frequentemente divulgava festas e momentos de aparente alegria dos residentes, o cotidiano institucional revelava tensões, silêncios e memórias marcadas por experiências de abandono, negligência e sofrimento. As narrativas de velhos, velhas e trabalhadores do Instituto evidenciavam as complexidades da vida asilar e apontavam para formas de esquecimento social que ultrapassavam o âmbito familiar, alcançando também o Estado e os modos pelos quais a sociedade lida com o envelhecimento.

O Instituto

Obtive informações sobre a história do Instituto Juvino Barreto (JB) por meio do antigo portal da instituição e da *Revista Juvino Barreto* (2005), edição comemorativa dos 60 anos do Instituto, disponibilizada pela enfermeira da instituição. Segundo o documento, o JB é uma obra da Companhia das Filhas da Caridade da Associação São Vicente de Paulo de Recife-PE, fundada em 19 de abril de 1944 como instituição civil e filantrópica destinada inicialmente ao acolhimento temporário de velhos e velhas carentes. Com o passar do tempo, o lugar transformou-se em moradia permanente para seus “residentes”.

De acordo com a revista (2005), o Instituto surgiu em meio à necessidade de assistência aos flagelados da seca, mendigos e velhos desamparados que chegavam à cidade durante o contexto final da Segunda Guerra Mundial. Inicialmente instalado em uma pequena residência sob os cuidados de uma irmã de caridade, o JB ampliou-se com a chegada de outras religiosas e consolidou-se como espaço marcado pela assistência material, moral e religiosa, mantendo historicamente forte vínculo com práticas de evangelização e caridade.

O documento informa ainda que, em 1946, o abrigo passou à direção da Prefeitura Municipal, sendo posteriormente denominado Instituto Juvino Barreto e administrado pelas Filhas da Caridade. Embora tenha surgido voltado ao acolhimento de mendigos e pessoas velhas sem meios de subsistência, o perfil institucional modificou-se ao longo do tempo. Em 2018, a permanência no Instituto dependia do recebimento de aposentadoria ou benefício previdenciário, dos quais 70% eram destinados à manutenção da instituição.

Localizado em área valorizada de Natal, o JB sobrevivia mediante recursos provenientes dos benefícios dos residentes, além de parcerias com setores públicos e privados que auxiliavam com profissionais, materiais e serviços. Em 2005, o Instituto atendia cerca de 170 velhos e velhas; em 2018, esse número havia diminuído para aproximadamente 51 residentes, em razão das dificuldades financeiras e administrativas enfrentadas pela instituição.

Era frequente a presença de residentes com demência, diabetes, transtornos psiquiátricos e limitações na comunicação oral, sendo minoria aqueles considerados “lúcidos e orientados”, nos termos utilizados pelos profissionais do JB. Em 2018, o Instituto possuía cerca de 14.000 m², com apartamentos, vilas, posto de enfermagem, lavanderia, refeitório, farmácia, capela e aproximadamente 44 funcionários, entre

cuidadores, profissionais de saúde, cozinheiros, assistentes sociais e pessoal administrativo.

O espaço institucional era marcado pela presença de símbolos religiosos, imagens de santos e frases espalhadas pelos murais, como “Não me rejeites na minha velhice” e “Quando me faltarem as forças, não me desampares”. O lema “Envelhecer Vivendo” aparecia com frequência pelos ambientes. Contudo, a presença desses símbolos coexistia com outras características do cotidiano institucional que me levaram a compreender o JB como uma instituição total nos termos de Erving Goffman (1961).

A rotina da Instituição Total

No JB, o dia começava com uma missa às 06h30 da manhã. Neste horário, alguns dos “residentes” que tinham interesse em participar se dirigiam até a capela, aqueles que podiam ir sozinhos. Outros eram levados em suas cadeiras de rodas pelos cuidadores ou pelas freiras. A missa era muito cedo, a ponto de alguns residentes ficarem “pescando” enquanto o padre dava os sermões. O sacerdote ia todos os dias da semana bem cedo ao Instituto para poder conduzir a cerimônia.

Às 08h00 da manhã, era servido o café no refeitório. O momento das refeições era o mais aguardado no JB, ocasião em que muitos “residentes” saíam ávidos para pegar o seu prato. Quando havia atrasos no horário, ocorriam muitas reclamações; alguns (as) velhos/as ficavam muito nervosos e irritados.

Após o café da manhã, era servido um lanche às 10h00. O almoço acontecia entre 11h30 e 12h00. Presenciei velhos/as indo para a porta do refeitório pedirem para servirem logo a refeição, porque diziam estar com fome. Outros ficavam esperando na porta do refeitório antes do horário previsto. Alguns “residentes” pareciam fazer do momento da refeição o mais importante na rotina institucional, a ponto de ir dezenas de vezes ao longo do dia verificar se já estavam servindo alguma comida.

O sino era tocado algumas vezes para avisar que a refeição estava pronta, mas nem sempre, pois os funcionários comunicavam uns aos outros o momento de levar os “residentes” para o refeitório. O rito de levar os (as) velhos/as para as refeições era diário e repetitivo. Os lanches geralmente eram servidos nas copas dos salões, nas camas ou mesmo no pátio ao lado da capela, em frente aos alojamentos. Depois de levar todos os (as) velhos/as para as refeições, era preciso trazê-los de volta para os seus leitos ou para o pátio de lazer.

Após o almoço, um lanche era servido por volta das 15h00, lanches que podiam ser sucos, bolachas de sal, café, vitaminas etc. Nos momentos pós-refeições, os (as) velhos/as eram colocados no pátio de lazer (figura 02), que ficava em frente aos dois alojamentos, exceto no jantar, quando eram alocados em seus leitos. No pátio de lazer, eles e elas costumavam ficar com as cadeiras de rodas umas ao lado das outras; outros permaneciam sentados em cadeiras de balanço. Ficavam bastante tempo no pátio até que pediam para serem levados a suas camas ou para algum outro lugar dentro do Instituto.



Figura 2 - Pátio de Lazer onde "residentes" costumam passar a maior parte do dia – Fonte: Site Tribuna do Norte.

A oração do terço acontecia quase todos os dias por volta das 16h00, diferente das missas, que aconteciam pela manhã cedo e, aos domingos, às 09h00. Depois do lanche da tarde, era servido o jantar entre 16h30 e 17h00. Novamente, o ritual de levar todos eles e elas para o refeitório se repetia.

Geralmente, às 18h00, a maioria dos “residentes” já estava na cama, esperando o lanche da noite, que era servido às 20h00. Após esse horário, eles dormiam para acordar no dia seguinte e repetir o processo. Estes eram os horários fixos e previstos para as atividades acontecerem. Enquanto estavam nos salões, nas cadeiras de rodas, poltronas ou

deitados em suas camas, a principal atividade dos velhos e velhas era ver televisão, escutar rádio ou ficar sentados. Às vezes, apareciam visitantes que traziam presentes; nesses momentos, algumas velhas se mostravam entusiasmadas.

Percebi que alguns (as) velhos/as costumavam cantar em horários vagos ou perambular pelos corredores e salões do JB. Outros ficavam sentados nos bancos espalhados pelo JB, a observar o que acontecia no entorno. Assim, a vida costumava se desenrolar, numa calma que às vezes era interrompida por alguma festa, comemoração, briga entre “residentes” ou algum acidente, como as quedas, que eram frequentes.

Após algumas informações preliminares do Instituto, agora passo a descrever o JB como uma Instituição Total, a partir das contribuições teóricas do sociólogo Erving Goffman (1961). Segundo Goffman (1961), uma instituição total é um lugar de residência de muitos indivíduos em situação semelhante, isto é, separados da sociedade mais ampla por um período considerável. Os seres humanos que habitam estes espaços levam uma vida fechada e fortemente administrada.

Goffman (1961) aponta que as instituições totais são estabelecimentos sociais onde ocorrem atividades de determinado tipo. São isoladas do contato exterior e muitos de seus participantes acabam por assumir muitos aspectos em comum. Suas portas são fechadas, com grades, paredes altas, e há o monitoramento da entrada e saída das pessoas. O autor as caracteriza como lugares criados para cuidar de pessoas incapazes de cuidar de si mesmas. Salienta que, ao descrever as características de uma instituição total, está formando um tipo ideal que não é absoluto.

Goffman (1961) argumenta que, nessas instituições, todos os aspectos da vida dos internos — “residentes” no JB — são realizados em um único local, com uma autoridade central, uma espécie de diretoria. As atividades são estabelecidas em horários determinados, seguindo regras aplicadas por um conjunto de funcionários, tudo isso de acordo com um plano racional. Goffman (1961) fala que nelas existe o controle de muitas necessidades humanas por uma organização burocrática, que gere a instituição com vigilância das atividades por grupos dirigentes.

Semelhante ao que Goffman (1961) explicitou em seu livro, no JB também havia uma distância social entre os grupos de “residentes” e cuidadores. Assim como os internados de Goffman (1961), os (as) velhos/as “residentes” do Juvino não eram participantes das decisões tomadas dentro da instituição. Além disso, não eram vistos como consumidores de um serviço, que podem escolher e questionar, apesar de pagarem

70% dos seus benefícios para estarem no Instituto. Ouvi dos próprias “residentes” reclamações sobre a falta de participação na administração do lugar.

Goffman (1961) refere-se a dois mundos sociais que caminham juntos, mas não se confundem. Afirmo que a divisão entre equipe de dirigentes e de internados é consequência básica da divisão burocrática. Isso supõe também que todas as necessidades essenciais são planejadas, mas de modo que os internados fiquem excluídos do que é decidido. O autor discorre sobre o aborrecimento de muitos dos internados, sobretudo pelo pouco investimento em atividades de lazer, uma falta também constatada no JB e que parecia reforçar, de modo significativo, um *ethos* institucional em que predominava, a maior parte do tempo, o ócio.

Seguindo a linha de pensamento de Goffman (1961), quando ele fala das características das instituições totais, percebi que o JB também era um lugar que possuía barreiras ao mundo externo. Um lugar que servia para “incapazes e inofensivos” e para “pessoas incapazes de cuidar de si mesmas”, para usar os termos de Goffman (1961, p. 16). Devo destacar que não apresento o JB como uma instituição total com todas as características listadas por Goffman (1961). Mesmo o autor salienta que a sua classificação não é clara ou exaustiva, “mas dá uma definição puramente denotativa da categoria como um ponto de partida concreto” (Goffman, 1961, p. 17).

Norbert Elias (2001, p. 86) designa os asilos de “desertos de solidão” ao se referir a um lugar que pode levar à perda de vínculos, um rompimento das relações familiares. Um isolamento da vida social e familiar para se morrer na solidão das instituições. Ecléa Bosi (1979) afirma que os asilos podem se converter em uma forma de oprimir os velhos através do banimento e da discriminação.

Quando Michel Foucault (1997) fala sobre os asilos, também não apresenta uma descrição positiva. Diz ser um lugar cujo medo é um elemento essencial; o asilo aparece como anacrônico, onde vigoraria certa animalidade, e onde a liberdade seria limitada pela solidão. Neles, a vida se torna um ato de acusação que pune a loucura através do isolamento. Um lugar de precariedades que costuma confinar não apenas loucos, mas também velhos, ou mesmo “velhos loucos”, uma massa de “desalmados”.

Guita Grin Debert (1999) apresenta que, no asilo onde realizou sua pesquisa, identificou velhos/as que tinham dificuldade em expor seus sentimentos, como se houvesse certa impenetrabilidade nessa dimensão da vida dos asilados. Iara Souza (2013), ao se referir aos internamentos em hospitais psiquiátricos, diz que os benefícios são inexistentes, pois tais instituições, muitas delas, têm o potencial de tornar as pessoas

realmente loucas. Pois não tendem a produzir melhoras, mas a manter as pessoas sob controle, “calmas” ou, em outras palavras, dopadas, obstruindo a capacidade de atuação e iniciativa. Uma docilização de corpos que se confunde com cuidado em instituições que, por vezes, manifestam um aparato burocrático e processual que acaba por produzir sofrimentos em seus usuários.

Importante ressaltar que Leticia Carvalho de Mesquita Ferreira (2013), informa que a burocracia não deve ser compreendida apenas como um aparato técnico e administrativo neutro, mas como um conjunto de práticas sociais e morais que organiza a vida cotidiana e produz efeitos concretos sobre sujeitos e populações. Em seus estudos sobre documentos e registros institucionais, a autora demonstra que formulários, protocolos e arquivos não são meros instrumentos administrativos, mas dispositivos que classificam pessoas, produzem e negam reconhecimentos e definem modos de gestão do sofrimento social. Nessa perspectiva, os documentos burocráticos operam como tecnologias de poder que concretizam relações entre Estado, moralidade e administração da vida social (Ferreira, 2013).

Esta autora aproxima-se da antropologia do Estado e das burocracias ao enfatizar uma abordagem etnográfica das práticas documentais. Para Ferreira e Nadai (2015), a burocracia constitui um espaço de produção de sentidos e de negociação de responsabilidades, no qual agentes institucionais e cidadãos constroem relações marcadas por hierarquias, temporalidades e disputas morais. Assim, os procedimentos burocráticos não apenas organizam rotinas administrativas, mas também produzem formas específicas de visibilidade, espera e reconhecimento social, sobretudo em contextos atravessados pela vulnerabilidade e pelo sofrimento como em muitos asilos, ILPIs, prisões e hospitais psiquiátricos que reproduzem a lógica de funcionamentos dos antigos manicômios.

A linguagem do Sofrimento

Falar de experiências de sofrimento em Instituições Totais passa pela problemática de encontrar um vocabulário possível para dar conta de uma realidade que sempre escapa. A descrição é sempre precária, parcial e localizada.

Referir-me à “linguagem do sofrimento” que caracterizava o sofrimento social no Instituto Juvino Barreto é recorrer a significados e elementos observados “em campo” que permitem traçar um fio condutor que dá inteligibilidade à experiência etnográfica. “Linguagem do sofrimento” é mais do que palavras, pois também se constitui de silêncios,

de cheiros, de olhares, sentimentos, sensações e percepções do ambiente. Constitui-se também por sutilezas que se operacionalizam no cotidiano, conformando uma realidade institucional marcada pelo sofrimento social.

Pensar a linguagem do sofrimento dos velhos e velhas asilados como uma construção social significa compreendê-la para além da dimensão estritamente biológica ou individual do envelhecimento. Nessa direção, Veena Das (2007) contribui ao refletir que o sofrimento é produzido e experienciado nas relações sociais, atravessando o cotidiano e os modos pelos quais os sujeitos elaboram suas experiências de dor, abandono e precarização. Para a autora, o sofrimento social não se restringe a acontecimentos extraordinários, mas se manifesta nas violências ordinárias inscritas na vida cotidiana, tornando-se parte das formas de existir e habitar o mundo.

No contexto das ILPIs isso permite compreender como os processos de institucionalização, isolamento familiar e perda de autonomia produzem marcas subjetivas que são comunicadas através dos corpos, das narrativas e dos silêncios dos sujeitos envelhecidos.

De modo semelhante, Claudia Coelho (2019) aponta que as experiências de sofrimento podem ser compreendidas enquanto construções socioculturais mediadas pela linguagem, pelas relações de poder e pelos contextos históricos nos quais os indivíduos estão inseridos. Assim, a “linguagem do sofrimento” não corresponde apenas a uma expressão emocional individual, mas a uma forma socialmente construída de comunicar experiências de dor, exclusão e invisibilidade. No caso dos (as) velhos/as institucionalizados/as, essa linguagem se manifesta tanto nas falas quanto nos gestos, nos silêncios e nos próprios corpos envelhecidos, revelando experiências marcadas por rupturas de vínculos, abandono afetivo e processos de desumanização frequentemente naturalizados socialmente.

Chiara Pussetti e Micol Brazzabeni (2011) afirmam que o conceito de sofrimento social é uma lente por meio da qual é possível olhar para as relações profundas entre as experiências subjetivas do mal-estar e os processos históricos e sociais mais amplos. Ele resulta de uma violência cometida pela própria estrutura social e não por indivíduos ou grupos. O mal-estar deriva daquilo que o poder político, econômico e institucional faz às pessoas. Neste tipo de sofrimento, há limitação da capacidade de ação dos sujeitos, o que revela uma incômoda relação entre o sujeito e a ordem social, que restringe a liberdade dos indivíduos.

Novaes (2016) classifica o sofrimento social como fruto de violências que a ordem social impõe às pessoas e resulta daquilo que o poder político, econômico e institucional provoca. A autora afirma que o sofrimento não se isola na esfera individual; pelo contrário, liga-se ao contexto social mais amplo. Novaes (2016) aponta que o olhar da antropologia para o sofrimento humano pode contribuir para políticas públicas, permitindo questioná-lo, problematizá-lo, tendo como suporte situações de vida de pessoas reais que o experienciam na pele.

Tomo, assim, emprestado o argumento das autoras sobre “sofrimento social”, sobretudo no tocante às relações profundas entre as experiências subjetivas do mal-estar e processos sociais mais amplos, mas faço uma reinterpretação para o contexto desta pesquisa, pois considero que, no JB, o próprio sofrimento se torna linguagem, estrutura que conforma a instituição e as experiências subjetivas que lá se desenvolvem, embora eu perceba que, para a constituição dessa estrutura de linguagem, o papel do Estado e da sociedade no entorno é fundamental, isso é, está ligada à cultura.

Os antropólogos Gilberto Velho e Eduardo Viveiros de Castro (1978) dizem que uma cultura consiste em um conjunto de regras para ação e pensamento, e determinar estas regras nos permite entender de dentro o comportamento dos membros de uma cultura. Velho e Viveiros de Castro (1978) afirmam que o trabalho básico de todo antropólogo seria decodificar culturas ou traduzir os códigos. Os mesmos autores argumentam que cada cultura é um universo em si mesmo e que cada homem está penetrado por ele em seus gestos e pensamentos. Atentar para a linguagem do cotidiano, para buscar entender o sofrimento no JB, que se manifestava de diversas maneiras, me fez compreender que a linguagem é um importante domínio da cultura.

Observar e interagir com os velhos e velhas “residentes” do JB me possibilitou penetrar na “linguagem do sofrimento” que marcava aquela realidade, tal qual uma estrutura inconsciente, aquilo que o sociólogo Pierre Bourdieu (1983) interpreta como o *habitus*, uma estrutura social tornada carne, que se impregnava no corpo das pessoas e marcava e conformava suas subjetividades, suas experiências cotidianas. Pessoas que, ao mesmo tempo em que eram constituídas por aquela linguagem, também a criavam, através de um processo cíclico, de retroalimentação, em que não se pode estabelecer onde se inicia ou onde termina, tal como nos lembra a teoria da estruturação do sociólogo Anthony Giddens (1989).

A experiência de campo que tive no JB pode ser aproximada da pesquisa que o antropólogo João Biehl (2016) fez em *Vita*, local que o autor identifica como um “depósito

de gente”. *Vita* era um centro de reabilitação de Porto Alegre - RS para dependentes de drogas, em que enfermos e velhos/as, pessoas indesejadas ou improdutivas, eram jogadas por suas famílias ou instituições do Estado.

Vita foi identificada por Biehl (2016) como uma “zona de abandono social”. Nas palavras do autor, “*Vita* é a vida numa língua morta” (2016, p. 398). Ao falar sobre *Vita*, há a preocupação de Biehl (2016) de tornar visível ao Estado um lugar de morte, em que pessoas são deixadas para morrer, sem que houvesse culpados, um lugar onde vigorava a impunidade. O autor apresenta uma linguagem institucional em que o sofrimento predomina sobre os corpos, manifestando-se no controle e na docilização medicamentosa.

Uma experiência em campo

Agora descrevo uma situação peculiar do campo envolvendo o idoso Manuel. A partir dela, pretendo caracterizar o sofrimento social da instituição, evidenciando como a linguagem incide sobre os corpos asilados.

Numa das tardes em que estava em visita ao JB fazia muito calor. Era um dia em que as moscas não davam descanso aos (às) velhos/as do salão São Vicente, tanto que a maioria dos homens estava do lado de fora, no pátio. Mas um deles permanecia no salão: o “residente” Manuel, que havia chegado ao JB há pouco tempo, trazido por suas filhas.

Conversei com uma delas, Moana, a filha mais nova de Manuel, que o visitava com frequência a fim de ajudar no cuidado do pai. Ela me disse, em certa ocasião, que ela e seus irmãos decidiram deixar o pai na instituição porque não conseguiam mais cuidar dele. Falou-me sobre o diagnóstico de esquizofrenia de Manuel, da dificuldade de lidar com ele nos momentos de crise, em que ele se tornava violento e punha em risco a vida de quem estivesse por perto. Moana relatou ter sido orientada por uma psicóloga de que, se continuasse a viver na mesma casa que seu pai – dormiam no mesmo quarto – estaria se arriscando muito, pois ele poderia atacá-la em algum momento de crise.

Moana era uma jovem de aproximadamente 20 anos e me parecia triste por ter que deixar Manuel no JB. Contou-me que não estava mais conseguindo dar conta do cuidado. Narrou que, no ano passado, “foi jubilada” do curso de engenharia da UFRN por causa das preocupações que tinha com o idoso, que a impediam de se dedicar à sua vida profissional. Afirmou que pretendia fazer um cursinho, sendo necessário deixar Manuel na instituição, embora continuasse a ver seu pai sempre que pudesse. Ela sabia que logo estaria mais ocupada, por isso as visitas não poderiam ser tão frequentes. De fato, pude

observar que as visitas de Moana a seu pai, que eram diárias, com o passar do tempo tiveram intervalos cada vez maiores.

Este parecia ser um fenômeno comum no JB entre os “novos residentes” que eram levados por suas famílias para a instituição. Conforme observado por mim e de acordo com relatos da assistente social, nos primeiros dias as visitas eram regulares, mas, aos poucos, iam se tornando esporádicas. Em alguns casos, elas cessavam, e a instituição precisava entrar em contato com filhos, parentes, amigos e responsáveis pelos idosos e idosas para lhes cobrar visitas, pois, de acordo com a assistente social, os(as) velhos(as) ficavam com saudades e queriam ver seus(suas) filhos(as) e as pessoas que amavam. Soube por funcionários e “residentes” que muitos dos parentes dos velhos\as desapareciam e não voltavam mais.

Célia Caldas (2002) afirma que, à medida que se desenvolve o processo demencial, mudam-se os papéis sociais, com a consequente frustração dos(as) filhos(as), que se tornam responsáveis por não fazer o suficiente para o ente amado. O processo pode provocar efeitos devastadores nas pessoas afetadas e em seus familiares. Trata-se de um fenômeno irreversível, recorrente em uma população que envelhece, e consiste em alterações cognitivas na memória, linguagem, percepção e capacidade de resolver problemas. É um processo contínuo de deterioração que causa sofrimento na família e exige novas formas de agir, pois os\as velhos\as tendem a ficar deprimidos por verem suas funções mentais se esvaírem.

A autora aponta que é diferente quando o cuidador é um familiar, que precisa ver a pessoa que ama se tornar outra pessoa. Parecia ser difícil para as filhas de Manuel acompanharem o avanço da condição de seu pai. Além disso, Caldas (2002) explica que a urbanização e a preocupação com o próprio sustento tendem a quebrar vínculos. O(a) cuidador(a) familiar apresenta cansaço, tensão, limitação do seu lazer, e sua paciência é minada. Ele(a) próprio precisa de cuidado. Há uma dor por ver o parente inerte no leito e uma nostalgia da antiga pessoa que aquele ente foi no passado (Caldas, 2002). Tais elementos parecem explicar, em parte, a atitude das filhas de colocar o idoso naquela instituição total.

Em certo dia de visita, vi que Manuel estava sozinho. Passei pela Vila São Vicente e o vi preso, amarrado com um lençol em uma cadeira de rodas. Ele suava e encharcava suas roupas brancas enquanto se contorcia para se livrar. Seu corpo todo tremia em desespero por estar preso e não conseguir se soltar. Fazia muita força, suspendia o tronco, colocava as costas na parede, mas o nó que o prendia parecia impossível de ser desfeito.

A sua respiração era ofegante e seu olhar remetia ao desespero de alguém que tenta alcançar uma liberdade impossível.

Depois de momentos de grande esforço, em que ele tentava se desvencilhar erguendo completamente o tronco, usando todas as forças dos seus músculos, deixava-se cair novamente na cadeira, seu corpo se tornava lânguido como se a esperança da liberdade o tivesse deixado junto com suas forças, fazendo seu corpo despencar sobre a cadeira. Mas ele não parava de tentar, como se sua vida dependesse da libertação daquela cadeira de rodas, que parecia ter se transfigurado em sua prisão, da qual queria se livrar a qualquer custo.

De acordo com um cuidador do Instituto, amarrar os (as) velhos/as com lençóis era uma forma de impedir que caíssem e se machucassem, pois, as quedas eram muito frequentes. Aquilo era um tipo de contenção física. Ressalto que em sua pesquisa sobre contenção mecânica de velhos/as em ILPIs, Romulo Delvalle et al. (2020) associaram o procedimento à piora na deambulação, além do aumento de dependência, piora cognitiva e agravos na Doença de Alzheimer. Os autores demonstram a necessidade de intervenções alternativas à contenção mecânica.

Em matéria conferida no site do Portal do Envelhecimento, é dito que “cadeiras de rodas não são tratamento” e que seu uso deve ser especificado com muito cuidado, pois pode trazer prejuízos permanentes, sobretudo devido ao equívoco de se associar, quase que automaticamente, a dificuldade de caminhar ao processo de envelhecimento. Gabriela Goldstein (2017) aponta que colocar o idoso que caminha lentamente em cadeiras de rodas pode agravar os seus movimentos, diminuindo a sua mobilidade, sem falar dos diversos prejuízos emocionais. Não que as cadeiras de rodas não possam ser importantes aliadas no cuidado, mas precisam ser usadas corretamente, promovendo qualidade de vida, não sofrimento.

Manuel era levado ao Hospital Psiquiátrico João Machado, caso ficasse “muito agitado”, informou um dos “residentes”. Cuidadores me disseram que ele não havia “se entregado à medicação”. A medicação, segundo me relataram, tinha o poder de acalmar os (as) velhos/as.

Manuel ainda não havia se familiarizado com o JB. Mesmo com a visita de sua filha, as tentativas de fuga eram frequentes. Ele não se acalmava, estava sempre agitado, inquieto. Não queria ficar parado. “Não se entregava à medicação”, para usar um termo comum utilizado por cuidadores e alguns “residentes” para se referir à sua inquietação e anseio por fugir. Como acompanhei os seus primeiros dias na instituição, pude notar

algumas mudanças no seu comportamento, que pareciam se dever, sobretudo, a mudanças em sua medicação.

Com o passar dos dias, em visitas posteriores, percebi que ele estava ficando cada vez mais “calmo”, sonolento. Houve ocasiões em que soube que ele havia passado o dia inteiro dormindo por causa da “adaptação à medicação”, que havia sido aumentada, conforme relatos. Eu ia visitar Manuel em seu leito e via que ele dormia profundamente. Se o quadro de agitação voltasse, era amarrado à cadeira de rodas ou aumentava-se a medicação. Aquilo era um tipo de contenção medicamentosa.

Quando o vi amarrado pela primeira vez, contorcendo-se para sair, reparei que suas pernas estavam amarradas com o lençol, e o nó ficou do lado e atrás da cadeira, a fim de impedir que ele se soltasse. Além de ser amarrado à cadeira de rodas, esta última, por vezes, também era amarrada à cama, a fim de impedir que ele saísse do lugar.

Em um dos dias em que o vi desesperado para se soltar, fiquei aflito, pois a imagem me causou incômodo. Eu me senti incapaz de ajudar ou de aliviar o que Manuel estava sentindo. Fiquei tenso e perturbado quando ele me pediu para que eu o soltasse; ele insistia nesse pedido. À medida que os minutos foram passando, conversei com ele e pedi que se acalmasse, que tudo ficaria bem. Aos poucos, Manuel se tornou mais calmo, pois a conversa o distraía, desviando sua atenção para mim. Eu dizia a ele que não tinha permissão para soltá-lo. Dizer aquilo me incomodava, pois eu gostaria de desamarrar o nó para libertá-lo, sobretudo diante de seus pedidos insistentes. Ele dizia: “Se você é meu amigo, me solte”, “Se você é servo de Deus, me solte”.

Por outro lado, as minhas conversas com Manuel eram sempre marcadas por incompreensões de ambas as partes. A experiência da “esquizofrenia” parecia fazer com que ele habitasse uma realidade alternativa cuja “racionalidade” e operacionalidade eu não tinha talento necessário para acessar.

A antropóloga Lilian Leite Chaves (2009), em sua pesquisa de campo, também enxergou a loucura de alguns personagens que perambulavam pelas ruas da cidade de Ouro Preto-MG como uma linguagem, portadora de racionalidades específicas e *sui generis*, encoberta por “repetições” que representavam mais uma espécie de artificialidade de um universo semântico e cultural muito mais multifacetado, coerente e fantástico do que poderíamos conceber se nos mantivermos na artificialidade das “repetições” dos ditos “loucos”.

Chaves (2009) estranhou, talentosamente, aquilo que os ouro-pretanos tinham como “familiar”, “trivial”, “comum” e “não-problemático”, mostrando que a antropologia, principalmente através da escuta e observações atentas, além de outras técnicas de pesquisa, torna possível acessar universos aparentemente ininteligíveis para a maioria de nós.

Entretanto, mesmo não conseguindo penetrar no universo hermético da loucura de Manuel, em nossas interações notei, um discurso aparentemente “desconexo”, à primeira impressão, mas que revelava críticas ao modo como estava sendo tratado, como se estivesse, timidamente, resistindo à cultura normativa da Instituição Total e ao tratamento psiquiátrico.

Iara Souza (2003) tece críticas à psiquiatria que, segundo a autora, é uma ciência que, por vezes, faz um esforço para a normatização da vida, constituindo sujeitos e corpos dóceis. A autora afirma que a medicina, muitas vezes, aparece como um empreendimento moral semelhante à lei, que busca encobrir e controlar o que considera indesejável. Um controle que, por vezes, leva à mortificação do Ser.

Mortificação do “eu”

A observação do JB permitiu perceber algumas das peculiaridades de Instituições Totais, fenômenos que podem levar a um processo de deformação e mortificação do eu, em que as pessoas são levadas a cumprir uma série de rituais, via de regra, indignos para quem os executa. Goffman (1961, p. 31) diz que “o indivíduo precisa participar de atividades cujas consequências simbólicas são incompatíveis com sua concepção do eu”. Além disso, Goffman (1961, p. 34) aponta que “Finalmente, em algumas instituições totais o internado é obrigado a tomar medicamentos orais ou intravenosos, desejado ou não, e a comer alimento, por menos agradável que este seja”.

No JB, ocorriam as aplicações de medicamentos em “residentes” a fim de “acalmá-los”. Manuel era sedado para ser contido em suas tentativas de fuga constantes. Outros eram medicados para que deixassem de ser “agressivos”. Havia velhos/as que sofriam de alterações bruscas de humor. Por exemplo, nos momentos em que não dispunham de cigarros para fumar e ficavam estressados.

Goffman (1961, p. 42) explica que em uma Instituição Total os sujeitos podem ter que se submeter a regulamentos, sendo submetidos a sanções “vindas de cima”. Gradativamente, o indivíduo internado perde a sua autonomia, ficando à mercê das

normas institucionais, o que resulta em uma rotina minuciosamente controlada em que todos os horários, de cada atividade, estão previamente definidos. Isso faz parte do que Goffman (1961) chama de “mortificação do eu”. Há nesses movimentos, de acordo com o autor, uma quebra da liberdade pessoal, a perda de comodidades e confortos de outrora, bem como da escolha pessoal. Interpreto que fazer com os “residentes” tomassem medicação de maneira forçada expressava uma perturbação na capacidade de escolha pessoal, tal como ocorreu com Manuel.

Goffman (1961) também aponta que dentro da Instituição Total pode ocorrer tensões psicológicas do internado devido às profanações do eu, da intimidade dos sujeitos, de sua liberdade de escolher, de ir e vir. Para autor, esse cenário pode gerar quadros de angústia, perdas sono etc.

Nas instituições totais o “eu” é mutilado através de uma série de barreiras que o privam do mundo externo. Os antigos papéis sociais sofrem perturbações a fim de separar os internados do mundo exterior. Esse pode ser um processo longo que dura até anos. Há o “*despojamento do papel*” ou da identidade (Goffman 1961, p. 24). Opera-se uma ruptura com o passado, com as antigas identidades e passa a ser exposto um novo código de vida, a rotinas e atividades completamente diferentes do que estavam acostumados.

No JB, esse processo de mortificação ficou evidente nas dificuldades adaptativas pelas quais passou o idoso Manuel assim que chegou à instituição. Foi possível identificar o momento do choque cultural além das suas resistências à vida institucional. As técnicas de mortificação do “eu” pareciam andar de mãos dadas com o controle de corpos. O uso de cadeiras de roda e de medicamentos para tratar “a contenção”, emergem como procedimentos terapêuticos repletos de controvérsias e ambiguidades.

Corpos Controlados

Eu soube, através de outro idoso, que Manuel chegou a ficar o dia inteiro amarrado/contido à cadeira que também estava amarrada a uma cama, que se debatia tanto a ponto de se cansar e dormir na cadeira. Através da descrição desta cena é importante ter em mente, também, que mesmo o “cuidado” em um lugar marcado pela “linguagem do sofrimento” assume feições próprias e é ressignificado passando a operar em conformidade com as linguagens e códigos que conformam determinado universo institucional. A realidade social do JB e de outros lugares semelhantes parecem

desenvolver tecnologias e pedagogias de cuidado que emergem de sistemas simbólicos em que a violência é criadora de sentidos e práticas, sendo, muitas vezes, naturalizada.

Manuel com as mãos, fazia referência a si mesmo e disse: “*olha aqui como nos tratam, pensam que somos animais*”. Parecia o desabafo de um homem aprisionado. De acordo com Caldas (2002) e Minayo (2002) a perambulação é comum em velhos/as que foram muito ativos no passado e não se pode impedi-los e sim garantir a sua segurança. O ideal é deixar que caminhem livremente. Entretanto, os processos de naturalização de situações limite se parecem se tornar o caminho mais fácil em meio a estruturas sociais que não oferecem outras opções para essas pessoas. O controle da motilidade aparece como um poderoso modo de controle social do corpo, o docilizando.

Na definição de Foucault (1996), um corpo dócil é aquele que pode ser submetido, utilizado, transformado e aperfeiçoado. Preso no interior de poderes apertados que lhes impõe limitações, proibições ou obrigações. Este processo não significa “cuidar do corpo”, mas trabalhá-lo detalhadamente, executar sobre ele coerção ininterrupta, constante, de acordo com uma codificação que esquadrinha ao máximo o tempo, espaço e movimentos. Trata-se de coerções que incidem sobre os corpos através de uma manipulação calculada de seus elementos, desde gestos a comportamentos. Uma “anatomia política”, “pequenas astúcias”, arranjos sutis de aparência que obedecem a “economias inconfessáveis” de controle (Foucault, 1996, p. 133-134).

Annette Leibing (2012) em seu estudo com enfermeiros comunitários que trabalhavam com velhos/as pacientes de saúde mental em Quebec, ao falar sobre adesão ao tratamento, diz que vários autores têm chamado a atenção para o fato de que as altas taxas de uso de medicamentos entre os (as) velhos/as não podem ser explicadas apenas por necessidades clínicas.

Leibing (2012) identificou trabalhos que mostraram que grande parte das práticas médicas de prescrição está baseada em atitudes fundamentalmente negativas, ou mesmo preconceituosas, em relação às pessoas mais velhas, o que justifica, para os médicos, o uso prolongado de medicamentos sem muita preocupação quanto a efeitos colaterais. Além disso, medicamentos usados sem o devido cuidado e sensibilidade podem disfarçar instrumentos de poder e controle que visam o controle e disciplinamento de corpos, como se fosse uma forma de torná-los dóceis a certas estruturas.

Muitas instituições para velhos/as parecem funcionar como zonas de contenção, o lugar do “esquecido”, do que não pode aparecer, nem ser lembrado. Um ambiente de disciplinamento do Ser, que tem o poder de levá-lo a uma condição de indignidade. Nesses

locais, a vida controlada é transformada em uma “não-vida”, o humano em um “não-humano” para pensar nos termos de Biehl (2013) ao se referir ao *Vita*.

A teoria de Foucault (1979) parece se aplicar de modo adequado aos processos políticos que gerem os corpos dos velhos e velhas asilados, que são conformados à economia de controle de corpos. Biehl (2016) apresenta questões importantes quando se referiu a algumas “casas geriátricas” como eufemismos para designar lugares de abandono que se alimentam de salários e do dinheiro de aposentadoria ou doações. Em sua pesquisa, ao narrar a história de “Catarina”, que identifica como “ex-humano”, os fármacos apareciam como uma forma de violência.

O JB também possui os seus “ex-humanos”, Manuel fora proibido de perambular ao ser contido na cadeira de rodas. A medicação que recebia tinha um caráter um tanto ambíguo, pois tinha o potencial não somente para, supostamente, “curar” a sua agitação, mas de, também, docilizar o seu corpo a fim de que se adaptasse à vida na instituição. O fármaco que o entorpecia, o remédio que trazia a “calma”, também parecia levar parte da sua “alma”.

Considerações Finais

As discussões antropológicas sobre envelhecimento têm evidenciado como as experiências da velhice são profundamente atravessadas por desigualdades sociais, econômicas, raciais e de gênero. No Brasil, onde o cuidado historicamente foi atribuído às famílias — sobretudo às mulheres —, o crescimento das ILPIs revela transformações nas estruturas familiares e nas dinâmicas urbanas contemporâneas. Nesse sentido, instituições como o Instituto Juvino Barreto tornam-se espaços privilegiados para observar as formas pelas quais o sofrimento, o abandono e o cuidado são socialmente produzidos e negociados.

A contribuição da antropologia consiste justamente em compreender esses ambientes para além de sua dimensão institucional, atentando para as narrativas, corporalidades e práticas cotidianas que constituem a experiência do envelhecimento institucionalizado. Desse modo, a velhice deixa de ser entendida como uma etapa homogênea da vida, passando a ser percebida como uma experiência plural, atravessada por diferentes trajetórias sociais e por distintas maneiras de viver e significar o tempo, o corpo e a memória.

Ao buscar compreender a “linguagem do sofrimento” no JB, por meio de elementos que a caracterizam o cotidiano institucional, deparei-me com uma Instituição Total constituída por uma economia do cuidado atravessada pelo controle de corpos e algumas práticas terapêuticas ambíguas que nos convidam a refletir sobre os riscos da desumanização em Instituições de Longa Permanência para Idosos.

Biehl (2013) diz: “*Vita is the word for a life that is socially dead, a destiny of death that is collective. Vita is a microcosm of Brazil*” (p. 135).¹. Do mesmo modo, também percebo no JB uma aproximação da “linguagem do sofrimento” com um destino antívida, pois funciona a partir de uma racionalidade cujo vocabulário se aproxima da morte, de uma lógica institucional que levam à proliferação de desumanidades.

Bourdieu (2014) ao explicar a “dominação masculina”, refere-se a uma estrutura de dominação que conformava um *habitus* que incidia sobre a vida das pessoas. É como interpreto a “linguagem do sofrimento” no JB, que também se configura como uma estrutura naturalizada, um *habitus* que domina corpos por meio de uma linguagem de opressão, uma força estrutural que obriga os corpos à ordem, impondo-lhes limites, gerindo racionalidades, através de rotinas, cadeiras, lençóis, medicação etc. Resultando em corpos contidos, sem liberdade. imersos em violências simbólicas e coerções físicas.

Para escapar à dominação, não basta o conhecimento sobre a operacionalidade do jogo institucional, mas uma transformação radical das condições sociais que leve os dominados a adotarem visões mais livres. Tornando possível questionar as instituições e o modo como elas submetem os corpos, subjugando-os e docilizando-os.

Nas ILPIs, os processos de desumanização frequentemente se manifestam por meio da padronização das rotinas, da perda da autonomia e do enfraquecimento dos vínculos sociais e afetivos dos sujeitos institucionalizados. Ainda que o Brasil tenha avançado no campo jurídico com a promulgação da Política Nacional do Idoso (Lei n.º 8.842/1994) e do Estatuto da Pessoa Idosa (Lei n.º 10.741/2003), permanecem práticas assistencialistas e disciplinadoras que reduzem os velhos e velhas à condição de corpos administrados, invisibilizando suas histórias, desejos e singularidades.

Simone de Beauvoir (1990) aponta que a velhice tende a ser socialmente produzida como lugar de exclusão e inutilidade no interior das sociedades capitalistas modernas, o que contribui para formas cotidianas de negligência e silenciamento. Nesse sentido, a

¹“Vita é a palavra para uma vida socialmente morta, um destino da morte que é coletivo. Vita é um microcosmo do Brasil” (Tradução pessoal).

institucionalização, quando atravessada pela precarização material e afetiva, pode operar como espaço de reprodução do sofrimento social, especialmente entre sujeitos historicamente vulnerabilizados pela pobreza, abandono e desigualdade social.

Além disso, a permanência dessas configurações demonstra uma contradição central entre os marcos legais de proteção e a realidade concreta vivenciada nas ILPIs brasileiras. Embora o Estatuto da Pessoa Idosa assegure direitos fundamentais relacionados à dignidade, convivência familiar e comunitária, liberdade e cuidado humanizado, a efetivação desses direitos ainda encontra limites estruturais relacionados à insuficiência de políticas públicas, ao subfinanciamento da assistência social e à persistência de imaginários sociais que associam a velhice à improdutividade e ao descarte.

Como argumenta Ecléa Bosi (1979), os(as) velhos(as) frequentemente ocupam uma posição subalterna nas dinâmicas sociais contemporâneas, tendo suas memórias e experiências desvalorizadas. Assim, refletir sobre os riscos da desumanização nas ILPIs implica compreender que o cuidado não pode restringir-se à manutenção biológica da vida, mas deve envolver também o reconhecimento ético, político e subjetivo dos velhos e velhas enquanto sujeitos de direitos, memória e existência social digna.

Referências

- BARROS, Myriam Lins de (org.). *Velhice ou terceira idade? Estudos antropológicos sobre identidade, memória e política*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.
- BEAUVOIR, Simone de. *A velhice*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- BIEHL, João. Antropologia do devir: psicofármacos—abandono social—desejo. *Revista de Antropologia*, p. 413-449, 2008.
- BIEHL, João. *Vita: Life in a zone of social abandonment*. Univ of California Press, 2013.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina: a condição feminina e a violência simbólica*. Rio de Janeiro, ed. BestBolso, 2014.
- BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma teoria da prática. In: ORTIZ, Renato (org.). *Pierre Bourdieu: Sociologia*. Tradução de Paula Montero e Alicia Auzmendi. São Paulo: Ática, 1983.
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo, ed. Companhia, 1979.

BRASIL. *Lei n.º 8.842, de 4 de janeiro de 1994*. Dispõe sobre a Política Nacional do Idoso. Brasília, DF: Presidência da República, 1994.

BRASIL. *Lei n.º 10.741, de 1º de outubro de 2003*. Dispõe sobre o Estatuto da Pessoa Idosa e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 2003.

BRASIL. Agência Nacional de Vigilância Sanitária. *Resolução RDC nº 283, de 26 de setembro de 2005*. Aprova o regulamento técnico que define normas de funcionamento para as Instituições de Longa Permanência para Idosos. Brasília, DF: ANVISA, 2005.

CAMARANO, Ana Amélia; KANSO, Solange. As instituições de longa permanência para idosos no Brasil. *Revista brasileira de estudos de população*, v. 27, n. 1, p. 232-235, 2010.

CALDAS, Célia Pereira. O idoso em processo de demência: o impacto na família. In. *Antropologia, saúde e envelhecimento*, p. 51-72. Rio de Janeiro, ed. Fiocruz, 2002.

CHAVES, Lilian Leite. “Esse Negócio de Loucura, Cê Sabe Né, Fia”: Integração e Diferenciação pelas Ruas de Ouro Preto. *Dissertação de Mestrado* do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília. 2009.

DAS, *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley: University of California Press, 2007.

DEBERT, Guita Grin. *A reinvenção da velhice: socialização e processos de reprivatização do envelhecimento*. São Paulo, ed. Edusp, 1999.

DELVALLE, R., Ferreira Santana, R., Kassiadou Menezes, A., Cassiano, K. M., de Fátima, S. D. C. P., Barros, A., & Carolina, A. Contenção mecânica em instituição de Longa Permanência para Idosos: estudo transversal. *Revista Brasileira de Enfermagem*, v. 73, 2020.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Editoria Guanabara Koogan. 1989.

GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade: elementos da teoria da estruturação*. Tradução de Feijó, Álvaro; Rezende, Eunice. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo, ed. Perspectiva, 1961.

GOLDSTEIN, Gabriela C. de A. *Cadeira de rodas não é tratamento*. 2017. Disponível em: <https://www.portaldoenvelhecimento.com.br/nossas-cidades-nao-estao-preparadas-para-mobilidade-dos-idosos>. Acesso em: 02/07/18.

FERREIRA, Leticia Carvalho de Mesquita. “Apenas preencher papel”: reflexões sobre registros policiais de desaparecimento de pessoa e outros documentos. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 39-68, 2013.

FERREIRA, Leticia Carvalho de Mesquita; NADAI, Larissa. Reflexões sobre burocracia e documentos: apresentação do dossiê. *Confluências: Revista Interdisciplinar de Sociologia e Direito*, Niterói, v. 17, n. 3, p. 7-15, 2015.

FOUCAULT, Michel. *História da loucura na idade clássica*. São Paulo, ed. Perspectiva, 1997.

FOUCAULT, Michel; RAMALHETE, Raquel. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Vozes, 1996.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder: organização e tradução de Roberto Machado*. Rio de Janeiro: ed. Edições Graal, v. 4, 1979.

G1 RN. *Em crise financeira, abrigo para idosos de Natal pede doações*. Disponível em: <<https://g1.globo.com/rn/rio-grande-do-norte/noticia/2014/06/em-crise-financeira-abrigo-para-idosos-de-natal-pede-doacoes.html>>. Acesso em: 24 jul. 2018.

G1 RN A. *Lar da Vovozinha e Juvino Barreto lutam contra problemas com convênios*. Disponível em: <<http://agorarn.com.br/cidades/lar-da-vovozinha-e-juvino-barreto-lutam-contraproblemas-com-convenios>>. Acesso em: 24 jul. 2018.

LEIBING, Annette. Invertendo a adesão, desdobrando o envolvimento: Envelhecimento, saúde mental e o cuidado oferecido ao paciente confiante. In: *Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde*. EDUFBA, 2012.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do pacífico ocidental*. São Paulo, ed. Abril Cultural, 1978.

NOBERT, Elias. *A solidão dos moribundos*. Rio de Janeiro, ed. Jorge Zahar, 2001.

NOVAES, Rafaella Eloy de. *Quando uma história torna-se um caso: narrativas de sofrimento no CAPS II de Taguatinga*. Brasília - Distrito Federal, 2016.

PRADO, Shirley Donizete; SAYD, Jane Dutra. A gerontologia como campo do conhecimento científico: conceito, interesses e projeto político. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 11, p. 491-501, 2006.

PUSSETTI, Chiara; BRAZZABENI, Micol. Sofrimento social: idiomas da exclusão e políticas do assistencialismo. Etnográfica. *Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, v. 15, n. 3), p. 467-478, 2011.

REVISTA JUVINO BARRETO. *60 anos do Instituto Juvino Barreto*. 2005.

SOUZA, Iara Maria (2003). O asilo revisitado In: RABELO, Miriam Cristina; ALVES, Paulo César; SOUZA, Iara Maria. *Experiência de doença e narrativa*. Rio de Janeiro, 2003. Ed. Fiocruz, pp. 139-168. 2013.

TRIBUNA DO NORTE. *Intervenção já apresenta melhora na vida dos idosos*. Disponível em: <<http://www.tribunadonorte.com.br/noticia/intervencao-ja-apresenta-melhora-na-vida-dos-idosos/164482>>. Acesso em: 24 jul. 2018.

TRIBUNA DO NORTE. *Juvino pode ter novos problemas*. Disponível em: <<http://www.tribunadonorte.com.br/noticia/juvino-pode-ter-novos-problemas/175761>>. Acesso em: 24 jul. 2018.

VELHO, Gilberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O conceito de cultura e o estudo de sociedades complexas: uma perspectiva antropológica*. v. 1. São Paulo: Artefato, 1978.

Recebido em 30 de setembro de 2025

Aceito em 18 de maio de 2026

O entardecer da vida entre as filhas do sagrado coração de Jesus: memória, cuidado e experiência religiosa em perspectiva etnográfica

Ana de Souza

Universidade Federal de Alagoas

anadesouza.as23@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0004-2245-7527>

RESUMO

Este artigo investiga o envelhecimento entre as Filhas do Sagrado Coração de Jesus em Maceió/AL, com base em observação-participante realizada ao longo de doze meses consecutivos, entre março de 2024 e maio de 2025. A partir das narrativas das religiosas e das práticas cotidianas observadas no contexto congregacional, analisam-se as representações do “entardecer da vida” e os modos pelos quais memória, cuidado e espiritualidade participam da construção e da atualização de identidades na velhice. Os dados etnográficos indicam que o envelhecimento, entre as religiosas, não é vivido como ruptura ou simples declínio, mas como continuidade da missão, aprofundamento da experiência de fé e reafirmação do pertencimento comunitário. A memória individual e coletiva, mediada pela vivência congregacional, sustenta a permanência simbólica do carisma, enquanto o cuidado mútuo ressignifica a velhice como tempo de reciprocidade, sentido e elaboração moral da existência. Sustenta-se, assim, que o “entardecer da vida”, no contexto analisado, constitui uma experiência social, simbólica e religiosa, contribuindo para os debates da Antropologia do Envelhecimento e da Antropologia da Religião.

Palavras-chave: Envelhecimento; Filhas do Sagrado Coração de Jesus; Cuidado; Identidade; Memória.

The twilight of life among the daughters of the sacred heart of Jesus: memory, care, and religious experience from an ethnographic perspective

ABSTRACT

This article investigates aging among the Daughters of the Sacred Heart of Jesus in Maceió, Alagoas, based on participant observation conducted over twelve consecutive months, from March 2024 to May 2025. Drawing on the nuns' narratives and the daily practices observed within the congregational context, this study analyzes representations of "the twilight of life" and the ways in which memory, care, and spirituality contribute to the construction and renewal of identities in old age. The ethnographic data indicate that aging, among the nuns, is not experienced as a rupture or mere decline, but as a continuation of the mission, a deepening of the experience of faith, and a reaffirmation of community belonging. Individual and collective memory, mediated by congregational life, sustains the symbolic permanence of the charism, while mutual care reframes old age as a time of reciprocity, meaning, and the moral elaboration of existence. It is thus argued that the "twilight of life," in the context analyzed, constitutes a social, symbolic, and religious experience, contributing to the debates in the Anthropology of Aging and the Anthropology of Religion.

Keywords: Aging; Daughters of the Sacred Heart of Jesus; Care; Identity; Memory.

El atardecer de la vida entre las hijas del sagrado corazón de Jesús: memória, cuidado y experiencia religiosa desde una perspectiva etnográfica

RESUMEN

Este artículo investiga el envejecimiento entre las Hijas del Sagrado Corazón de Jesús en Maceió (Alagoas), basándose en una observación participante llevada a cabo a lo largo de doce meses consecutivos, entre marzo de 2024 y mayo de 2025. A partir de los relatos de las religiosas y de las prácticas cotidianas observadas en el contexto congregacional, se analizan las representaciones del "atardecer de la vida" y las formas en que la memoria, el cuidado y la espiritualidad participan en la construcción y la actualización de las identidades en la vejez. Los datos etnográficos indican que el envejecimiento, entre las religiosas, no se vive como una ruptura o un simple declive, sino como una continuidad de la misión, una profundización de la experiencia de fe y una reaffirmación de la pertenencia a la comunidad. La memoria individual y colectiva, mediada por la experiencia congregacional, sustenta la permanencia simbólica del carisma, mientras que el cuidado mutuo reinterpreta la vejez como un tiempo de reciprocidad, sentido y elaboración moral de la existencia. Se sostiene, así, que el "atardecer de la vida", en el contexto analizado, constituye una experiencia social, simbólica y religiosa, que contribuye a los debates de la Antropología del Envejecimiento y de la Antropología de la Religión.

Palabras clave: Envejecimiento; Hijas del Sagrado Corazón de Jesús; Cuidado; Identidad; Memoria.

Introdução

“Ao entardecer de nossa vida não seremos julgados sobre o amor de forma genérica, mas sobre a caridade que praticamos, ou seja, o amor que realizamos de modo concreto (Papa Francisco, Angelus, 26 nov. 2017)”.

O envelhecimento, embora constitua um processo biológico comum a todos os seres humanos, assume significados distintos quando analisado a partir das mediações culturais, das práticas sociais e das relações estabelecidas com o tempo, a memória e a experiência vivida. No contexto etnográfico das Filhas do Sagrado Coração de Jesus (FSCJ), a expressão “entardecer da vida” emerge como uma categoria simbólica mobilizada pelas próprias Irmãs para interpretar o envelhecer não como ruptura ou esvaziamento, mas como continuidade da missão e aprofundamento vocacional. Assim, o tempo vivido é ressignificado à luz da memória compartilhada, da pertença comunitária e das formas concretas de cuidado e serviço que estruturam suas trajetórias, conferindo à velhice densidade existencial e sentido coletivo.

Por outro lado, o envelhecimento observado como fenômeno biológico universal, adquire contornos culturalmente específicos quando examinado à luz dos sistemas de significados, das práticas sociais e das relações com o tempo e a memória. Sob o olhar antropológico, a velhice transcende as noções de declínio corporal ou de desengajamento produtivo, situando-se em um complexo universo simbólico que articula identidades, narrativas biográficas, afetos e formas de pertencimento. Nesta perspectiva, como compreende Minayo (2012), envelhecer constitui um processo social e historicamente situado, impregnado de valores culturais e construções simbólicas que conferem inteligibilidade à experiência dos anos avançados.

Se, por um lado, trata-se de uma condição comum à humanidade, por outro, a interpretação e a gestão social da velhice são profundamente moldadas por valores, crenças e estruturas sociais particulares, que variam de forma notável entre contextos tradicionais e modernos (Silva; Bezerra; Silva, 2025). Nesse sentido, definir a categoria “idoso” implica considerar uma miríade de aspectos interligados — culturais, sociais, econômicos, biológicos e psicológicos. Dado esse relativismo conceptual, torna-se inviável postular uma definição precisa e universal de faixa etária. Em contrapartida, organismos internacionais como a Organização Mundial da Saúde (OMS) e ordenamentos jurídicos

nacionais, a exemplo do brasileiro, operacionalizam critérios etários entre os 60 e 65 anos, respectivamente — para fins de inclusão de indivíduos em políticas públicas.

Nesse processo de transformação das representações sociais, observam-se mudanças significativas contemporâneas nas relações sociais e no lugar ocupado por grupos considerados idosos. Em sociedades de matriz tradicional, a velhice comumente era associada à sabedoria, à experiência e a posições de autoridade respeitada (Silva; Bezerra; Silva, 2025). Desse modo, o contexto moderno e globalizado testemunha uma progressiva marginalização dessa população, impulsionada por uma lógica produtivista e consumista que idolatra a juventude e a novidade (Silva; Bezerra; Silva, 2025).

A esse respeito, Beauvoir (1990), em sua seminal obra “A Velhice”, argumenta que esse período da vida era tradicionalmente regido pelo princípio da transmissão, no qual o ancião atuava como guardião e elo de continuidade de valores e tradições entre gerações. Essa perspectiva teórica pode ser associada à de Minayo (2012) quando ambas destacam questões simbólicas e históricas do envelhecimento.

Ao refletir sobre os significados da velhice, Dardengo e Mafra (2018) desenvolvem uma análise histórico-social que evidencia como essa etapa da vida foi sendo construída ao longo do tempo. Segundo essas autoras, a velhice não pode ser compreendida apenas a partir de critérios cronológicos, mas deve ser vista como uma “invenção social” que se transforma conforme os contextos sociais, econômicos, culturais e políticos. Em determinados períodos históricos, foi associada à “decadência, doença e morte”; em outros, foi valorizada como espaço de saberes e poderes adquiridos com a maturidade, ocupando lugar de respeito e reconhecimento (Dardengo e Mafra, 2018, p.17–18).

Ao direcionar o foco para o cenário brasileiro contemporâneo, verifica-se que o envelhecimento populacional representa não apenas um desafio demográfico e de saúde, mas também uma questão social e cultural de extrema relevância. Quando essa problemática é observada no universo específico de mulheres consagradas à vida religiosa, como as FSCJ, emergem camadas analíticas singulares que entrelaçam fé, memória, identidade e pertencimento.

Ademais, a imersão nas experiências das FSCJ revela que a memória opera não simplesmente como um arquivo do passado, mas como um eixo dinamicamente envolvido na construção e na sustentação contínua de suas identidades. Suas trajetórias individuais se entrelaçam ao projeto coletivo da vida religiosa, ilustrando como o processo de envelhecer é vivido e ressignificado em um espaço comunitário imbuído de espiritualidade, cuidado mútuo e silêncio contemplativo. Conforme destacam Alves e Oliveira (2020, p.

6), a vida consagrada constitui “um espaço de construção de memória coletiva, que ao longo dos tempos deixa suas marcas escritas no livro da história”.

Um elemento central que caracteriza muitas dessas congregações é sua dimensão missionária transcultural, marcada pela inserção em contextos diversos com o fim de evangelização e de serviço humanitário em defesa da vida e da dignidade (Alves; Oliveira, 2020). Desse modo, a atuação em territórios longínquos evidencia a entrega e o compromisso das religiosas em responder às necessidades humanas urgentes, sobretudo em cenários de vulnerabilidade social. Como mencionam os autores, trata-se de um comprometimento que “abre um horizonte de esperança para que as pessoas empobrecidas possam encontrar um espaço que proporcione seu desenvolvimento” (Alves; Oliveira, 2020, p. 16).

Além disso, o trabalho missionário das FSCJ ancorado em uma espiritualidade específica, concentrou-se na promoção dos direitos humanos e no amparo às famílias em situação de vulnerabilidade, particularmente mulheres e crianças atingidas pela pobreza e pela violência estrutural. Nessa perspectiva, o envelhecer não é compreendido como um período de passividade, mas como a continuidade de uma missão, sustentada pela “força do amor-compaixão para os que sofrem pela violência” (Alves; Oliveira, 2020, p. 20). Portanto, a velhice é experienciada como uma etapa na qual a pessoa “continua se desenvolvendo, desfrutando da vida” (Alves; Oliveira, 2020, p.2), transformando as experiências acumuladas em um terreno fértil para colher os frutos de uma trajetória de doação.

Diante do exposto, e a partir de observações etnográficas realizadas no cotidiano da congregação, este artigo busca analisar como as FSCJ idosas constroem, compartilham e atualizam suas memórias. Além disso, busca-se registrar de que modo suas narrativas participam ativamente da manutenção de suas identidades, mesmo diante das transformações físicas, cognitivas e institucionais inerentes à senescência. Dessa forma, almeja-se contribuir para os estudos antropológicos do envelhecimento, notadamente no âmbito da Antropologia da Religião, evidenciando que o “entardecer da vida” pode se configurar como uma etapa de densidade existencial, marcada pela permanência dos vínculos, pela reinterpretação do passado e pela contínua reafirmação do pertencimento a um projeto coletivo maior dentro do âmbito da religiosidade.

Envelhecimento, Memória e Identidade: Fundamentos Teóricos

A vida religiosa das FSCJ é concebida enquanto consagrada em sua origem de profunda paixão por Jesus Cristo e pela humanidade. Nesse sentido, ao longo de sua trajetória histórica, destacam-se trechos bíblicos que expressam essa atitude motivacional ao engajamento a essa congregação. Observa-se uma busca constante por conformar-se aos “mesmos sentimentos de Cristo” (Filipenses 2:5), de modo a edificar sua identidade a partir d’Ele, numa experiência de adesão total — “já não sou eu quem vivo, mas Cristo que vive em mim” (Gálatas 2:20). Quando se verificam distanciamentos desse ideal de configuração, a vida religiosa demonstra notável capacidade de se reinventar, preservando, contudo, sua essência fundamental, expressa no que Prates (2019, p. 213) denomina de “núcleo identitário, que é a comunhão-fraterna”, entendido como raiz e razão de ser da Vida Religiosa Consagrada (VRC).

De acordo com Prates (2019, p. 213), esse “núcleo identitário, que é a comunhão-fraterna”, constitui a raiz e a razão de ser da VRC, pois nasceu para ser ícone da comunhão trinitária¹. O autor explica que é nesse alicerce que se sustentam as dimensões indissociáveis da experiência profunda de Deus, da missão e da vida fraterna, que, ao mesmo tempo, estruturam e qualificam a dimensão místico-profética da VRC.

À luz desse entendimento, pode-se afirmar que tais elementos não apenas sustentam a vida consagrada, mas também orientam suas expressões no mundo, conferindo sentido às práticas cotidianas, inclusive no envelhecimento das consagradas. Afinal, a vivência comunitária, a missão (mesmo quando ressignificada pela idade avançada) e a experiência espiritual continuam reafirmando esse núcleo identitário, ainda que sob novas formas de atuação e de cuidado mútuo.

Esses aspectos não atuam de forma isolada, mas se articulam entre si, de modo que a espiritualidade dá sentido à ação religiosa, esta fortalece a fraternidade, e a vida comunitária sustenta a experiência de fé.

Em termos antropológicos, pode-se dizer que o núcleo identitário revela como a dimensão místico-profética da vida consagrada é construída e mantida socialmente, por

¹ A comunhão-fraterna, núcleo identitário da Vida Religiosa Consagrada, nasce para ser ícone da comunhão trinitária. Segundo Prates (2019), ela expressa o mistério de unidade e relação presente entre as três Pessoas divinas e se traduz na vida comunitária como testemunho de fraternidade, superação da violência e construção de vínculos de cuidado. Assim, a vida consagrada é chamada a tornar-se sinal visível dessa comunhão, sendo mediação histórica do amor trinitário no mundo.

meio de práticas, símbolos e relações que garantem a continuidade e a coerência desse modo de vida.

Para Michael Pollak (1989), a memória conecta o sujeito ao grupo, garantindo continuidade e legitimidade às trajetórias. No caso específico das FSCJ idosas, a memória adquire centralidade: permite ressignificar percursos, fortalecer laços comunitários e sustentar simbolicamente vidas dedicadas à fé. Ainda que possa parecer uma experiência individual, Halbwachs (1990) demonstra que a memória é, sobretudo, um fenômeno coletivo, construído socialmente e atravessado por negociações e transformações. Por esse viés, Pollak (1989) lembra que, apesar de fluida, a memória se ancora em marcos relativamente estáveis e pode até assumir a forma de “memória herdada” (p. 201–204), transmitida de geração em geração, perpetuando identidades coletivas.

No campo religioso, essa articulação entre memória e identidade se torna particularmente evidente. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) reconhece que, à medida que cresce a longevidade, a VRC também experimenta o aumento do número de consagradas na terceira idade. Essa realidade impõe novos desafios, por exemplo a limitação física, a convivência com problemas de saúde crônicos e a vivência do entardecer da vida enquanto processo de envelhecimento. Por outro lado, abre espaço para novas interpretações da consagração, nas quais a memória da missão vivida confere sentido ao presente e fortalece a identidade coletiva e de pertencimento.

Com efeito, Suárez (2005) e outras pesquisadoras latino-americanas, refletem que as narrativas das congregações religiosas não se restringem a histórias individuais, mas formam um patrimônio simbólico que legitima a continuidade institucional e missionária. No caso das FSCJ, foi possível observar, em Maceió, que a memória coletiva ressoa com o protagonismo histórico das mulheres na vida religiosa. Bianchi (2015) aponta que o processo de feminização do catolicismo no século XIX abriu às religiosas espaços de mobilidade social, educação e ação pública. Corroborando essa perspectiva, García Bossio (2015) observa que, ao consagrarem suas vidas dedicadas à fé, essas mulheres conquistaram uma autonomia relativa, ainda que em diálogo e, muitas vezes, em tensão com a hierarquia eclesial.

Quando analisado à luz da vida consagrada, o envelhecimento das FSCJ coloca em evidência desafios específicos. Beauvoir (1970) compreende que a velhice frequentemente é marcada por um “passado imobilizado” (p.466) e por um futuro reduzido, o que pode comprometer a vitalidade. Além disso, em sociedades modernas regidas pela lógica produtivista, os idosos tendem a ser associados à obsolescência. Entretanto, Beauvoir

(1970) ressalta que a velhice não deve ser concebida apenas como perda, mas como um movimento paradoxal, capaz de oferecer novas formas de sentido e de ressignificação da identidade.

Um deslocamento de sentido do envelhecer se intensifica com a transição para a sociedade industrial e capitalista, em que os idosos foram gradualmente marginalizados em nome da utilidade e da juventude (Beauvoir, 1990 apud Perufo, 2014). Nesse ponto, a leitura de Bauman (2001) sobre a modernidade líquida é esclarecedora: em um tempo marcado pela descartabilidade e pela fluidez, os idosos tornam-se invisibilizados. Superar essa lógica implica valorizar a experiência acumulada, propor políticas inclusivas e reafirmar a dignidade da terceira idade (Silva; Bezerra; Silva, 2025).

Desse modo, compreender o “entardecer da vida” das FSCJ à luz da Antropologia significa (re)afirmar os espaços de protagonismo que ocuparam ao longo da história. Também revelar novos significados dessas (re)existências, a partir da ressignificação de suas trajetórias individuais. Nessa etapa da vida, a memória não apenas preserva experiências pessoais, mas também consolida o legado coletivo da Congregação, garantindo continuidade histórica e coesão comunitária. Ao mesmo tempo, a espiritualidade vivida no cotidiano e a missão reinterpretada ao longo do tempo demonstram que o entardecer da vida pode ser um momento de construção de sentidos e de reelaboração identitária, no qual experiência, fé e compromisso se entrelaçam.

Diante desse panorama, as narrativas das FSCJ evidenciam uma dimensão antropológica singular: a capacidade de transformar limites em possibilidades, inscrevendo a velhice como etapa de pleno sentido, resistência e testemunho da vida consagrada no mundo contemporâneo.

Experiências de Envelhecimento e Ressignificação das Filhas do Sagrado Coração de Jesus: Cuidado e Missão

Nos encontros realizados na Congregação das FSCJ, em Maceió, pôde-se observar um cotidiano permeado por cuidado mútuo, oração e partilha de experiências vividas, contidas nas memórias das Irmãs e nas atividades missionárias. Essas práticas, adaptadas às capacidades de cada integrante, revelam como a vida consagrada na terceira idade continua a produzir sentidos, fortalecer identidades e ressignificar trajetórias. É válido mencionar que algumas Irmãs permanecem ativas nas comunidades, enquanto outras,

afastadas das missões externas, dedicam-se ao cuidado da casa, da horta, do jardim e de tarefas domésticas, mantendo seu protagonismo, contribuindo para a coesão comunitária e demonstrando que o envelhecimento pode ser vivido como uma etapa de continuidade, significado e participação social.

No contexto das FSCJ, a velhice parece não ser compreendida apenas como etapa de perdas decorrentes das limitações que o tempo impõe ao corpo. Os dados registrados durante a pesquisa suscitaram reflexões no sentido de que a velhice por elas vivenciada é repleta do que considero como “tempo de graça” — entendido como um presente divino que conserva seu significado mesmo diante dos problemas de saúde que se apresentam com o avançar da idade. Meu olhar para suas vivências no envelhecimento levou-me a compreender que elas experienciam esse processo como oportunidade de aprofundamento espiritual, cuidado mútuo e participação ativa na vida comunitária.

Nesse sentido, durante os encontros etnográficos realizados, deparei-me com diversas reflexões sobre o envelhecimento elaboradas nessa convivência com elas. Entre os relatos que registrei, a Ir. Maria compartilhou sua percepção sobre o envelhecimento e o cuidado com a saúde física das FSCJ, evidenciando aspectos centrais dessa experiência:

As primeiras irmãs, as que você teve contato, são idosas. Estão aí agora, nessa situação de cuidado e foi por essa fase agora da vida delas que você entrou em contato. Então essas irmãs foram irmãs que atuaram ao longo desses 50 anos, especialmente em Alagoas. Foram os anos que essas irmãs estiveram na ativa. E toda questão na dimensão de fato, no social [...] (Diálogo com a Ir. Maria, 17/05/2025).

Como se observa na narrativa, há uma valorização da missão vivida, que remete ao passado e às experiências acumuladas. Ao mesmo tempo, evidencia-se o esforço contínuo das Irmãs em permanecer úteis e ativas na Congregação, ainda que suas formas de atuação se reorganizem diante das limitações físicas e do envelhecimento. Essa reflexão evidencia que, nesse contexto, o envelhecimento não se reduz a perdas, mas constitui oportunidade de continuidade da participação comunitária, ressignificação da missão e fortalecimento da identidade coletiva.

Tal percepção se relaciona diretamente com o anseio das Irmãs de “continuar servindo”. Nesse sentido, Dendena; Dallazen; Lyra; Tosi (2020) destacam que a religiosidade pode atuar como fator de envelhecimento bem-sucedido, fornecendo uma estrutura simbólica e redes de apoio que favorecem a interação social, a manutenção de

vínculos e a redução dos efeitos negativos da solidão e do estresse. São dados que constatei durante a pesquisa de campo ao conviver com as FSCJ idosas que encontravam em Maceió esse local de envelhecimento bem-sucedido através da convivência solidária entre elas.

Ainda em conversa com a Ir. Maria, ela explicou o contexto das paróquias no momento em que as Irmãs chegaram a Alagoas, ressaltando a amplitude das atividades desenvolvidas e o engajamento das FSCJ em diferentes áreas de serviço comunitário:

[...] era paróquia sem padres. As irmãs ajudavam em tudo. Elas ajudavam aquelas comunidades, então na linha das mulheres: eram cursos de corte de costura, de bordado. As irmãs ajudaram em todas as áreas. As professoras nas escolas ajudavam na orientação na formação. A partir dessa motivação de Jesus do evangelho. Elas ajudavam em todos os leques que eram necessidade das pessoas. Agora, então, essas irmãs estão aí com a vida fragilizada necessitando de cuidados de atendimento [...] (Diálogo com a Ir. Maria, 17/05/2025).

Considera-se, assim, que essa fala da Ir. Maria evidencia uma estreita interligação entre memória, identidade e religiosidade no cotidiano das Irmãs idosas. Observou-se que as experiências acumuladas ao longo de décadas de atuação missionária — mesmo diante de limitações físicas atuais — continuam a conferir sentido, propósito e continuidade ao envelhecimento. Além disso, ressalta-se que a religiosidade não se restringe a uma dimensão espiritual, funcionando também como suporte social e simbólico, favorecendo um envelhecimento mais resiliente e significativo (Dendena; Dallazen; Lyra; Tosi, 2020).

A partir desses diálogos em entrevistas realizadas, foi possível perceber a satisfação das FSCJ ao compartilharem suas memórias, evidenciando que o vínculo com a missão e com a comunidade continua a nutrir sua identidade, mesmo diante da redução das capacidades físicas. A observação das práticas cotidianas — como o cuidado mútuo, a oração e a participação na vida comunitária — demonstra que a fé e a convivência constante funcionam como forças estruturantes, permitindo que as FSCJ enfrentem os desafios do envelhecimento com significado e propósito dentro da vida comunitária.

Nesse contexto, a fala da Ir. Maria revela uma compreensão profunda sobre protagonismo e continuidade da missão entre as FSCJ idosas. Ao afirmar que “numa escuridão total, um fósforo aceso é melhor do que nada” e que “uma gota sempre conta também no mar”, ela destaca como pequenas ações, mesmo limitadas, podem ter impacto significativo na vida comunitária e social. Essa perspectiva evidencia que o envelhecimento, embora marcado por restrições físicas, não implica passividade ou

omissão; ao contrário, possibilita às religiosas exercerem influência simbólica e prática por meio de gestos cotidianos, consolidando a ressignificação de suas trajetórias e fortalecendo a identidade pessoal e coletiva.

Sob o olhar antropológico, essa compreensão indica que o envelhecimento no contexto da vida consagrada não se reduz a perdas ou limitações, mas configura-se como um espaço de continuidade, produção de significado e fortalecimento de laços sociais. Cada “gota” de ação representa uma maneira de permanecer ativo no campo comunitário, mobilizando experiências acumuladas ao longo da vida missionária para (re)afirmar seu papel, memória e legado social, mesmo diante das fragilidades físicas inerentes à idade avançada.

Atualmente, grande parte das FSCJ encontra-se na terceira idade e já não consegue participar das missões de forma ativa. Essa condição, embora natural no ciclo da vida, evidencia um ponto de tensão entre o ideal missionário de disponibilidade constante e os limites impostos pelo corpo envelhecido. A necessidade de cuidados especializados em saúde não se apresenta, portanto, apenas como questão prática, mas como um desafio simbólico para a Congregação: como conciliar o carisma da missão com a realidade da dependência e da fragilidade física? Ao acompanhar de perto o cotidiano dessas religiosas, pude perceber que, mesmo em meio às limitações, permanece um esforço de ressignificação da missão, agora traduzida em gestos de cuidado mútuo, oração e presença comunitária.

O perfil etário das FSCJ apresentado na Tabela 1, não deve ser lido apenas como dado demográfico, mas como expressão de um processo histórico e social que interpela a Congregação a refletir sobre novas formas de viver o envelhecimento na vida consagrada.

Faixa Etária	Estado de Origem					Total Geral
	AL	PB	BA	PI	RS	
39 - 49 anos			2	1		3
50 - 59 anos	2					2
60 - 69 anos		1	1		1	3
70 - 79 anos					4	4
80 - 89 anos					7	7
90 anos ou mais					1	1
Total	2	1	3	1	13	20

Tabela 1 – Perfil etário e territorialidade das FSCJ residentes nas casas de acolhimento da Congregação em Maceió/AL.
Fonte: Dados coletados in loco (Campo da Pesquisa) em 26/02/2025.

Dados apresentados na Tabela 1 acima revelam que a maior concentração etária das missionárias FSCJ em Maceió situa-se entre 80 e 89 anos, seguida pela faixa de 70 a 79 anos, havendo ainda a presença de uma religiosa com mais de 90 anos. Esses números, à primeira vista meramente estatísticos, ganham densidade analítica quando observados sob uma perspectiva etnográfica: evidenciam não apenas o processo de envelhecimento de um grupo religioso específico, mas também a transformação histórica de uma Congregação que já foi composta majoritariamente por mulheres jovens e ativas em missões. Hoje, o corpo congregacional é marcado pela presença de idosas cuja trajetória de vida traduz a passagem do tempo em sua dimensão biológica, mas também em sua dimensão simbólica e coletiva. As narrativas colhidas em campo evidenciam que o envelhecimento traz fragilidades físicas inegáveis, mas, simultaneamente, (re)afirma um forte sentimento de pertença e de continuidade da missão, ainda que em novas formas de atuação e cuidado.

Quanto à naturalidade em termos de local de nascimento, observa-se uma diversidade de origens entre as FSCJ, sobretudo as que habitam no Nordeste (Alagoas, Paraíba, Bahia e Piauí). No entanto, chama atenção a predominância de missionárias provenientes da Região Sul do país. Esse dado não deve ser lido apenas em termos demográficos: uma vez que carrega implicações culturais e identitárias profundas. Ademais, nas entrevistas realizadas, emergiu com frequência a memória do deslocamento, das tensões e das adaptações necessárias para deixar o Sul e assumir uma missão no Nordeste — contexto marcado por desigualdades sociais mais acentuadas e por uma religiosidade popular intensamente enraizada. Tal experiência pode ser compreendida à luz do conceito de *habitus* (Bourdieu, 1989), uma vez que o deslocamento inter-regional exigiu das religiosas a incorporação de novos códigos culturais, reelaborando disposições previamente formadas no Sul e adequando-as às práticas locais do Nordeste.

Nesse sentido, o ritual fúnebre da Ir. Quitéria constitui uma situação etnograficamente relevante para compreender como trajetórias individuais são reinscritas na memória coletiva da Congregação. Durante a cerimônia, a fala da Ir. Luzia não apenas recuperou dados biográficos da religiosa, mas também selecionou elementos simbólicos que a vinculavam à história e ao carisma institucionais. Segundo a narrativa apresentada no rito, a Ir. Quitéria nasceu em 1934, em Santo Cristo (RS), e ingressou, em 1958, no postulado da Congregação, aos 24 anos, no Hospital São Vicente, em Três de Maio (RS).

Desse modo, dentro do espaço ritualístico, essas informações deixam de operar apenas como registro biográfico e passam a compor uma narrativa institucional de

pertencimento, por meio da qual a trajetória individual é articulada à história mais ampla da Congregação. Nessa perspectiva, o rito pode ser lido como um dispositivo de elaboração da perda e de reafirmação identitária, aproximando-se do que Halbwachs (1990) define como memória coletiva: a reconstrução social de lembranças individuais em um quadro compartilhado de sentido.

A trajetória missionária da Ir. Quitéria evidencia, de modo exemplar, o caráter transnacional e intercultural da vida consagrada. Em março de 1978, já como missionária, deixou a Província Nossa Senhora Aparecida e partiu para Porto de Pedras (AL), onde atuou na pastoral educacional e integrou o quadro docente do Estado até 1985. Posteriormente, sua disposição para o serviço a levou a atravessar fronteiras nacionais, partindo para a Europa (Itália e Suíça) a fim de se preparar linguisticamente para o trabalho missionário na República Centro-Africana. Em 1993, retornou a Maceió para tratamento de saúde, ocasião em que realizou um estágio em saúde alternativa, formação que posteriormente incorporou em sua atuação missionária na África. Esses deslocamentos reiteram a centralidade da mobilidade como valor institucional, em consonância com o trabalho missionário da Congregação, que implica não apenas mudanças espaciais, mas também contínua negociação cultural e simbólica.

A narrativa apresentada no velório permite compreender que, ao reconstituir a vida da Ir. Quitéria a comunidade não apenas celebra sua biografia individual, mas também reinscreve sua trajetória no tecido simbólico da Congregação. O gesto de “trazer presente” familiares, amigos e a Província religiosa, como enunciado no discurso ritual, reforça que a morte não rompe os laços de pertencimento, mas os reconfigura. Por este viés, a continuidade da missão é reinterpretada como intercessão junto a Deus, assegurando uma permanência espiritual que transcende os limites da existência terrena.

Sob a ótica antropológica, o velório se revela como um “processo ritual” (Turner, 1974, p. 6) e, ao mesmo tempo, como um “drama da estrutura e antiestrutura” (Turner, 1974, p. 6), no qual tensões entre perda e continuidade são resolvidas simbolicamente. Ao rememorar suas origens, deslocamentos e serviços, as FSCJ reafirmam valores centrais da Congregação — como desprendimento, mobilidade, cuidado e espiritualidade —, transformando a morte em ocasião de reforço identitário e de fortalecimento da memória social. Aqui, é possível observar a experiência das “communitas” (Turner, 1974, p. 6), isto é, a vivência de uma intensa coesão espiritual que atravessa fronteiras individuais, consolidando um sentimento de pertencimento renovado.

Além disso, em diálogo com Geertz (2001), o velório pode ser analisado como um contexto ritual no qual a experiência religiosa não se reduz à interioridade da fé, mas se inscreve em processos coletivos de atribuição de sentido, produção de identidade e reafirmação de pertencimentos. Nesse enquadramento, a rememoração da trajetória da Ir. Quitéria, no interior da cerimônia, converte a biografia individual em linguagem institucional da memória, por meio da qual a Congregação elabora a perda e reafirma, simbolicamente, a continuidade de seu legado comunitário.

Diante das considerações aqui apresentadas, a presença das FSCJ não pode ser interpretada unicamente como expressão de mobilidade geográfica. Trata-se, sobretudo, de um processo de descentramento e ressignificação identitária, no qual trajetórias individuais, expectativas institucionais e realidades locais se entrelaçam. Nesse movimento, as missionárias reinscrevem suas identidades ao mesmo tempo em que deixam marcas nos territórios em que atuam, compondo um quadro etnográfico no qual envelhecimento, memória e pertencimento se articulam de forma indissociável.

CASA	Estadia Permanente	Estadia p/ Tratamento	Em Missões (Passagem)
Casa Mons. Benáglio	9	6	0
Recanto Sagrado Coração de Jeju	0	0	6
TOTAL	9	6	6

Tabela 2 - Distribuição das FSCJ nas Casas segundo o tipo de estadia – fevereiro de 2025.

Fonte: Dados coletados in loco (Campo da Pesquisa) em 26/02/2025.

Outro aspecto evidenciado pela observação etnográfica, refletido na Tabela 2, refere-se ao tipo de estadia das missionárias nas Casas da Congregação. Mais do que um dado organizacional, essa informação ilumina os modos pelos quais as religiosas estruturam sua convivência, constroem redes de apoio e articulam estratégias de cuidado mútuo. Durante as visitas e interações etnográficas, foi possível observar que a vida comunitária permanece como eixo central da identidade das FSCJ, funcionando como mecanismo de coesão social capaz de se adaptar às exigências da idade avançada e às necessidades de acompanhamento especializado. Esse dado sugere que a organização do cotidiano não é apenas prática, mas carregada de significado simbólico, refletindo valores institucionais internalizados pelas religiosas.

Essa constatação pode ser interpretada à luz do conceito de “poder sobre o grupo” de autoria de Bourdieu (1989, p. 117), que remete à capacidade de constituir um coletivo mediante a imposição de princípios compartilhados de organização, divisão de funções e visão comum, garantindo identidade coletiva e unidade reconhecida. No caso das FSCJ, percebe-se que a coesão do grupo não depende exclusivamente da execução de funções missionárias ativas; ela se sustenta na contínua negociação de pertencimento e reconhecimento mútuo, mediada pelo carisma, pela espiritualidade e pelas práticas cotidianas de cuidado. Esse ponto evidencia que a identidade comunitária é performativa, construída e reforçada através de interações regulares, mesmo em contextos de fragilidade física.

Assim, mesmo diante de limitações físicas e da idade avançada, as religiosas continuam a atuar como agentes da manutenção do tecido comunitário, demonstrando que o envelhecimento não deve ser interpretado como desmobilização social, mas como reorganização das formas de participação e preservação de laços. A análise etnográfica indica, portanto, que as Casas funcionam como espaços de sociabilidade e de reprodução simbólica, onde o cuidado mútuo e a pertença comunitária estruturam não apenas a rotina diária, mas também a própria experiência do envelhecimento no contexto da vida consagrada. Nesse sentido, o envelhecimento adquire dimensões sociais, simbólicas e identitárias, mostrando-se indissociável das práticas e valores compartilhados que sustentam a Congregação.

Entre o Sentir e o Sentido: Religiosidade, Gênero e o “entardecer da vida” entre as Filhas do Sagrado Coração de Jesus

À luz das reflexões de Almeida (2013), torna-se possível analisar como a sociedade de consumo influencia a percepção de valor e utilidade dos indivíduos, com atenção especial à experiência social e simbólica dos idosos. O autor levanta questionamentos pertinentes, como: “Quanto tempo dura um novo saber? Não o tempo necessário para envelhecer. Morre antes disso. Morre jovem” (Almeida, 2013, p. 10) e “o que se faz do velho? Não nos referimos ao obsoleto deteriorado e inutilizável [...] Sim, falamos do velho novo e do novo velho” (Almeida, 2013, p. 10).

A partir dessas indagações, Almeida (2013) demonstra como a sociedade de consumo, ao promover a obsolescência acelerada de produtos, saberes e até mesmo das

posições-sujeito, cria uma lógica na qual o valor do indivíduo está intrinsecamente ligado à sua capacidade de se manter novo e competitivo. Nessa lógica, a relevância social é associada à juventude, à produtividade e ao poder de consumo, tratando os indivíduos como mercadorias que devem se manter atualizadas, sob o risco de se tornarem obsoletas. Tal perspectiva marginaliza aqueles que, como os idosos, fogem desse ideal de permanente renovação e competitividade.

Durante as visitas à Congregação, observou-se que essa lógica mercantil é deslocada e não se aplica ao cotidiano das FSCJ. Entre as Irmãs, a relevância de cada indivíduo é construída a partir de sua participação na comunidade, do cuidado com o outro e da memória compartilhada, aspectos que permanecem significativos mesmo quando a capacidade física diminui.

Nesse movimento de contraposição à lógica mercantil que associa valor social à produtividade e à juventude, a noção de cuidado emerge como categoria analítica central para compreender o envelhecimento no interior da Congregação. Conforme aponta Guita Debert (1999), velhice e cuidados com a saúde tendem a aparecer, no senso comum, como dimensões indissociáveis, frequentemente atravessadas por uma leitura medicalizante do corpo que envelhece e pela percepção da perda de funcionalidade.

No entanto, os dados etnográficos revelam que, entre as FSCJ, o cuidado não se restringe à atenção à saúde física nem se organiza de forma unidirecional. Corroborando essa perspectiva, Barbieri e Sarti (2016) mostram que o cuidado institucional da velhice não se reduz a respostas técnicas à dependência, mas envolve representações morais, afetos e formas socialmente organizadas de atenção.

Em consonância com as reflexões de Marcia Reis Longhi (2018, 2019), observa-se uma trama dinâmica de trocas, na qual as Irmãs idosas são, simultaneamente, cuidadas e cuidadoras, especialmente aquelas consideradas “mais jovens” dentro da própria velhice, reafirmando redes femininas de apoio, reciprocidade e interdependência. Essa vivência cotidiana aproxima-se da ética do cuidado formulada por Tronto (1993; 2020), ao reconhecer a vulnerabilidade como condição humana compartilhada e o cuidado como prática social, moral e política fundamental para a sustentação da vida coletiva. Assim, no contexto das FSCJ, cuidar e ser cuidado não configuram sinais de fragilidade, mas expressões de pertencimento, continuidade da missão e reorganização das formas de participação comunitária no entardecer da vida.

No contexto das FSCJ, dados etnográficos revelam que o pertencimento e o reconhecimento social não são vinculados à idade ou à produtividade econômica. Ao

contrário, práticas de cuidado mútuo e de transmissão de saberes fortalecem a identidade e a relevância social de cada irmã, mostrando que o valor social pode ser redefinido fora das lógicas mercantis.

Além disso, tais reflexões ganham pertinência ao permitir confrontar a lógica mercantil externa com as formas de valorização interna da Congregação. Enquanto a sociedade de consumo tende a desvalorizar a velhice, as práticas comunitárias das FSCJ demonstram mecanismos alternativos de reconhecimento e protagonismo social. Aqui, a importância de cada Irmã não se vincula à produtividade econômica, mas à participação, à memória coletiva e à transmissão de saberes acumulados. A partir disso, esse contraste evidencia uma forma de sociabilidade que ressignifica o envelhecimento, atribuindo-lhe sentido e relevância mesmo diante das limitações físicas.

Em conversa com a Ir. Maria, percebe-se que mesmo as Irmãs afastadas das missões ativas continuam se sentindo agentes relevantes. Elas relatam que a contribuição no cuidado com a casa, no apoio às colegas e na oração coletiva mantém sua presença significativa na vida comunitária.

Por sua vez, a análise etnográfica revela ainda que o envelhecimento entre as FSCJ é atravessado pela intersecção entre gênero, religiosidade e práticas de cuidado. Nessa direção, Bispo (2025) propõe compreender o envelhecimento como experiência atravessada por negociações emocionais e sociais ligadas ao gênero e ao curso da vida, enquanto Joan Scott (1986) permite tratar o gênero não apenas como atributo descritivo, mas como categoria analítica que organiza diferenças, posições e formas de reconhecimento social.

Ao optarem por uma vida consagrada, as religiosas renunciam voluntariamente a modelos tradicionais de família, maternidade e casamento. No entanto, essa renúncia não implica ausência de vínculos afetivos ou de cuidado; ao contrário, como observa Pires (2004), a vida comunitária entre religiosas estabelece redes densas de solidariedade, reciprocidade e acolhimento, que se tornam particularmente significativas durante o envelhecimento.

Nas observações de campo, notou-se que o cuidado com o bem-estar físico é permeado por sentidos e significados simbólicos. Nessa direção, Norget, Napolitano e Mayblin (2017) permitem compreender o catolicismo como uma forma social, institucional e incorporada de vida religiosa, o que ajuda a situar o cotidiano das FSCJ como objeto propriamente antropológico.

As Irmãs idosas compartilham memórias, ensinam práticas de fé e apoiam emocionalmente as mais novas, criando uma rede intergeracional que reforça identidade, pertencimento e continuidade do carisma. Nessa mesma direção, a etnografia de Vicentin (2021) sobre vida religiosa consagrada e doença de Alzheimer reforça essa perspectiva ao mostrar que a experiência do adoecimento e do cuidado, entre religiosas católicas, é elaborada por meio de afetos, práticas e silêncios próprios da vida comunitária.

Para as FSCJ, o carisma representa a espiritualidade e a missão da congregação, centradas no amor e na caridade de Jesus, manifestadas em práticas de misericórdia, acolhimento e serviço que orientam a vida cotidiana das Irmãs. Por esse viés, em diálogo com os estudos de Brum (2020), pode-se observar que a espiritualidade, em contextos religiosos femininos, não opera apenas como crença interior, mas como prática coletiva que organiza cuidado, vínculo e ação no cotidiano.

Tal vivência do carisma contribui diretamente para a compreensão do ‘entardecer da vida’, entendido neste estudo como a etapa do envelhecimento. Nesse ponto, Beauvoir (1990) ajuda a pensar a velhice não como simples declínio biológico, mas como condição socialmente significada, atravessada por valores, imagens e formas de reconhecimento, aspecto que se torna visível, no caso das FSCJ, nas maneiras pelas quais a idade avançada é ressignificada no interior da vida comunitária.

Para as Irmãs, essa fase configura-se como um período de reflexão, sabedoria e renovação. Trata-se de uma etapa que integra concepções de vida envolvendo nascimento, desenvolvimento e morte, permitindo a reinterpretação do sentido da existência e a reinvenção de propósitos. Nessa perspectiva, a velhice não se reduz ao declínio físico, mas abre espaço para novas maneiras de perceber o mundo e para reaprender modos de viver (Beauvoir, 1990).

Durante os encontros etnográficos, as FSCJ frequentemente articulavam suas histórias de vida com lições de fé e reflexão espiritual, demonstrando que o envelhecimento é vivido como tempo de aprendizagem e de compartilhamento de saberes, conferindo sentido e propósito contínuos.

Para as FSCJ, o ‘entardecer da vida’ é frequentemente elaborado por meio de formulações espirituais que associam envelhecimento, finitude e plenitude. Mais do que simples expressão devocional, tais enunciados funcionam como linguagem moral por meio da qual as religiosas atribuem sentido à velhice e à proximidade da morte.

Dessa forma, ao articular gênero, religiosidade e cuidado, observa-se que as FSCJ ressignificam o envelhecimento. Isto é, longe de ser percebido apenas como processo de perdas, o entardecer da vida é vivido no âmago da Congregação como tempo de acolhimento, solidariedade e reafirmação espiritual, preservando tanto a dignidade quanto a identidade de cada Irmã. As visitas etnográficas evidenciaram que esse “núcleo” comunitário não se limita a práticas formais de cuidado, mas se manifesta em gestos cotidianos — na partilha de histórias, no acompanhamento das Irmãs mais idosas e na atenção mútua —, reforçando o sentido de pertencimento e continuidade da missão.

Portanto, nota-se que, nesse contexto, a velhice, quando analisada etnograficamente, não se apresenta apenas como etapa biológica, mas como espaço de produção social e simbólica, mediado por práticas comunitárias, memória compartilhada e cuidado mútuo (Beauvoir, 1990; Bispo, 2025; Norget; Napolitano; Mayblin, 2017). Tais elementos aproximam o caso das FSCJ de discussões contemporâneas que tratam o envelhecimento como experiência socialmente produzida, atravessada por gênero, relações de cuidado e formas institucionais e religiosas de elaboração da vida cotidiana (Bispo, 2025; Barbieri; Sarti, 2016; Vicentin, 2021).

Embora marcada por limitações físicas, a velhice não fragiliza a experiência comunitária; ao contrário, reafirma laços, memória e carisma, mostrando que a identidade das FSCJ se mantém dinâmica, resiliente e profundamente inserida no campo simbólico e social da Congregação, reafirmando suas (re)existências.

Por outro lado, quando ocorre a passagem para o “entardecer da vida” de algumas religiosas, seja em decorrência da idade avançada ou de enfermidade, observa-se que tais momentos se configuram como instantes de profunda comoção para a Congregação, mobilizando memórias, afetos e práticas ritualizadas de cuidado. Nesse contexto, o Livro dos Deveres, de Santa Teresa Verzeri (1981, p. 131), orienta que “o tempo é precioso porque nos dá meios para merecermos uma eternidade feliz. Mas a morte é mais preciosa ainda, pois nos introduz na felicidade eterna”. Essa reflexão converge com a perspectiva de Ana Claudia Quintana Arantes (2016, p. 28), ao afirmar que “as pessoas morrem como viveram”. Se nunca viveram com sentido, dificilmente terão a chance de viver a morte com sentido”. Assim, no contexto das FSCJ, a morte é elaborada menos como ruptura definitiva e mais como continuidade simbolicamente construída da trajetória missionária.

E foi assim, imersa nesse sentimento, que, em 08 de janeiro de 2025, recebeu-se a notícia do falecimento da Ir. Quitéria, aos 91 anos. Foi nesse contexto que acompanhou-se o ritual, realizado na capela funerária. A cerimônia mobilizou elementos associados, no

interior da Congregação, à simplicidade e à humildade, categorias recorrentes na elaboração da trajetória da Ir. Quitéria.

A chegada à Central de Velórios Plasvida, localizada na Travessa Calábria, n. 72, no bairro do Prado, ocorreu por volta das 13h, e as práticas rituais incluíram a reza do terço, orações a Santa Teresa Verzeri e a celebração da Santa Missa às 15h. Destaca-se, nesse rito, a fala emocionada do Ir. Luzia, que expressou gratidão pela vida devotada da Ir. Quitéria, seguida da leitura de um resumo biográfico, por meio do qual sua trajetória foi reinscrita na memória coletiva da Congregação.

[...] Nós, Filhas do Sagrado Coração de Jesus, hoje, trazemos presente, em particular, seus familiares, amigos, e a tua Província, que fazem parte da peregrinação confiada a ti. Temos a certeza de que, junto de Deus continuarás tua missão intercedendo por nós. Obrigada, Ir. Quitéria! (Diálogo expresso por Ir. Luzia, 08/01/2025).

Após a leitura do texto elaborado pelas FSCJ e expresso pela Ir. Luzia, fui tomada por uma profunda comoção, sentimento este que se mostrou compartilhado por todos os presentes. Vale ressaltar que as reações coletivas se manifestaram primeiro em aplausos, seguidos de um silêncio uníssono. Esse silêncio intenso evocava simultaneamente a saudade e um sentido de reverência à trajetória da Ir. Quitéria.

Posteriormente, por volta das 16h, iniciou-se o cortejo em direção ao cemitério Nossa Senhora da Piedade para o sepultamento. Durante o percurso, observei nos rostos das Irmãs expressões serenas, ainda que marcadas pela dor, revelando a aceitação da morte como parte integrante do ciclo da vida consagrada. Ao chegarmos, a Irmã Maria reiterou agradecimentos à Irmã Quitéria por sua vida doada e dedicada às missões, finalizando com os ritos de fé: a reza de um Pai-Nosso e três Ave-Marias. Em seguida, o túmulo foi lacrado, e aos poucos todos começaram a se retirar em silêncio respeitoso.

Ainda que se tratasse de um momento de grande pesar, tornou-se perceptível a vivência do que Santa Teresa Verzeri (1981) exorta às FSCJ em seu *Livro dos Deveres*: a preservação da união com Deus pelos laços do amor, adorando e bendizendo Sua vontade até o fim da vida. Esse ensinamento aparece, no contexto ritual, como matriz interpretativa por meio da qual as Irmãs elaboram a morte e reafirmam vínculos comunitários. Por meio de gestos e orações, renovam também o compromisso de permanecerem unidas na missão. Assim, a observação do rito permitiu perceber como o carisma é reatualizado simbolicamente diante da morte de uma integrante.

Como pesquisadora-participante do momento, evidenciou-se que a morte, imersa nesse viés, não é compreendida como ruptura, mas como continuidade de uma vida consagrada à missão. A simplicidade da cerimônia refletia não apenas a trajetória de humildade e discrição da Ir. Quitéria, mas também o modo de viver do grupo, que valoriza a simplicidade e atribui a Deus o mérito de todas as ações. Destacou-se, ainda, nos discursos, a relevância de sua atuação missionária, tanto no Brasil quanto na África, onde desempenhou papel de educadora em consonância com os objetivos do carisma.

O luto, nesse contexto, não se restringe à perda individual, mas opera como prática coletiva de elaboração da memória e do pertencimento. Nesse contexto, o luto também assume a forma de uma elaboração coletiva da trajetória da Ir. Quitéria à luz dos valores e referências espirituais da Congregação. Com isso, tornou-se evidente o princípio de que “as pessoas morrem como viveram” (Arantes, 2016), pois a Ir. Quitéria partiu com a mesma simplicidade, fé e entrega que caracterizaram sua trajetória missionária.

Dessa forma, a análise do cuidado e das redes de convivência entre as FSCJ evidencia que o envelhecimento, longe de ser apenas um período de perdas, configura-se como um momento de intensa vida comunitária, de espiritualidade compartilhada e de (re)afirmação de identidades. A observação-participante revelou que reciprocidade, escuta atenta e valorização da memória constituem elementos centrais para a manutenção do bem-estar físico, emocional e espiritual das Irmãs.

Ao articular essas práticas com as reflexões de Minayo e Coimbra Jr. (2002), tornou-se perceptível que os vínculos sociais assumem papel determinante no envelhecimento saudável, funcionando não apenas como suporte prático, mas também como expressão concreta do carisma e da missão vivida. Essa vivência permitiu compreender que, no contexto das FSCJ, a velhice é ressignificada como etapa de profundidade relacional, cuidado mútuo e continuidade da vida, sempre em consonância com a espiritualidade e o propósito da congregação.

A experiência etnográfica realizada junto às FSCJ possibilita compreender a complexidade do envelhecimento, tal como discutem Minayo e Coimbra Jr. (2002). Observando o cotidiano das Irmãs, observou-se que o envelhecimento não pode ser reduzido à doença, à privação, à dependência ou à tristeza; ao contrário, trata-se de uma etapa marcada por múltiplas dimensões de vivência, envolvendo cuidado, espiritualidade, sociabilidade e memória coletiva que o ambiente em que estão inseridas possibilita.

Durante as visitas realizadas, notou-se que cada Irmã vivencia sua própria trajetória de envelhecimento de maneira singular, influenciada por aspectos históricos, sociais e

estruturais, como classe, gênero, etnia, saúde e condições econômicas (Bispo, 2025; Scott, 1986). Essa singularidade se reflete nas rotinas comunitárias, nas formas de cuidado mútuo e na maneira como cada uma ressignifica suas experiências passadas, integrando-as à vida presente.

A observação-participante evidenciou que as fronteiras etárias e suas apropriações simbólicas são culturalmente construídas e historicamente situadas. No contexto das FSCJ, isso se manifesta nas práticas ritualizadas de cuidado, oração e celebração comunitária, que atribuem sentido à velhice não apenas como etapa biológica, mas como experiência social e espiritual.

Ainda segundo Minayo e Coimbra Jr. (2002), o envelhecimento no Brasil historicamente foi tratado como questão privada, de caridade ou de saúde, mas minhas observações indicam que, para as FSCJ, ele se torna um fenômeno social vivido coletivamente, em que cuidado, solidariedade e espiritualidade se entrelaçam. A vivência diária das Irmãs demonstra que, mesmo diante das limitações físicas da idade avançada, elas continuam exercendo papéis ativos de apoio comunitário e preservação da memória institucional, mostrando que a velhice pode ser entendida como tempo de contribuição e (re)afirmação de identidade.

Diante dessas considerações, a análise etnográfica reafirma a pertinência do viés construtivista proposto pelos autores: compreender o envelhecimento requer considerar as experiências dos sujeitos, suas trajetórias e os contextos em que estão inseridos, integrando teoria e prática para uma leitura mais sensível e completa do fenômeno (Minayo; Coimbra, 2002).

Por fim, a observação-participante permitiu perceber que o envelhecimento das FSCJ não é apenas um processo individual, mas uma construção social, coletiva e espiritual, marcada pela continuidade da vida em comunidade e pelo exercício constante do cuidado mútuo.

Considerações finais

Este estudo analisou como as Filhas do Sagrado Coração de Jesus, em Maceió/AL, compartilham e atualizam memórias, elaboram o cuidado e ressignificam o envelhecimento no interior da vida consagrada. A observação-participante realizada ao

longo de doze meses permitiu compreender que o “entardecer da vida”, nesse contexto, ultrapassa a noção restrita de etapa biológica e se configura como experiência social, simbólica e espiritual. Os dados etnográficos evidenciaram que a velhice, entre as FSCJ, não é vivida apenas como perda ou retraimento, mas como continuidade da missão, reafirmação do pertencimento congregacional e atualização de identidades religiosas.

Para a Antropologia da Religião, o estudo contribui ao mostrar que a experiência religiosa não se reduz à interioridade da fé, mas se concretiza em práticas de cuidado, memória, ritualização da morte e produção de pertencimentos coletivos. O caso das FSCJ evidencia que o catolicismo vivido em contexto congregacional feminino constitui uma forma social e institucional de elaboração do tempo, da finitude e da continuidade da missão. Nesse sentido, o “entardecer da vida” revela-se uma categoria privilegiada para compreender como a religião organiza sentidos sobre envelhecimento, morte, permanência do carisma e vida comunitária.

Para a Antropologia do Envelhecimento, a pesquisa demonstra que a velhice, entre as religiosas, é produzida na articulação entre memória, cuidado mútuo, vínculos institucionais e experiência comunitária. Em vez de significar apenas dependência, doença ou perda de utilidade, o envelhecimento aparece como reorganização de papéis, saberes e formas de participação. O estudo reforça, assim, a necessidade de compreender a velhice para além de abordagens biomédicas ou funcionalistas, reconhecendo sua densidade moral, relacional e simbólica.

No âmbito dos estudos de gênero em contextos religiosos femininos, o artigo evidencia que envelhecimento, feminilidade consagrada e cuidado não constituem dimensões separadas, mas articuladas na produção de identidades religiosas e de formas de reconhecimento no interior da vida comunitária. As trajetórias das FSCJ mostram que a velhice feminina, nesse contexto, não implica apagamento social, mas pode converter-se em fundamento de autoridade moral, transmissão de memória e referência comunitária. Ao focalizar mulheres idosas consagradas, o estudo amplia o debate sobre gênero e religião ao demonstrar que a vida consagrada constitui espaço específico de elaboração de vínculos, reciprocidades e sentidos de existência.

Por fim, considera-se que a principal contribuição deste artigo está em demonstrar que o “entardecer da vida”, entre as Filhas do Sagrado Coração de Jesus, deve ser compreendido como experiência simultaneamente religiosa, social e generificada, produzida no entrelaçamento entre memória, cuidado, missão e vida comunitária. Ao tornar visíveis essas articulações, o estudo contribui para o avanço das discussões sobre

envelhecimento em contextos religiosos femininos e reafirma a potência da etnografia para apreender formas específicas de viver o tempo, a fragilidade, a finitude e a continuidade da existência.

Referências

ALMEIDA, J. F. *O discurso da obsolescência: o velho, o novo e o consumismo*. 2013. 145 f. Dissertação (Mestrado em Ciência, Tecnologia e Sociedade) –Universidade Federal de São Carlos, São Paulo, 2013.

ALVES, R. A. S.; OLIVEIRA, J. M. *As narrativas de freiras idosas relativas às trajetórias de vida missionária*. Revista de Estudos da Religião, v. 20, n. 2, 2020.

ARANTES, A. C. Q. *A morte é um dia que vale a pena viver*. 1. ed. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2016.

BARBIERI, N. A.; SARTI, C. *Amor demais: o cuidado institucional à velhice*. Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology, v. 13, n. 1, p. 71-88, 2016. DOI: 10.1590/1809-43412016v13n1p071. Acesso: 06 abr. 2026.

BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BEAUVOIR, S. *A velhice*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

BIANCHI, S. *Acerca de las formas de la vida religiosa femenina. Una aproximación a la historia de las congregaciones en la Argentina*. Pasado Abierto 1, 168-199, 2015.

BISPO, R. *Queixas do viver só: emoções, gênero e envelhecimento na vida cotidiana*. Revista Estudos Feministas, v. 33, n. 1, e93870, 2025. DOI: 10.1590/1806-9584-2025v33n193870. Acesso: 06 abr. 2026.

BOSSIO, M. P. G. *Vida consagrada femenina como espacio de libertad y acción: (comentario a los escritos)*. In: Religiosas en América Latina. Memorias y contextos. Facultad de Ciencias Sociales, 2020. p. 6.

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BÍBLIA. *Bíblia De Jerusalém*. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2004. 2206 p.

BRASIL. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). *A vida consagrada e o envelhecimento*. Documento 85. Brasília: CNBB, 2007.

BRUM, A. *Uma espiritualidade biopolítica? Etnografia entre freiras, crianças e adolescentes portadores de HIV/AIDS*. Religião & Sociedade, Rio de Janeiro, v. 40, n. 3, p. 121-142, 2020. DOI: 10.1590/0100-85872020v40n3cap05. Acesso: 06 abr. 2026.

DARDENGO, C. F. R.; MAFRA, S. C. T. *Os conceitos de velhice e envelhecimento ao longo do tempo: contradição ou adaptação?*. Revista de Ciências **Humanas**, [S. l.], v. 18, n. 2, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufv.br/RCH/article/view/8923>. Acesso em: 24 set. 2025.

DEBERT, G. G. *A reinvenção da velhice: socialização e processos de reprivatização do envelhecimento*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (Edusp): FAPESP, 1999.

DENDENA, A.; DALLAZEN, C. C.; LYRA, L. R.; TOSI, P. C. S. *Religiosidade e envelhecimento bem-sucedido*. Revista Brasileira de Geriatria e Gerontologia, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, 2020.

GEERTZ, C. *O beliscão do destino: a religião como experiência, sentido, identidade e poder*. In: Nova luz sobre a antropologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. p. 149-165, 2001.

HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

LONGHI, M. R. *Dependência, autonomia, cuidado e velhice: considerações sob o prisma das políticas públicas*. In: CASTRO, Rosana; ENGEL, Cíntia; MARTINS, Raysa (orgs.). Antropologia, saúde e contextos de crise. Brasília: Sobrescrita, 2018.

LONGHI, M. R. *Os Dilemas de Ruth: conexões entre saúde, família e cuidados*. Revista Mundaú, 2019, n.6, p. 145-158.

MAYBLIN, M.; NORGET, K.; NAPOLITANO, V. *Introduction: The anthropology of Catholicism*. In: NORGET, Kristin; NAPOLITANO, Valentina; MAYBLIN, Maya (org.). The anthropology of Catholicism: a reader. Berkeley: University of California Press, 2017. p. 1-30. DOI: 10.1515/9780520963368-002. Acesso: 06 abr. 2026.

MINAYO, M. C. S.; COIMBRA JR., C. E. A. *Antropologia, saúde e envelhecimento*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2002.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE. *Relatório mundial de envelhecimento e saúde*. Genebra: OMS, 2015. Disponível em: https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/186468/WHO_FWC_ALC_15.01_por.pdf?sequence=6. Acesso em: 05 abr. 2026.

PERUFO, K. F. *Dimensões do envelhecimento e sociabilidades na contemporaneidade: um estudo em Santa Maria/RS*. 2014. Disponível em: <https://repositorio.jesuita.org.br/bitstream/handle/UNISINOS/3315/Katiusce%20Facin%20Perufo.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 10 set. 2025.

PRATES, L. F. *Renovação da Vida Religiosa Consagrada: indicações do Papa Francisco*. Revista de Cultura Teológica, v. 93, p. 209-229, 2019. Disponível em:

<https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/rct.i93.42655>. Acesso em: 15 set. 2025.

PIRES, J. A. *As freiras e suas trajetórias: vida religiosa e processo histórico*. DA/Unesp-Marília, FAPESP, 2004.

POLLAK, M. *Memória e identidade social*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 200-212, 1989.

SCOTT, J. W. *Gender: a useful category of historical analysis*. The American Historical Review, v. 91, n. 5, p. 1053-1075, 1986.

SILVA, J. M. S.; BEZERRA, E. J. de G.; SILVA, C. C. G. da. *O ritual de envelhecer: Um Estudo Comparado entre o envelhecimento das tradições e a modernidade*. Revista Contemporânea, [S. l.], v. 5, n. 6, p. e 8328, 2025. DOI: 10.56083/RCV5N6-027. Disponível em: <https://ojs.revistacontemporanea.com/ojs/index.php/home/article/view/8328>. Acesso em: 23 set. 2025.

SUÁREZ, A. L. et al. *Religiosas en América Latina: memorias y contextos*. Santiago: CEPAL, 2005.

TRONTO, J. C. *Moral boundaries: a political argument for an ethic of care*. New York: Routledge, 1993.

TRONTO, J. *¿Riesgo o cuidado?* 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fundación Medifé Edita, 2020. Libro digital, EPUB (Horizontes del cuidado / 4). Tradução: Agustina Blanco. Título original Le risque ou le care? ©2020.

TURNER, V. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

VERZERI, T. E. *Livro dos deveres das Filhas do Sagrado Coração e do Espírito da sua Instituição Religiosa*. v. 2. Tradução do original italiano, Edizione Terza, Bérgamo: 1886. Porto Alegre, 1981.

Recebido em 29 de setembro de 2025.

Aceito em 23 de fevereiro 2026.

Dossiê: Velhices e experimentações teórico-metodológico em antropologia

“Isso é coisa da idade”: uma análise socioantropológica do sofrimento psíquico e dos silêncios na velhice

Franciely Fernandes Duarte

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

franciely.duarte@ufrn.br

<https://orcid.org/0000-0002-7682-5063>

Maira Yasmim Silva de Medeiros

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

maira.yasmim.152@ufrn.edu.br

<http://orcid.org/0009-0005-9227-8206>

Maria Clara Lopes da Silva

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

clara.lopes.702@ufrn.edu.br

<https://orcid.org/0009-0009-6612-0543>

Maria Eduarda Pimenta Fialho Ferreira

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

eduarda.pimenta.702@ufrn.edu.br

<https://orcid.org/0009-0009-4669-3475>

Vinicius Costa de Oliveira

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

vinicius.oliveira.123@ufrn.edu.br

<https://orcid.org/0009-0004-4821-8364>

RESUMO

Esta pesquisa analisa criticamente a saúde mental de idosos no Brasil, destacando o hiato entre as políticas públicas de cuidado integral e a realidade dos serviços de saúde. Com um enfoque socioantropológico e recorte no interior potiguar, o estudo evidencia como a velhice, culturalmente associada a estereótipos de declínio e invisibilidade, sofre um esgarçamento dos vínculos afetivos. Esse contexto gera solidão e sofrimento psíquico, frequentemente naturalizados pela lógica biomédica. Através de metodologia qualitativa com entrevistas e análise documental, identificou-se a fragilidade das redes de apoio e a falta de escuta qualificada como centrais à experiência do envelhecer. Conclui-se pela urgência de superar o modelo tecnificante, defendendo um cuidado baseado na escuta, na reconstrução de vínculos e no reconhecimento das subjetividades idosas, assegurando um envelhecimento com dignidade.

Palavras-chave: Envelhecimento Populacional; Saúde Mental do Idoso; Cuidado em Enfermagem; Saúde Coletiva; Sociologia da Saúde.

“That’s just an age thing”: a socio-anthropological analysis of psychic suffering and silences in old age

ABSTRACT

This research critically analyzes the mental health of older adults in Brazil, highlighting the gap between public policies of comprehensive care and the reality of health services. With a socio-anthropological approach and a focus on the countryside of Rio Grande do Norte, the study shows how old age, culturally associated with stereotypes of decline and invisibility, undergoes a “fraying” of affective bonds. This context generates loneliness and psychological suffering, often naturalized by the biomedical logic. Through a qualitative methodology with interviews and documentary analysis, the study identified the fragility of support networks and the lack of qualified listening as central to the experience of aging. It concludes with the urgency of overcoming the technicist model, advocating for care based on listening, the reconstruction of bonds, and the recognition of elderly subjectivities, thus ensuring aging with dignity.

Keywords: Population Aging; Mental Health of the Elderly; Nursing Care; Collective Health; Sociology of Health.

“Eso es cosa de la edad”: un análisis socioantropológico del sufrimiento psíquico y de los silencios en la vejez

RESUMEN

Esta investigación analiza críticamente la salud mental de las personas mayores en Brasil, destacando la brecha entre las políticas públicas de cuidado integral y la realidad de los servicios de salud. Con un enfoque socioantropológico y un recorte en el interior de Rio Grande do Norte, el estudio evidencia cómo la vejez, culturalmente asociada a estereotipos de declive e invisibilidad, sufre un “desgarramiento” de los vínculos afectivos. Este contexto genera soledad y sufrimiento psíquico, frecuentemente naturalizados por la lógica biomédica. A través de una metodología cualitativa con entrevistas y análisis documental, se identificó la fragilidad de las redes de apoyo y la falta de escucha cualificada como elementos centrales de la experiencia de envejecer. Se concluye sobre la urgencia de superar el modelo tecnicista, defendiendo un cuidado basado en la escucha, en la reconstrucción de vínculos y en el reconocimiento de las subjetividades de las personas mayores, asegurando un envejecimiento con dignidad.

Palabras clave: Envejecimiento Poblacional; Salud Mental de los Ancianos; Cuidado de Enfermería; Salud Colectiva; Sociología de la Salud.

Introdução

O Brasil atravessa um processo de transição demográfica sem precedente, no qual o envelhecimento populacional se impõe como uma das marcas do tempo presente. Em menos de meio século, a população idosa cresceu de 7 milhões para 17 milhões (Veras, 2007), movimento que, embora estatisticamente expressivo, não pode ser apreendido apenas em números, sendo fundamental refletir sobre estratégias capazes de garantir o bem-estar, a qualidade de vida e a efetivação dos direitos dessa população em processo de envelhecimento.

Ainda que existam marcos normativos, como o Estatuto da Pessoa Idosa e a Política Nacional de Saúde da Pessoa Idosa (PNSPI), que prevejam um cuidado integral, observa-se uma distância estrutural entre sua formulação e sua efetiva materialização no cotidiano social. Nesse contexto, por trás das curvas demográficas e dos discursos oficiais sobre envelhecimento ativo, anunciam-se realidades marcadas por solidão, sofrimento psíquico e invisibilidade social. Esse quadro evidencia a dissociação entre a normatividade institucional e as experiências concretas da população idosa¹, expressão de um descompasso entre norma e prática que, conforme Foucault (1979) e Arouca (2003), revela a forma como os dispositivos institucionais operam de maneira desigual no tecido social.

A luz de Paim (2008), tal cenário não se configura como uma exceção, mas expressa um padrão recorrente nas políticas sociais brasileiras. Nesse hiato, a velhice tende a ser reduzida a uma condição estritamente biológica, desconsiderando dimensões afetivas, subjetivas e relacionais do cuidado (Waldow, 1997). O sofrimento psíquico, frequente entre idosos, permanece silenciado: ocultado por estigmas, naturalizado como parte do envelhecer e negligenciado pela lógica biomédica, que raramente dá conta da complexidade de tais experiências.

Nessa direção, o que se observa não é apenas um hiato técnico, mas um hiato estrutural sustentado por formas de descaso institucional e moral, no qual determinadas vidas, como as dos idosos, passam a receber menor prioridade política e simbólica. Análise que se alinha à perspectiva de Fassin (2016), segundo a qual as sociedades contemporâneas produzem hierarquias morais que atribuem valores desiguais às vidas, definindo quais existências são mais dignas de cuidado, reconhecimento e investimento político.

¹ Utiliza-se, neste trabalho, os termos “idoso” e “velho” não como sinônimos estritos, mas como categorias distintas: o primeiro, de natureza normativa e institucional; o segundo, de caráter social e simbólico, frequentemente atravessado por estigmas e representações culturais.

Nesse sentido, torna-se fundamental problematizar a própria noção de velhice que sustenta tais políticas e práticas. Longe de constituir uma categoria natural ou meramente biológica, a velhice deve ser compreendida como uma construção social e histórica, produzida a partir de determinados contextos culturais, econômicos e políticos (Uchôa, 2003). Como aponta Debert (1999), a definição de velhice não é fixa, mas varia ao longo do tempo, estando diretamente relacionada à institucionalização da aposentadoria e à reorganização das relações de trabalho na modernidade.

Nessa perspectiva, o critério cronológico que delimita a velhice, frequentemente estabelecido a partir dos 60 anos, não possui caráter ontológico, mas administrativo, sendo utilizado como instrumento de regulação e acesso a direitos no interior das políticas públicas. A própria emergência da categoria “idoso”, tal como a conhecemos hoje, está vinculada às transformações do século XX e à consolidação de formas estatais de proteção social, que passaram a reconhecer esse segmento populacional como objeto específico de intervenção (Silva, 2008).

Neste construto, a velhice não se apresenta como uma experiência homogênea, mas profundamente atravessada por desigualdades sociais que configuram distintas condições materiais, simbólicas e afetivas de envelhecer. É nesse cenário que a fragilização dos vínculos afetivos, associada à escassez de espaços de escuta e pertencimento, passa a produzir formas sutis, porém intensas, de exclusão social. Vivida sob tais condições, a velhice pode configurar-se como um processo de esgarçamento das subjetividades, no qual o tempo adquire densidade e a vida social se rarefaz, conforme sugere Norbert Elias (2001a).

Este artigo propõe uma reflexão socioantropológica e crítica sobre a saúde mental da população idosa, tomando como ponto de partida não apenas dados e diretrizes, mas também as narrativas e vivências de idosos no interior do Rio Grande do Norte. Ao articular teoria e experiência, busca-se compreender as dinâmicas de invisibilidade e exclusão que atravessam esse grupo social e, ao mesmo tempo, reconhecer o cuidado como chave para a transformação da velhice em um tempo de escuta, dignidade e presença.

Desse modo, propõe-se percorrer, sob lentes socioantropológicas, os caminhos que ligam o envelhecimento às suas representações sociais. Parte-se da articulação entre subjetividade e cultura para compreender como a velhice é socialmente construída, muitas vezes sob a perspectiva da fragilidade e da dependência, que podem resultar em processos de exclusão. Ainda que tais dinâmicas dialoguem com o contexto brasileiro mais amplo,

esta análise se ancora empiricamente no interior do Rio Grande do Norte, buscando compreender como esses processos se concretizam em realidades locais específicas. Em seguida, adentra-se o campo do sofrimento psíquico, não apenas enquanto diagnóstico clínico, mas como expressão de processos sociais e afetivos, atravessados por perdas, rupturas de laços e marginalização. Discutem-se, ainda, as políticas públicas de saúde para a população idosa, destacando as lacunas entre as propostas e sua efetivação prática nos territórios. Por fim, enfatiza-se o papel das redes de apoio e da atuação interprofissional no cuidado à pessoa idosa.

Cartografias do envelhecer: entre culturas, imagens e estereótipos

Certamente, seria incoerente supor que o envelhecer se apresenta de forma universal. Um Yanomami² não vive a velhice como um membro da etnia africana Azande³, tampouco compreende o “estar velho” da mesma forma que um brasileiro não indígena. Envelhecer é, antes de tudo, uma experiência culturalmente situada, mediada por valores, rituais, expectativas sociais e modos de pertencimento. Se cada sociedade desenha, à sua maneira, os contornos da velhice, de onde vem, então, a insistência em uma representação homogênea, deficitária e depreciativa do envelhecimento?

Entre os Bambara⁴, povo do Mali, envelhecer é sinônimo de conquista: quem envelhece, viveu intensamente, gerou descendência, acumulou saberes e, por isso mesmo, alcançou um lugar de prestígio na estrutura social (Uchôa, 2003). Um contraste gritante com o imaginário ocidental, onde o envelhecimento é associado ao declínio. A concepção oficial de velhice, no Brasil, está presente em documentos estatais, como a Política Nacional de Saúde da Pessoa Idosa (PNSPI), que define idosa a pessoa com 60 anos ou mais (Brasil, 2006). Mas, não podemos reduzir o construto da velhice a um critério meramente etário. O ser idoso é resultado de tensionamentos entre subjetividade, pressões

² Os Yanomami são um povo indígena que habita a região amazônica, entre o Brasil e a Venezuela, vivendo em grandes casas coletivas chamadas malocas. Sua organização social e suas práticas cosmológicas foram amplamente estudadas por antropólogos como Bruce Albert (2002).

³ Os Azande, povo da África Central (Sudão do Sul, República Centro-Africana e República Democrática do Congo), são conhecidos por suas concepções sobre bruxaria, oráculos e adivinhação, estudados de maneira clássica por Evans-Pritchard (1937).

⁴ Os Bambara, grupo étnico do Mali, na África Ocidental, tradicionalmente agricultores, valorizam a velhice como símbolo de prestígio e sabedoria acumulada, associando-a ao papel social dos anciãos. Estudos etnográficos destacam seus sistemas de linhagem e rituais de iniciação.

sociais e culturais e econômicas que, não raro, produzem e reproduzem imagens estereotipadas da velhice.

É oportuno retornar ao olhar de Norbert Elias (2001a; 2001b), cuja abordagem, embora marcada por reducionismos em relação à complexidade do envelhecer, ainda nos diz muito sobre a velhice. O autor citado (2001b) observa que os mais jovens, ao olharem para os idosos, o fazem a partir de uma perspectiva limitada. Falta-lhes, portanto, repertório vivencial e cultural para interpretar a velhice para além das lentes do declínio, restando, assim, os discursos biologizantes — fragilidade, degeneração física, perdas cognitivas — que reduzem o idoso a um corpo em processo de apagamento.

É nesse construto que a complexidade da existência na velhice, especialmente nas sociedades ocidentais, é encoberta por “bioesteriótipos”⁵ que restringem o envelhecer a um processo meramente fisiológico, silenciando as subjetividades que o atravessam. Assim, o biológico não apenas engendra estereótipos, mas também dissimula o desamparo social. A perda de memória, a lentidão nos gestos, o silêncio prolongado, tudo é enquadrado como declínio natural, quando, em muitos casos, são expressões de um envelhecer solitário, sem presença, escuta e pertencimento.

Entre produtividade e invisibilidade: o idoso na lógica neoliberal

A biologia, por si só, não define os contornos simbólicos da velhice (Debert, 1999). Para compreendê-la em sua complexidade, é necessário considerar o papel histórico e social do capitalismo na construção das representações do envelhecimento. A centralidade da produtividade como medida de valor social não é um fenômeno recente, remontando à consolidação da modernidade industrial (Marx, 1980). Contudo, em sua fase neoliberal, essa lógica se intensifica, fazendo com que o indivíduo seja cada vez mais avaliado por sua capacidade de produzir e, sobretudo, por sua permanência no mercado de trabalho (Dardot; Laval, 2016).

Nesse contexto, para Minayo (2006a), o valor social do sujeito passa a ser condicionado à sua produtividade, de modo que ele vale aquilo que produz — e apenas enquanto produz. Assim, os mais velhos, ao se afastarem do trabalho formal ou ao terem

⁵ O termo bioesteriótipo refere-se a estereótipos construídos a partir de discursos biológicos ou biomédicos, que reduzem a velhice a um processo de declínio físico e cognitivo. Essa noção evidencia como marcadores biológicos (lentidão, fragilidade, perda de memória) são transformados em categorias sociais depreciativas, legitimando formas de exclusão e invisibilidade dos idosos (Minayo, 2006; Debert, 1999).

suas capacidades produtivas reduzidas, tendem a ser socialmente desvalorizados, frequentemente percebidos como um “peso” para o sistema. Motta (2002) aprofunda essa crítica ao apontar que, sob o olhar do capital, os idosos são sujeitos que, por não produzirem, não pertencem à sociedade.

No entanto, essa realidade apresenta-se de maneira ambivalente. Se, por um lado, o idoso é desvalorizado pela lógica neoliberal em função de sua saída do mercado formal de trabalho, por outro, ele ocupa um papel central na reprodução social das famílias. Em muitos contextos, especialmente em situações de vulnerabilidade, aposentadorias, pensões e benefícios sociais constituem fontes fundamentais de renda, além do exercício do cuidado intergeracional, sustentando redes familiares inteiras.

Laços frágeis, vidas longas: a velhice na modernidade

Para além do valor econômico, observa-se, na contemporaneidade, uma reconfiguração do espaço social ocupado pelo idoso. Essa dinâmica é tratada por Elias (2001b), ao analisar como as transformações próprias da modernidade deslocam os lugares anteriormente atribuídos aos mais velhos nas sociedades tradicionais. Segundo Elias (2001b), enquanto, nas formações pré-industriais, os idosos permaneciam integrados à vida familiar e comunitária, ocupando posições simbólicas e afetivas relevantes, na modernidade industrializada a velhice passa a ser frequentemente vivenciada sob a marca do afastamento e da solidão.

Não se trata, contudo, de uma simples oposição entre individualidade e vida em comunidade, mas de um deslocamento histórico nas formas de sociabilidade. As sociedades modernas passam a se estruturar em torno de indivíduos mais autônomos, porém inseridos em redes de relações mais frágeis e menos duradouras. A esse processo, Elias (2001a) denomina “esgarçamento de laços”. Trata-se de uma separação gradual e muitas vezes imperceptível, que tende a deslocar os idosos para posições periféricas na vida social, como se sua presença já não encontrasse lugar no enredo coletivo.

Nesse contexto, ganha força a interiorização de narrativas associadas à inutilidade, improdutividade e declínio. O idoso, atravessado por essas construções sociais, pode passar a percebê-las como expressão de sua própria condição, diluindo as fronteiras entre o que é socialmente produzido e o que é subjetivamente vivido. Esse movimento contribui para a experiência da chamada “morte social”, na qual o sujeito, embora biologicamente vivo, vê reduzido seu reconhecimento e pertencimento social.

Tal fenômeno se intensifica nas configurações sociais contemporâneas. Ainda que vivamos sob a aparência de uma hiperconectividade — mediada, sobretudo, pelas redes sociais —, muitas dessas interações se mostram superficiais e incapazes de substituir vínculos afetivos consistentes. Assim, ao “fechar o feed”, o sujeito se depara com uma experiência de solidão que evidencia o esgarçamento dos laços sociais. Na velhice, essa condição torna-se ainda mais evidente, à medida que há retração das redes de convivência e diminuição das interações sociais significativas.

Entre o eu e a norma: a produção social da subjetividade na velhice

Ao valor singular e pessoal que é dado aos fenômenos, dá-se o nome de subjetividade. No entanto, seria ingenuidade considerar a subjetividade como algo meramente individual. Na perspectiva de autores contemporâneos, a subjetividade se confronta e se entrelaça com os valores sociais (Gonzalez, 2005; Dreyfus; Rabinow, 1995; Bourdieu apud Ortner, 2007). Para Bourdieu (1974), os sujeitos são moldados pelas estruturas sociais, as quais orientam seus modos de agir, pensar e sentir — um conjunto que ele denomina *habitus*. Assim, aquilo que era para ser individual, é construído por questões sociais, culturais e econômicas.

Dubet (1994) nos convida a pensar a subjetividade não apenas como uma essência interior ou expressão autônoma do indivíduo, mas como resultado de um processo de construção no qual os sujeitos produzem sentidos sobre si mesmos a partir das experiências vividas em contextos sociais. No contexto do envelhecimento, a subjetividade se constrói à medida que a passagem do tempo e a reconfiguração dos papéis sociais demandam dos idosos um constante trabalho de reinvenção de si, revelando como o “ser idoso” é atravessado por normas, desigualdades e expectativas sociais que desafiam a construção de sentidos pessoais no envelhecimento.

Compreendemos aqui as subjetividades em ruínas como a diluição das fronteiras entre o “eu” íntimo e as imposições que moldam a identidade no envelhecer. As pressões sociais, culturais e econômicas não apenas delimitam o que se espera do idoso, mas também produzem um modelo normativo de como ele deve existir. Esse processo restringe a expressão autêntica da subjetividade, tornando difícil distinguir o idoso daquilo que ele se torna em função das exigências externas. Assim, a velhice é homogeneizada e, conforme Birman (2006) perde suas marcas singulares e seu estilo próprio de existir na

tentativa de se encaixar em um modelo ideal de existência, reproduzindo formas de ser que não lhe pertencem.

Sofrimento e silêncio: a experiência psíquica da velhice

Da mesma forma que o envelhecimento configura-se como um fenômeno multifacetado, ultrapassando a esfera biológica, o sofrimento psíquico na velhice não pode ser compreendido como consequência natural e inevitável da passagem do tempo, mas como expressão das condições sociais e culturais às quais os idosos estão inseridos. Aqui, a solidão não se limita a ausência de companhia, mas refere-se à perda de reconhecimento e a fragilização de vínculos significativos, aproximando-se do entendimento de Elias (2001a), que define a solidão como a experiência de estar entre outras pessoas, mas sem ser reconhecido ou valorizados por elas: “Solidão inclui também uma pessoa em meio a muitas outras para as quais não tem significado, para as quais não faz diferença sua existência, e que romperam qualquer laço de sentimentos com ela” (Elias, 2001a, p.40).

Importa destacar, contudo, que a solidão não constitui um fenômeno exclusivo da velhice. Ela está profundamente relacionada às dinâmicas da modernidade, que tendem a produzir vínculos mais frágeis e relações sociais menos duradouras. No entanto, na velhice, esse fenômeno se intensifica, em razão da redução das redes de convivência, da perda de papéis sociais e do enfraquecimento dos vínculos afetivos, tornando mais evidente uma condição que, em alguma medida, atravessa toda a sociedade.

Além disso, como aponta Mirian Goldenberg, “É muitas vezes por meio do olhar do outro que o indivíduo se percebe um velho” (Goldenberg, 2011, p. 9). Quando esse olhar social é atravessado por estigmas e preconceitos, ele passa a limitar a forma como a pessoa idosa se percebe, contribuindo para a internalização de sentimentos de exclusão, invisibilidade e não pertencimento. O sofrimento psíquico, nesse sentido, não é produto do tempo em si, mas das relações sociais que desvalorizam e marginalizam aqueles que envelhecem.

Observa-se que a sociedade ainda mantém um olhar depreciativo sobre a velhice, reforçando estereótipos que associam o envelhecimento à incapacidade e ao declínio. Goldenberg (2011) evidencia que a tristeza e a solidão vivenciadas por muitos idosos não decorrem exclusivamente do envelhecer, mas refletem, sobretudo, a maneira como são socialmente percebidos e tratados.

O preconceito e a discriminação contra a melhor idade contribuem para a marginalização desse grupo, dificultando seu acesso a oportunidades, à saúde e a espaços de convivência social. Além disso, a solidão, presente no cotidiano do idoso, atua como fator agravante do sofrimento psíquico, interferindo na sua saúde mental. Somado a isso, o afastamento das redes afetivas e a dissolução de vínculos familiares constituem pilares importantes para compreender o sofrimento emocional na velhice. Muitos idosos, mesmo quando não vivem sozinhos, sentem-se abandonados: trata-se de uma solidão relacional, resultando na escassez das interações sociais significativas e na ausência de espaços para compartilhar memórias, afetos e desejos.

Essa solidão relacional ocorre em função da reconfiguração das dinâmicas familiares, do enfraquecimento dos vínculos sociais e da desvalorização da velhice em uma sociedade centrada na produtividade. Esses fatores contribuem para a invisibilização das necessidades afetivas dos idosos, resultando na escassez de interações sociais significativas e na ausência de espaços de escuta, troca e reconhecimento.

Alinhado com essa perspectiva a vida moderna, com jornadas exaustivas de trabalho, mudanças na configuração familiar e o hiperindividualismo, contribui para que os idosos sejam isolados em seus lares ou em instituições. E o que é mais grave: quando expressam sofrimento, nem sempre são levados a sério. Frases como “isso é coisa da idade” ou “você está assim porque está ficando velho” ilustram como a angústia emocional na velhice é, frequentemente, invisibilizada. Tal postura dificulta o cuidado, pois naturaliza o sofrimento e retira dele qualquer possibilidade de enfrentamento e superação, perpetuando um ciclo silencioso de abandono emocional.

A abordagem predominante na saúde mental dos idosos revela um modelo biomédico que privilegia a medicalização dos sintomas e o controle de comportamentos desviantes, negligenciando o aspecto integral do cuidado. Enquanto deveria haver espaço para a escuta qualificada e o acolhimento das narrativas pessoais, muitos idosos em aflição emocional são encaminhados diretamente ao uso de psicofármacos, sem que lhes seja oferecida a oportunidade de expressar medos, perdas ou expectativas.

Contudo, esse fenômeno não ocorre da mesma forma em todas as camadas sociais. Nas classes médias e altas, observa-se maior acesso a serviços privados, capital cultural e redes de apoio, enquanto nas classes populares há uma dependência direta do Sistema Único de Saúde (SUS) e maior exposição à precariedade e isolamento. Embora o sofrimento psíquico atravesse diferentes classes sociais, ele se reconfigura conforme as condições materiais, o acesso a serviços e as redes de apoio disponíveis, evidenciando que

o processo de envelhecimento é heterogêneo e que as possibilidades de enfrentamento variam significativamente entre a rede pública e a privada.

Além disso, não raro os profissionais carecem de preparo específico para compreender as singularidades da velhice, o que contribui para um atendimento padronizado, frio e desumanizado. Como consequência, o sofrimento desses sujeitos se intensifica, pois não são vistos, não são conhecidos, não são escutados — elementos essenciais para qualquer processo terapêutico eficaz. Dessa forma, embora o envelhecimento costuma ser associado ao declínio físico, o sofrimento psíquico na velhice vai além dos diagnósticos clínicos — trata-se de uma experiência existencial e social marcada pela ruptura de vínculos, ausência de escuta e perda do sentido da vida.

Como aponta Zanatta; Santana; Domingos; Davico; Santos (2021) esse sofrimento manifesta-se a partir de vivências acumuladas ao longo da vida, envolvendo fragilidades emocionais e contextos de desamparo que raramente são legitimados socialmente. Quando os idosos enfrentam essa etapa da vida em ambientes de exclusão e sem apoio psicossocial, a dor subjetiva — silenciosa e invisível — se intensifica, exigindo abordagens de cuidado mais humanas e integradas às políticas públicas, capazes de reconhecer e acolher a singularidade da pessoa idosa.

A chamada “morte social” antecede a morte física e se constrói quando o sujeito não é mais reconhecido em sua autonomia, quando é tratado como incapaz ou invisível em seu meio. O sentimento de inutilidade, agravado pela ausência de vínculos significativos e pela desvalorização de sua experiência de vida, pode gerar o esvaziamento do desejo de viver. Assim, há a necessidade de um cuidado que ultrapasse a abordagem biomédica, valorizando a escuta, o reconhecimento da história pessoal e a reconstrução de vínculos afetivos, promovendo a dignidade e o bem-estar na velhice. Lima; Souza; Pinheiro; Ciriaco; Lima; Silva (2020) evidenciam, de modo alarmante, como a negligência afetiva, os maus-tratos e a ausência de escuta podem levar o idoso a um estado de desesperança extrema, muitas vezes culminando no suicídio.

Evidências epidemiológicas reforçam a gravidade desse cenário. No Brasil, a taxa de suicídio entre idosos é significativamente superior à da população geral, evidenciando a magnitude do sofrimento psíquico nesse grupo etário e sua relevância como problema de saúde pública (Santos; Giusti; Yamamoto; Ciosak; Szyt, 2021). Estudos também apontam que fatores como solidão, isolamento social, perdas afetivas, depressão e ausência de rede de apoio estão diretamente associados ao comportamento suicida em

idosos, sendo potencializados por contextos de negligência afetiva e ausência de escuta qualificada (Santos; Giusti; Yamamoto; Ciosak; Szylit, 2021).

Por conseguinte, fatores como a institucionalização sem acolhimento adequado, medicalização do sofrimento psíquico na velhice, compreendida não apenas como o uso ampliado de psicofármacos, muitas vezes prescritos de forma indiscriminada ou sem acompanhamento longitudinal adequado, mas também como a redução de experiências subjetivas a sintomas clínicos, assim como a escassez de espaços de convivência e expressão simbólica, dificultam a construção de novos sentidos.

Nesse contexto, a medicalização excessiva, não se refere apenas a um aumento quantitativo do uso de medicamentos, mas a um processo qualitativo no qual a escuta, o diálogo e a compreensão das dimensões psicossociais do envelhecimento são frequentemente substituídos por intervenções farmacológicas. Tal perspectiva dialoga com as reflexões de Michel Foucault (2008) acerca dos modos pelos quais saberes e práticas institucionais produzem formas de controle e normatização dos corpos e subjetividades.

Alinhado com essa narrativa, segundo Zanatta; Santana; Domingos; Davico; Santos (2021), a abordagem da saúde mental dessa população precisa ir além da lógica biomédica e incorporar estratégias que valorizem a escuta, o reconhecimento de suas histórias e a reconstrução de vínculos afetivos. Nessa perspectiva, o cuidado deve ser entendido como ato relacional, que considera o idoso como sujeito de direito, de desejos e de memórias, e não como um corpo que precisa ser apenas contido ou medicado.

O fortalecimento das redes familiares e comunitárias, bem como a promoção de espaços de convivência e valorização simbólica, como indica Lima; Souza; Pinheiro; Ciriaco; Lima; Silva (2020) são fundamentais para a prevenção do sofrimento psíquico grave e do suicídio na velhice. Relações afetivas genuínas, apoio social de qualidade e atendimento psicológico humanizado são pilares para reconstituir o sentimento de pertencimento, a autoestima e o desejo de viver entre os idosos. O cuidado, precisa ser ressignificado: não se trata apenas de assegurar a sobrevivência física, mas de promover condições para que o envelhecer seja também um tempo de dignidade, escuta e reconhecimento. Embora o Estatuto da Pessoa Idosa assegure formalmente direitos como dignidade, saúde integral e convivência familiar e comunitária, a literatura sociológica, como bem apontada por Duarte (2017; 2021) e a experiência empírica, evidenciam que tais garantias não se realizam de forma homogênea no cotidiano. Nesse sentido, é

fundamental distinguir entre direito formal inscrito no plano jurídico e direito vivido, que se concretiza (ou não) nas práticas institucionais e nas relações sociais.

A contribuição de Didier Fassin (2016) é particularmente relevante aqui. Ao discutir o “valor desigual das vidas”, o autor demonstra que, mesmo em contextos marcados pelo reconhecimento universal de direitos, as sociedades produzem hierarquias morais e políticas que fazem com que determinadas vidas sejam mais protegidas, cuidadas e reconhecidas do que outras.

Aplicado ao campo do envelhecimento, isso significa que, embora exista uma base normativa robusta, a efetivação do cuidado como dignidade, escuta e reconhecimento permanece desigual, especialmente quando atravessada por marcadores como classe, raça, gênero e inserção social. Assim, a necessidade de ressignificar o cuidado não decorre da ausência de previsão legal, mas da insuficiência de sua materialização concreta, sobretudo no que se refere à saúde mental e à construção de vínculos sociais. Trata-se, portanto, de deslocar o debate do plano normativo para o plano das práticas sociais, onde se evidenciam os limites das políticas públicas em garantir, de fato, o envelhecimento com dignidade.

Velhice, exclusão e cuidado: limites das políticas de saúde

A proclamação da Década do Envelhecimento Saudável (2021-2030) pela Organização Mundial da Saúde (OMS, 2020) destaca-se como um importante marco político e social, com o objetivo de orientar os cuidados oferecidos à população idosa em nível global. Entre as áreas de ação propostas, ressalta-se a necessidade de serviços de saúde voltados para o cuidado integral da pessoa idosa, respeitando todas as suas dimensões, sejam elas sociais, físicas ou mentais.

Entretanto, a homogeneidade das políticas públicas voltadas para a saúde da pessoa idosa é preocupante. A velhice é frequentemente vista como uma fase de declínio físico, caracterizada por uma “ausência de papéis sociais” (Debert, 1999). Assim, mesmo que o discurso político promova a ideia de um cuidado integral, na prática o que se observa é a manutenção de um modelo fragmentado e biomédico, que invisibiliza questões de extrema importância, como a saúde mental, resultando em problemas como solidão, sofrimento psíquico e exclusão social. Tal cenário gera uma desassistência que compromete o envelhecimento saudável, evidenciando a necessidade de avaliação crítica das políticas públicas.

A Política Nacional do Idoso, o Estatuto do Idoso e a Política Nacional de Saúde da Pessoa Idosa são iniciativas que visam garantir os direitos dos idosos, assegurando “condições para promover sua autonomia, integração e participação efetiva na sociedade” (Lei nº 8.842, Política Nacional do Idoso). Contudo, as ações dessas políticas concentram-se nas questões biológicas da pessoa idosa, abordando escassamente ou mesmo ignorando o cuidado com a saúde mental, desconsiderando o envelhecimento como um fenômeno social e cultural, marcado pelas subjetividades dos indivíduos (Brasil. Ministério da Saúde, 2007).

Sob essa perspectiva, embora a velhice seja biologicamente previsível, ela é também um fenômeno moldado pela sociedade e situado historicamente (Martins; Schier; Erdmann; Albuquerque, 2007). As ações voltadas para o envelhecimento têm seu foco na preservação dos corpos físicos e na longevidade dos indivíduos, reduzindo os custos sociais do envelhecimento, mas desconsiderando aspectos fundamentais, como vínculos afetivos, saúde mental e participação social. A abordagem de universalização das políticas públicas, que busca atender a todos igualmente, ignora as acentuadas disparidades sociais e territoriais presentes no Brasil.

Em comunidades menos favorecidas, os idosos enfrentam não apenas a falta de serviços especializados em saúde mental, mas também a escassez de profissionais capacitados para identificar e lidar com os problemas emocionais associados ao envelhecimento. Nesse contexto, a lógica da equidade abordada por essas políticas está longe de ser efetiva, permanecendo como um conceito especulativo, pouco materializado em ações concretas.

Além disso, a construção social do envelhecimento no Brasil perpetua o preconceito de que o idoso, por não ter mais capacidade de gerar renda, não é digno de investimentos consideráveis na área da saúde (Minayo, 2006a). Essa visão simplificada intensifica a exclusão e o descuido. Como resultado, perpetua-se um ciclo de invisibilidade e angústia, tornando o cuidado integral uma meta distante, ainda que proclamada em documentos oficiais e políticas públicas.

Envelhecimento, cuidado e práticas profissionais

A partir de uma análise crítica foucaultiana, compreende-se que esses mecanismos institucionais não servem apenas como garantias, mas também como métodos de controle biopolítico — representando como o Estado moderno regula a vida através da

administração dos corpos e comportamentos (Foucault, 2008). Nesse cenário, o processo de envelhecimento é gerenciado por padrões que priorizam a autonomia funcional, a produtividade e a autossuficiência. Assim, uma narrativa sobre “envelhecimento ativo” se torna uma exigência normativa, o que pode marginalizar diversas experiências vivenciadas, especialmente aquelas marcadas pela dependência, sofrimento e exclusão.

O idoso é transformado em um objeto de gestão epidemiológica, sendo rotulado como “paciente crônico” ou “consumidor de recursos”, enquanto sua subjetividade e angústia emocional continuam a ser negligenciadas. Essa configuração enfatiza a necessidade urgente de uma análise aprofundada do modelo atual, questionando até que ponto o discurso da integralidade é aplicado nas políticas e práticas de cuidado.

Portanto, com base no pensamento supracitado, implementar políticas públicas efetivas para os idosos é um desafio que precisa ser superado. Mesmo que existam normas com validade formal e ética, elas devem ser validadas na prática, deixando de se restringir ao papel. Um dos maiores impasses é a falta de interesse e conhecimento sobre o assunto, resultando em uma lacuna de cuidados durante o processo de envelhecimento. Isso culmina na escassez de financiamento, na ausência de articulação intersetorial e na fragilidade das redes de atenção psicossocial, especialmente em contextos de alta vulnerabilidade social.

Entre vínculos e cuidados: a atuação da enfermagem na velhice

Analisar a enfermagem para além do tecnicismo é compreender que o cuidado não abrange apenas a ação, mas se estende às relações. Segundo Matumoto; Olieveira; Vieira (2018), a figura do profissional da enfermagem, nesse contexto, assume o papel de unir o paciente e as múltiplas camadas de suporte que o cercam. Contudo, problemáticas relacionadas à fragmentação da assistência, aos estigmas associados ao envelhecimento e à centralidade no modelo biomédico ainda obscurecem as potências da enfermagem como promotora de redes de apoio integradas e comunitárias.

A partir dessa premissa, não é possível desvincular que, em muitas famílias brasileiras, o indivíduo idoso ainda é visto como uma perspectiva de “problema a ser administrado”, cabendo à enfermagem a atuação como mediadora dos conflitos e reorganizadora das funções familiares e comunitárias no cuidado. Simultaneamente, faz-se necessário analisar como promover um cuidado integral sem compreender a

complexidade dos vínculos sociais que sustentam — ou fragilizam — o processo de envelhecimento (Matumoto; Oliveira; Vieira, 2018).

Cabe destacar que, embora a enfermagem desempenhe papel estratégico no cuidado à pessoa idosa — especialmente no âmbito da Atenção Primária à Saúde —, não se pode atribuir a esse campo profissional a responsabilidade exclusiva pela mediação de conflitos familiares ou pela reorganização das redes de cuidado. No contexto do SUS, o cuidado ao idoso é concebido como uma prática multiprofissional e intersetorial, envolvendo diferentes categorias da saúde, da assistência social e do sistema de garantia de direitos.

Nesse sentido, existem dispositivos institucionais formais para o enfrentamento de situações de negligência e violência, como a notificação compulsória, o encaminhamento para serviços socioassistenciais, a atuação do Ministério Público e dos Conselhos da Pessoa Idosa. No entanto, a existência desses mecanismos não assegura, por si só, sua efetivação no cotidiano dos serviços. Persistem fragilidades estruturais — como a sobrecarga das equipes, a insuficiente articulação intersetorial e a limitação de recursos — que comprometem a resposta institucional e evidenciam uma distância entre os dispositivos normativos e sua operacionalização concreta. Dessa forma, a responsabilidade pelo cuidado e pela identificação de situações de vulnerabilidade não é exclusiva da enfermagem, mas compartilhada entre diferentes profissionais e setores, cabendo à enfermagem um papel relevante, porém não isolado, na articulação do cuidado e na visibilização das demandas no território.

O cuidado à pessoa idosa é um processo que exige presença, escuta ativa e negociação entre os sujeitos. A partir desse pressuposto, o enfermeiro da Atenção Primária à Saúde (APS), por sua proximidade com os territórios e, conseqüentemente, com as famílias desses idosos, encontra-se em posição privilegiada para identificar os fluxos de cuidado informais, detectar sobrecargas, articular recursos e potencializar o que se convencionou chamar de rede de apoio — esse entrelaçamento de indivíduos, instituições e vínculos que corroboram para o bem-estar do idoso em sua vida cotidiana. Entretanto, essa rede, em algumas circunstâncias, é precária ou até mesmo inexistente, situação em que as famílias, por diversas vivências socioestruturais, se abstêm da atividade de cuidado para com esses idosos (Rodrigues; Fhon; Lima, 2021).

A abstração de que o cuidado do idoso é responsabilidade restrita apenas ao núcleo familiar precisa ser tensionada. Em muitos casos, o idoso torna-se isolado ou institucionalizado como forma de conflitos familiares. Diante dessa narrativa, as equipes de saúde, em particular as da Estratégia Saúde da Família (ESF), têm o desafio de mediar

esses vínculos, com o objetivo de reduzir os danos produzidos pelas redes disfuncionais. Nessa perspectiva, cabe à enfermagem criar espaços de escuta e mediação que não culpabilizem, mas sim empoderem todos os envolvidos no cuidado — inclusive o idoso (Brasil. Ministério da Saúde, 2007).

No que tange ao potencial da consulta de enfermagem, segundo Rodrigues; Fhon; Lima (2021) é possível analisá-la como um espaço de escuta, construção de vínculos e ativação de redes de suporte, ainda pouco explorado. Muitas vezes, a prática limita-se à coleta de sinais e sintomas, negligenciando os determinantes interligados aos aspectos sociais, afetivos e ambientais que perpassam o envelhecer.

Em contrapartida, quando desempenhada com intencionalidade ampliada, a consulta permite identificar vínculos frágeis, cuidadores invisíveis, situações de negligência e até violência, tornando-se um instrumento crucial para o desenvolvimento de projetos terapêuticos singulares. Cabe ao enfermeiro, nesse espaço, direcionar a melhor conduta de cuidados com a família, orientar sobre o uso correto de medicamentos e construir planos realistas para o autocuidado do idoso (Rodrigues; Fhon; Lima, 2021).

O cuidado do idoso necessita mais do que prescrição médica e monitoramento de suas patologias. Requer planejamento coletivo, articulação intersetorial e ações que transcendam os perímetros da Unidade Básica de Saúde. A partir dessa premissa, a clínica ampliada, proposta pelo SUS, busca instigar os profissionais a co-construírem, com o idoso e sua rede de cuidado, propostas terapêuticas que incluam não só diagnósticos médicos, mas também demandas psicossociais (Brasil. Ministério da Saúde, 2007).

A corresponsabilização, dentro dessa perspectiva, é um imperativo. O idoso não é um receptor passivo, mas um sujeito ativo na delimitação e construção de sua órbita de cuidado. Ao reconhecer essa perspectiva, a enfermagem pode promover a autonomia do sujeito e auxiliar no sentido de pertencimento às redes de apoio – uma das formas de resistir à desumanização e ao abandono (Rodrigues; Fhon; Lima. 2021).

Entre políticas e lacunas: humanização, saúde mental e o cuidado à pessoa idosa

Como narrado por Benevides e Passos (2005), não é o bastante apenas escrever políticas, é necessário enraizá-las nos modos de fazer cuidado nos territórios em que os indivíduos envelhecem. E é a partir desse olhar crítico que o discurso da humanização colide com as práticas institucionalizadas, que ainda são conjunturas desenvolvidas sob uma óptica biomédica, fragmentada e sem aderir uma escuta ativa. Sendo assim, a Política

Nacional de Humanização (PNH), por exemplo, surge como um alvitre que convoca trabalhadores e gestores do SUS e a identificar o outro como sujeito de direitos, e protagonista de sua trajetória de cuidado. Nesse horizonte, termos como autonomia e vínculo se tornam palavras-chave que deveriam atravessar todos os espaços de atenção à saúde (Brasil. Ministério da Saúde, 2007).

No entanto, a perspectiva mais comum é a inversão dessa lógica. Desse modo, a Política Nacional de Saúde Mental, por sua vez, surge como um avanço ao interceder pela desinstitucionalização e a atenção psicossocial como estratégias cruciais para o cuidado integral. Todavia, ao indagarmos sua funcionalidade junto à população idosa, analisamos a persistência de lacunas profundas (Santos; Vasconcelos, 2018). Entre elas, podemos citar a invisibilidade da velhice nos projetos terapêuticos. Ademais, quando o sofrimento do sujeito é reduzido a idade, o cuidado torna-se distante e o sofrimento, oculto. Situação que exemplifica Amarante e Torre (2017), ao afirmarem que saúde mental ainda resiste em assumir a multiplicidade das formas de adoecer, em especial, aquelas que não gritam, mas se silenciam.

A Política Nacional da Pessoa Idosa, por sua vez, traz uma sucessão de diretrizes com o objetivo central, de garantir direitos, à participação cidadã e à promoção do envelhecimento ativo. No entanto, a intersetorialidade que ela propõe permanece, muitas vezes, apenas no papel, assim como é exposto no livro “Cidadão de Papel” do escritor Gilberto Dimenstein (1994). Dentro dessa perspectiva, é corriqueira a falta de equipamentos públicos especializados, número de profissionais inadequados e a falta de redes articuladas entre saúde, assistência e cultura. O que sobra, em contrapartida, é a responsabilização da família — quase sempre precarizada — e a solidão institucionalizada daqueles que envelhecem nas periferias do sistema (Brasil. Ministério da Saúde, 2007).

Ademais, é necessário analisar criticamente essas políticas perpassando não apenas o que elas propõem, mas também as conjunturas do que elas silenciam. Principalmente, quando se trata de um país, como o Brasil, ao qual é marcado por desigualdades estruturais, onde o acesso ao cuidado é limitado e o processo do envelhecimento é vivenciado de maneira profundamente desigual e singular para cada indivíduo. Sendo assim, as políticas públicas necessitam ir além da normatividade, instituídas como instrumentos de transformação completa, capazes de acolher as subjetividades que resistem à homogeneização da velhice.

Portanto, como é exposto por Ayres (2004), um sistema de saúde que não conceitua os sujeitos em sua complexidade existencial e simbólica não é apenas ineficaz — ele é

excludente. E a exclusão, neste caso, não ocorre por erro na esfera do Poder Legislativo, mas por excesso de negligência. Desse modo, pensar a enfermagem como agente de redes é reconhecer que o cuidado é um dever e não um favor. E que esse direito necessita ser garantido em todas as esferas sociais.

Contudo, na concretude, é importante reconhecer que a realidade enfrenta limites estruturais significativos. Embora existam experiências exitosas no âmbito da Atenção Primária à Saúde (APS) e da Saúde Mental — como unidades da Estratégia Saúde da Família (ESF) que realizam busca ativa qualificada, e os Centros de Atenção Psicossocial (CAPS) com forte atuação intersetorial e grupos de convivência de idosos — essas iniciativas ainda são pontuais e desigualmente distribuídas. Tal fragmentação reforça a distância entre o ideal normativo e a realidade cotidiana dos serviços. Portanto, admite-se que tais práticas são, infelizmente, experiências não hegemônicas, frequentemente cerceadas por baixos índices de cobertura e pelas disparidades regionais que ainda marcam o acesso à saúde no Brasil.

No que se refere à atenção especializada, cabe reconhecer que a rede pública de saúde no Brasil prevê e, em certa medida, estimula o acesso à geriatria, especialmente nos níveis secundário e terciário de atenção. No entanto, esse acesso ainda é limitado e desigualmente distribuído no território nacional, sendo insuficiente para responder à complexidade e à magnitude do envelhecimento populacional. Além disso, a centralidade exclusiva na abordagem médica especializada pode, em determinados contextos, reforçar processos de patologização e medicalização da velhice, reduzindo a experiência do envelhecimento a dimensões estritamente biológicas.

Nesse cenário, a ênfase na enfermagem — particularmente no âmbito da Atenção Primária à Saúde — não implica a desvalorização da geriatria, mas a compreensão de que o cuidado ao idoso demanda uma abordagem ampliada, contínua e territorializada. Inserida no cotidiano dos serviços e na proximidade com os usuários e suas famílias, a enfermagem ocupa posição estratégica na articulação do cuidado, na identificação precoce de vulnerabilidades e na construção de vínculos, aspectos que frequentemente escapam ao modelo centrado na especialidade médica.

Assim, a tensão entre diferentes racionalidades do cuidado não deve ser interpretada como uma oposição entre campos profissionais, mas como expressão dos limites de um modelo ainda fortemente biomédico. O desafio, portanto, não reside em substituir a geriatria pela enfermagem, mas em integrar saberes e práticas de modo a superar a

fragmentação do cuidado, reconhecendo que o envelhecimento não pode ser plenamente compreendido nem atendido a partir de uma única perspectiva disciplinar.

Dos métodos e experiências do envelhecimento

Esta pesquisa adota uma abordagem qualitativa, descritiva e reflexiva, centrada na compreensão do fenômeno do sofrimento psíquico e da solidão na velhice a partir da experiência de idosos e profissionais da saúde no interior do Rio Grande do Norte. A escolha pelo contexto interiorano se justifica pela relevância de observar contextos locais de atenção à saúde da população idosa, onde os recursos e as políticas públicas muitas vezes enfrentam limitações operacionais e estruturais.

O caráter qualitativo da pesquisa justifica-se pela natureza do objeto investigado: os sentidos subjetivos do cuidado, do sofrimento e da solidão, enquanto dimensões atravessadas por valores, memórias, afetos e vínculos. Tal escolha metodológica não implica a exclusão de abordagens quantitativas, mas decorre da necessidade de apreender aspectos da experiência humana que demandam interpretação contextualizada. Como destaca Minayo (2006b), a realidade social é constituída por significados que não se esgotam na quantificação, exigindo abordagens capazes de compreender sua complexidade simbólica. Nesse sentido, métodos qualitativos e quantitativos são compreendidos como complementares, sendo mobilizados de acordo com as demandas do objeto de estudo. A estratégia metodológica articula análise documental e bibliográfica sobre políticas públicas (Gil, 2008; Bardin, 2011), além de entrevistas exploratórias informais e de natureza narrativa com idosos usuários das Unidades Básicas de Saúde (UBS) de Santa Cruz-RN, bem como com profissionais da saúde que atuam nesses espaços (Minayo, 2006b). O caráter informal das entrevistas permitiu que os participantes compartilhassem relatos espontâneos, revelando dimensões subjetivas do envelhecimento que não emergem em protocolos rígidos ou questionários estruturados.

A análise dos dados será realizada com base em análise temática, centrada na identificação de núcleos de sentido recorrentes nos relatos, e em análise relacional, que busca compreender as articulações entre os elementos discursivos dentro do contexto narrativo dos sujeitos (Minayo, 2006b). Essas técnicas superam a mera contagem de ocorrências de termos, propondo uma leitura que considera as estruturas de relevância e modelos de comportamento que emergem do discurso, articulando sentido, contexto e experiência.

Como recurso simbólico, os nomes reais dos entrevistados foram substituídos por nomes de constelações. Essa escolha se fundamenta na ideia de que cada indivíduo carrega formas próprias de viver e representar o envelhecimento, marcadas por memórias, valores e experiências singulares. Ao nomear os participantes com constelações, a pesquisa não apenas preserva sua identidade, mas também provoca uma reflexão sobre a diversidade das experiências de envelhecer e sobre a construção social da velhice em diferentes contextos. Convida-se, portanto, a refletir que, mesmo em contextos locais, o envelhecimento é atravessado por trajetórias únicas, e que cada idoso carrega em si uma “constelação” de memórias, modos de vida e formas de resistir.

Experiências do envelhecimento nos serviços de saúde

A análise das entrevistas em articulação com os documentos governamentais analisados permitiu a identificação de três núcleos temáticos centrais: (1) A prática cotidiana nos serviços de saúde e (2) Vozes da velhice: sofrimento e redes frágeis. Esses eixos refletem tanto as tensões estruturais na implementação das políticas quanto às vivências subjetivas de quem envelhece e cuida no contexto das UBSs.

A prática cotidiana nos serviços de saúde: entre protocolos e lacunas subjetivas

No cotidiano das Unidades Básicas de Saúde (UBS) o cuidado à pessoa idosa ainda se organiza sob os moldes biomédicos, priorizando condutas técnicas e protocolares, em detrimento das dimensões subjetivas e relacionais do envelhecer.

O fazer profissional frequentemente se reduz àquilo que pode ser medido, prescrito ou monitorado. Orion, técnica de enfermagem, exemplifica: “a gente faz curativo nos idosos, orientamos que façam as vacinas, verificamos a pressão e orientamos [...]”. Embora os profissionais estejam capacitados para procedimentos técnicos, como aferição de pressão arterial e regulação de medicamentos, a maioria ainda desconsidera aspectos biopsicossociais do envelhecimento. Por alguma questão, alguns profissionais “negligenciam dimensões subjetivas”. Ressalta-se que capacidade técnica se diferencia de prática ampliada de cuidado. Dessa forma, não se trata de ausência de capacitação técnica, mas de uma formação historicamente orientada pelo modelo biomédico, que prioriza dimensões clínicas e protocolares em detrimento das dimensões psicossociais do cuidado, ou seja, o profissional não é “incapaz” ele é formado, muitas vezes, dentro de um paradigma limitado.

Embora recorrentes nas narrativas dos idosos, a solidão, a tristeza persistente e o sentimento de desvalia permanecem pouco reconhecidos como demandas legítimas nos serviços de saúde, evidenciando um processo de invisibilização do sofrimento psíquico na velhice. Como relata Cassiopeia, 85 anos: “às vezes me sinto só [...] Minha rotina é essa: venho aqui no posto para conversar [...] acordo cedo, saio para andar [...] passo o dia todo fora”. Essas falas indicam que a busca pelo serviço de saúde, em muitos casos, não se orienta prioritariamente por necessidades clínicas, mas por tentativas de romper o isolamento cotidiano e produzir vínculos.

Nesse contexto, a baixa responsividade a essas demandas não decorre de ausência de capacitação técnica dos profissionais, mas dos limites de uma formação historicamente orientada pelo modelo biomédico, que privilegia dimensões clínicas e protocolares em detrimento das dimensões psicossociais do cuidado. Assim, não se trata de incapacidade profissional, mas de um horizonte formativo e organizacional que tende a reduzir o sofrimento àquilo que é mensurável e tratável segundo parâmetros clínicos, dificultando o reconhecimento da solidão e da tristeza como necessidades legítimas de cuidado.

Nessa perspectiva, a necessidade de presença na UBS deixa de ser vista como expressão do desejo de interação e pertencimento e passa a ser interpretada como comportamento disfuncional ou exagerado, sem o devido reconhecimento da solidão como fator adoecedor. Orion observa: “[Os idosos] querem estar na UBS todos os dias, mesmo medicados, continuam indo [...] acabam esquecendo as receitas [...] pedem medicamentos mesmo sem necessidade”. Lyra, técnico de enfermagem, reforça: “[...] é tudo tomando remédio controlado, viu? [...] teve uma [idosa] que chegou tão surtada aqui [...] É tanta receita controlada que eu fico aqui só entregando [...] chegam os idosos aqui tudo surtado.” O depoimento, além de reforçar o preconceito em torno da saúde mental na velhice, revela a ausência de ações institucionais voltadas à escuta, à convivência e à construção de vínculos.

Nesse contexto, torna-se fundamental crucial que o enfrentamento do sofrimento psíquico na velhice não se restringe ao setor saúde, exigindo uma abordagem intersetorial articulada com a rede de proteção social. Equipamentos como o Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) e o Centro de Referência Especializado de Assistência Social (CREAS) exercem função estratégica na promoção de vínculos, no acompanhamento de situações de vulnerabilidade e na prevenção de violências contra a pessoa idosa. Além disso, os Conselhos do Idoso e os mecanismos previstos no Estatuto da Pessoa Idosa constituem espaços fundamentais de garantia de direitos, participação social e controle das

políticas públicas. A articulação entre saúde, assistência social e instâncias de proteção legal permite ampliar as possibilidades de cuidado, deslocando o foco exclusivamente biomédico para uma narrativa integral, que considera o idoso em sua dimensão social, afetiva e cidadã (Brasil, 2004).

A ausência de ações institucionais de escuta e construção de vínculos evidencia o contraste entre o discurso das políticas públicas e a prática cotidiana. Andromeda, diretor administrativo de uma UBS, menciona: “Existem ações implementadas pela UBS para trazer pessoas idosas à unidade de saúde [...] realizamos projetos de integração aos idosos na prática de atividade física [...] com atividades, como danças e exercícios físicos”.

A fala, embora alinhada às diretrizes da PNSPI e ao discurso oficial da promoção do envelhecimento ativo, entra em tensão direta com os relatos dos idosos que, ao serem questionados sobre ações voltadas à população idosa, destacam não conhecer ou não serem informados sobre. Aquila, 90 anos, afirma: “não conheço, conseqüentemente não frequento”. Cygnus, 82 anos, acrescenta: “tem algumas palestras [...] mês passado teve uma, mas eu perdi [...] a agente de saúde não avisou”.

As falas revelam que as ações voltadas à convivência e ao fortalecimento de vínculos, embora existam no plano discursivo ou em registros administrativos, permanecem invisíveis para grande parte dos idosos. Tal cenário evidencia não apenas falhas de divulgação, acessibilidade e continuidade, mas também fragilidades na articulação entre os diferentes atores responsáveis por sua implementação — especialmente as equipes da Atenção Primária, os agentes comunitários de saúde, os serviços de assistência social e a gestão local. Nesse contexto, a efetivação dessas ações demanda estratégias como busca ativa territorial, comunicação acessível, regularidade das atividades e integração intersetorial, de modo a garantir que tais iniciativas ultrapassem o plano formal e se concretizem no cotidiano dos sujeitos.

Vozes da velhice: sofrimento, solidão e redes frágeis

O envelhecimento, marcado por transformações físicas, emocionais e sociais, expõe a velhice a sofrimento silencioso e enfraquecimento das redes de apoio. Muitos idosos enfrentam perdas significativas que aumentam sua vulnerabilidade, como relata Gemini: “Eu vivo aqui, daqui, não ando para nenhum canto. É na minha casa, no meu trabalho. [...] Aí, eu não saio de casa para passear em nenhum canto. Minha convivência é essa.

Desde que meu esposo morreu que eu fiquei aqui”. Perseus acrescenta: “Costumo sair de casa apenas para conversar com os meus vizinhos”.

Essas realidades evidenciam problemáticas que podem ser compreendidas a partir do que se denomina, neste estudo, como “pacto da solitude”. Trata-se de uma construção analítica que não corresponde a um conceito consolidado na literatura, sendo utilizada para descrever processos pelos quais a solidão na velhice deixa de ser apenas uma condição imposta por fatores externos e passa a ser, em alguma medida, internalizada, naturalizada e incorporada ao cotidiano dos sujeitos, especialmente em contextos marcados pela fragilização dos vínculos sociais, perdas afetivas e redução das interações significativas.

Tal compreensão dialoga com as reflexões de Zygmunt Bauman (2021; 2024) acerca da fragilidade dos laços sociais na contemporaneidade, marcada por relações mais fluidas e menos duradouras, o que contribui para experiências de isolamento mesmo em contextos de aparente convivência social.

Nesse sentido, observa-se que a solidão não se configura apenas como ausência de companhia, mas como uma experiência relacional complexa, atravessada por significados subjetivos e sociais. Tal dinâmica é evidenciada nos relatos apresentados, como o de Cassiopeia: “como a de Cassiopeia que afirma: “Eu tive uma ansiedade grande há um tempo, mas ansiedade não acaba, não. Não sei se a ansiedade foi por causa de ficar só”. Outro fator que agrava a falta de propósito e de pertencimento no processo do envelhecimento é a perda de membros importantes da família como é a situação do Orion que comenta: “A vida acabou após perder minha mãe”. Cassiopeia acrescenta: “Minha mulher faleceu há 5 anos, e às vezes me sinto só”.

Entretanto, a solitude não é necessariamente presente em todas as vivências. Alguns idosos afirmam gostar dessa nova fase, como o Perseus: “Gosto dessa nova fase, apesar dos problemas relacionados à saúde, dá para lidar com todos”.

Esses relatos evidenciam que ouvir as vozes da velhice significa reconhecer singularidades e padrões comuns nas vivências dos idosos, além de reforçar a importância da construção de vínculos afetivos e sociais sólidos como estratégia de cuidado integral.

Considerações Finais

Diante do exposto, evidencia-se que a discussão sobre o sofrimento psíquico e a solidão na velhice configura-se como um imperativo ético. No contexto brasileiro, envelhecer não se restringe à dimensão cronológica, mas constitui um processo

atravessado por rupturas de vínculos, invisibilização institucional e fragilização das relações sociais e afetivas. Embora tais fenômenos não sejam exclusivos do país, assumem especificidades marcadas por desigualdades estruturais e limitações na efetivação das políticas públicas.

Apesar da existência de marcos normativos, como o Estatuto da Pessoa Idosa e a Política Nacional de Saúde da Pessoa Idosa, observa-se um descompasso entre os direitos formalmente assegurados e sua concretização no cotidiano dos serviços. Nesse cenário, o cuidado à pessoa idosa requer uma abordagem que ultrapasse o modelo biomédico, fundamentando-se na integralidade e na articulação interprofissional e intersetorial, envolvendo diferentes áreas do cuidado, bem como a família, a comunidade e as redes de proteção social.

Além disso, torna-se necessário romper com o modelo biomédico reducionista que estigmatiza a saúde mental na velhice e naturaliza o sofrimento como parte inevitável do envelhecer. Nesse sentido, o cuidado deve ultrapassar a prescrição de fármacos e abarcar dimensões invisíveis como o pertencimento, a escuta qualificada e o reconhecimento das subjetividades em ruínas.

Conclui-se, que o sofrimento psíquico na velhice não pode ser sinônimo de silêncio, solidão ou abandono. Desse modo, é preciso garantir uma assistência integral, rompendo as barreiras historicamente erguidas que desamparam essa estação da existência humana. Portanto, deve-se transformar o envelhecimento em um período de dignidade e reconhecimento, e não de apagamento. Logo, pensar políticas públicas para essa população exige mais do que criar leis, exige enfrentar as estruturas que perpetuam o descaso como norma e o esquecimento como política. Afinal, uma sociedade que acolhe verdadeiramente é aquela que cuida com humanidade, reconhecendo no idoso não apenas um passado vivido, mas um presente que ainda pulsa e um futuro que também merece cuidado.

Referências

ALBERT, Bruce. *A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami e os brancos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

AMARANTE, Paulo; TORRE, Emanuelle. *Saúde Mental e Atenção Psicossocial*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2017.

AROUCA, Sérgio. *O Dilema Preventivista: contribuição para a compreensão e crítica da medicina preventiva*. São Paulo: UNESP; Rio de Janeiro: Fiocruz, 2003.

AYRES, José Ricardo de Carvalho Mesquita. Cuidado e reconstrução das práticas de saúde. *Interface - Comunicação, Saúde, Educação, Botucatu*, v. 8, n. 14, p. 73–92, 2004. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1414-32832004000100006>. Acesso em: maio 2025.

BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. São Paulo: Edições 70, 2011.

BENEVIDES, Regina; PASSOS, Eduardo. A humanização como dimensão pública das políticas de saúde. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, p. 561–571, 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1413-81232005000300013>. Acesso em: maio 2025.

BIRMAN, J. *Mal-estar na atualidade: A psicanálise e as novas formas de subjetivação*, 2006.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Caderno de Atenção Básica: Envelhecimento e saúde da pessoa idosa*. Brasília: MS, 2007. Disponível em: <https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/abacad19.pdf>. Acesso em: maio 2025.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. *Política Nacional de Assistência Social (PNAS)*. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, 2004. Acesso em: abril de 2026.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Editora Boitempo, 402 p, 2016.

DEBERT, G. G. *A reinvenção da velhice: socialização e processos de reprivatização do envelhecimento*. São Paulo: EDUSP. Domingos, N. A. M., 1999.

DIMENSTEIN, Gilberto. *O cidadão de papel: a infância, a adolescência e os direitos humanos no Brasil*. São Paulo: Ática, 1994.

DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

DUARTE, F. F.. *Iatrogênese Social e Velhice: estudo sobre Bioeconomia da doença de Alzheimer*. Tese (Doutorado). João Pessoa: BC/CCHLA/UFPB, 2021.

DUARTE, F. F. “*Quando chega a idade*”: experiências de envelhecimento na comunidade Nossa Senhora da Guia, Lucena-PB. Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHL, João Pessoa, 2017.

DUBET, François. *Sociologie de l'expérience*. Paris: Seuil, 1994.

ELIAS, Norbert. *A solidão dos moribundos*: seguido de “envelhecer e morrer”. Rio de Janeiro: Zahar, p. 42-54, 2001a.

ELIAS, Norbert. Envelhecer e morrer: alguns problemas sociológicos. In: ELIAS, Norbert. *A solidão dos moribundos*: seguido de “envelhecer e morrer”. Rio de Janeiro: Zahar, p. 42-54, 2001b.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press, 1937.

FASSIN, Didier. *A razão humanitária*: uma história moral do tempo presente. Tradução de Rachel Gutiérrez. São Paulo: Editora Unifesp, 2016.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*: nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramalhe. 35. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Organização: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GIL, Antonio. Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. São Paulo: Atlas, 1999.

GOLDENBERG, Mirian. *Corpo, Envelhecimento e Felicidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

GONZÁLEZ REY, Fernando. (Org.). *Subjetividade, complexidade e pesquisa em psicologia*. São Paulo: Thonson, 2005.

LIMA, Failla Maria Ferreira; SOUZA, Ana Beatriz Garcia de; PINHEIRO, Isadora Sousa Dias; CIRIACO, Clemilssa Firmiano; LIMA, Wesley Ferreira de; SILVA, Lielton Maia. Sofrimento psíquico e suicídio entre idosos. *Revista Encontros Científicos UniVS*, v. 2, n. 1, p. 98–106, 2020.

MARTINS, J. J.; SCHIER, J.; ERDMANN, A. L.; ALBUQUERQUE, G. L. de. Políticas públicas de atenção à saúde do idoso: reflexão acerca da capacitação dos profissionais da saúde para o cuidado com o idoso. *Revista Brasileira de Geriatria e Gerontologia*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, p. 371-383, 2007.

MARX, Karl. *O Capital*: Crítica da economia política. Livro Primeiro: o processo de produção do capital. 5. ed. Tradução de Reginaldo Santana. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1980.

MATUMOTO, S.; OLIVEIRA, M. A.; VIEIRA, E. M. O trabalho da enfermagem na Atenção Básica: uma perspectiva crítica sobre o cuidado. *Revista Brasileira de Enfermagem*, v. 71, supl. 1, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0034-7167-2017-0610>. Acesso em: maio 2025.

MINAYO, M. C. S. *Violência contra idosos*: o avesso do respeito à experiência. 2006a.

MINAYO, M. C. S. *O Desafio do Conhecimento*: pesquisa qualitativa em saúde. 10. ed. São Paulo: Hucitec, 2006b.

MOTTA, Alda Britto da. Envelhecimento e Sentimento do Corpo. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza; COIMBRA JR., Carlos E. A. (org.). *Antropologia, saúde e envelhecimento*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, p. 153-174. 2002. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/y6n6q>. Acesso em: maio 2025.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE (OMS). *Decade of Healthy Ageing: Baseline Report*. Genebra: OMS, 2020. Disponível em: <https://www.paho.org/en/documents/decade-healthy-ageing-baseline-report-0>. Acesso em: maio 2025.

ORTNER, Sherry Beth. Subjetividade e crítica cultural. *Horizontes Antropológicos*, v. 13, n. 28, p. 375–405, dez, 2007.

PAIM, Jairnilson Silva. *Reforma sanitária brasileira: contribuição para a compreensão e crítica*. Editora Fiocruz, 2008.

RODRIGUES, Rosalina A. Partezani; FHON, Jack Roberto Silva; LIMA, Fabia Maria de. *O cuidado ao idoso na atenção primária à saúde em tempos de COVID-19*. Universidade de São Paulo. Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto, 2021. Disponível em: www.livrosabertos.abcd.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/book/1455. Acesso em: maio 2025.

SANTOS, I. L. B.; VASCONCELOS, S. C. O cuidado em saúde mental de idosos na Atenção Básica: reflexões sobre a prática da Enfermagem. *Revista Saúde em Debate*, v. 42, n. 118, p. 272–283, 2018.

SANTOS, Mariana Cristina Lobato dos, et AL. Suicídio em idosos: um estudo epidemiológico. *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, São Paulo, v. 55, e03694, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1980-220X2019026603694>. Acesso em: abril de 2026.

SILVA, L. R. F. Terceira idade: nova identidade, reinvenção da velhice ou experiência geracional? *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, v. 18, n. 4, p. 801–815, 2008.

UCHÔA, E. Contribuições da antropologia para uma abordagem das questões relativas à saúde do idoso. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 19, p. 849–853, 2003.

VERAS, R. Fórum Envelhecimento populacional e as informações de saúde do PNAD: demandas e desafios contemporâneos. Introdução. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 10, p. 2463–2466, out., 2007.

WALDOW, Vera Regina. *Cuidado humano e a enfermagem: ampliando sua interpretação*. Esc. Anna Nery Rev. Enferm, p. 142-53, 1997.

WAUTIER, A. M. *Para uma Sociologia da Experiência*. Uma leitura contemporânea: François Dubet. *Sociologias*, n. 9, p. 174–214, jan. 2003.

ZANATTA, Cléia; SANTANA, Cláudio Manoel Luiz de; DOMINGOS, Luiz Fábio; DAVICO, Clarissa de Araújo; SANTOS, Maila Cândido Ferro. Sofrimento psíquico, envelhecimento e finitude. *Revista Valore*, Volta Redonda, v. 6 (edição especial), p. 92–108, 2021.

Recebido em 18 de dezembro de 2025

Aceito em 25 de abril de 2026

Dossiê: Velhices e Experimentações Teórico-Metodológicas na Antropologia**Velhices e os “sujeitos” das universidades no curso da vida: questionando o juventude-centrismo no ensino superior brasileiro**

Delson Ferreira

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Goiano – IF Goiano.
delson.ferreira@ifgoiano.edu.br – <https://orcid.org/0000-0001-9136-6179>**RESUMO**

Este trabalho realiza uma análise crítica do ensino superior brasileiro, tradicionalmente visto como etapa exclusiva para a juventude e a formação do adulto jovem. A partir de uma etnografia realizada, discute-se as experiências de pessoas com sessenta anos ou mais que ingressam nas Universidades, questionando suas normatividades e concepções instituídas. O estudo examina como as Universidades brasileiras, focadas historicamente na juventude, lidam com a presença de estudantes idosos, especialmente em instituições como a UFG (Universidade Federal de Goiás) e a UnB (Universidade de Brasília), que recebem esses alunos em seus cursos regulares, diferentemente das Universidades Abertas da Terceira Idade, criadas especificamente para atender esse público. São investigados os propósitos das UNATI (Universidade Aberta à Terceira Idade) e suas distinções em relação às Universidades tradicionais. Além disso, compara as experiências de estudantes idosos nas UNATI com narrativas etnográficas e revisões a outros/as autores/as, buscando identificar aproximações e diferenças nas vivências relatadas e compreender como essas experiências desafiam ou produzem novas normatividades.

Palavras-chave: Ensino Superior Brasileiro; Velhices Universitárias; Normatividades e Inclusão; Etnografia; Antropologia do Envelhecimento.

Old age and the “subjects” of universities across the life course: questioning youth-Centrism in Brazilian higher education

ABSTRACT

This paper conducts a critical analysis of Brazilian higher education, traditionally seen as a stage exclusively for youth and the formation of young adults. Based on an ethnographic study, it discusses the experiences of people sixty years of age or older entering universities, questioning their established norms and conceptions. The study examines how Brazilian universities, historically focused on youth, deal with the presence of older students, especially at institutions such as UFG (Federal University of Goiás) and UnB (University of Brasília), which welcome these students into their regular courses, unlike the Open Universities for the Third Age, created specifically to serve this population. The study investigates the purposes of UNATI (Open University for Seniors) and their differences in relation to traditional universities. Furthermore, it compares the experiences of older students in UNATIs with ethnographic narratives and reviews of other authors, seeking to identify similarities and differences in the reported experiences and understand how these experiences challenge or produce new normativities.

Keywords: Brazilian Higher Education; University Aging; Normativities and Inclusion; Ethnography; Anthropology of Aging.

La vejez y los “sujetos” universitarios a lo largo de la vida: cuestionando el juvenilismo en la educación superior brasileña

RESUMEN

Este artículo realiza un análisis crítico de la educación superior brasileña, tradicionalmente vista como una etapa exclusiva para la juventud y la formación de jóvenes adultos. Con base en un estudio etnográfico, discute las experiencias de personas de sesenta años o más que ingresan a la universidad, cuestionando sus normas y concepciones establecidas. El estudio examina cómo las universidades brasileñas, históricamente enfocadas en la juventud, lidian con la presencia de estudiantes mayores, especialmente en instituciones como la UFG (Universidad Federal de Goiás) y la UnB (Universidad de Brasília), que los reciben en sus cursos regulares, a diferencia de las Universidades Abiertas para la Tercera Edad, creadas específicamente para atender a esta población. El estudio investiga los propósitos de las UNATI (Universidad Abierta para la Tercera Edad) y sus diferencias en relación con las universidades tradicionales. Además, compara las experiencias de estudiantes mayores en las UNATI con narrativas etnográficas y revisiones de otros autores, buscando identificar similitudes y diferencias en las experiencias reportadas y comprender cómo estas experiencias desafían o producen nuevas normatividades.

Palabras clave: Educación Superior Brasileña; Envejecimiento Universitario; Normatividades e Inclusión; Etnografía; Antropología del Envejecimiento.

Introdução

Este texto é dedicado, em termos gerais, à reflexão sobre as formas institucionais pelas quais a educação universitária brasileira assume as pessoas com sessenta anos de idade ou mais como discentes. Para esse intento, ele é disposto em dois atos: o primeiro lidará com uma concepção, aparentemente hegemônica, que proporia a realização do ensino superior como um processo imaginado e normatizado socialmente para ocorrer na juventude. E, por isso, indaga sobre as convenções, expectativas e normatividades que seriam questionadas, desconstruídas, reproduzidas ou mobilizadas a partir do momento em que meus/as interlocutores/as de campo se tornaram estudantes de graduação nas suas velhices.

Proponho que, ao eles e elas buscarem e concretizarem o acesso à educação superior por seus agenciamentos, seria possível entender tanto as possíveis rupturas da relação entre educação superior e as idades “adequadas”, “esperadas”, “convencionadas” para fazê-la, quanto as movimentações dessas pessoas contra as expectativas de “desengajamento” das suas vidas nas suas velhices.

O segundo ato, por sua vez, trabalhará com duas questões: os propósitos e as diferenças entre as chamadas Universidades Abertas da Terceira Idade (UNATI) — e as Universidades que não atuam com esses programas específicos e recebem, após os seus acessos regulamentares, os/as estudantes com sessenta anos ou mais nos seus cursos regulares de graduação. E, em termos iniciais, se as análises das experiências dos/as estudantes com sessenta anos ou mais das UNATI, que serão apresentadas em revisão a alguns autores e autoras, são próximas ou distantes das narrativas das experiências dos interlocutores/as da etnografia que realizei para a minha tese de doutorado.

Também será apresentada, em contraponto aos dois “modelos” acima, uma alternativa recente de política de acesso aos cursos de graduação regulares da Universidade de Brasília — UnB. E serão evidenciados, por outra via, alguns contrapontos quanto ao modelo das UNATI. Isso se dará por meio de uma breve revisão de algumas leituras críticas sobre ele no que diz respeito aos seus alcances sociais como políticas públicas inclusivas e também quanto aos seus limites e restrições em termos pedagógicos. Sua finalidade é lançar possíveis luzes no sentido da análise e compreensão das narrativas das experiências dos/as meus e minhas interlocutores/as, ou seja, das vivências, problemas e retornos obtidos por eles e elas ao fazerem as suas graduações regulares na Universidade Federal de Goiás (UFG).

A educação universitária dos sessenta anos de idade em diante: acesso ao conhecimento como forma de engajamento social por meio dos agenciamentos pessoais?

Tendo em mente a introdução acima, contextualizo este primeiro ato endereçando atenção crítica para a concepção de que a realização do ensino superior seria um processo imaginado e normatizado socialmente para ocorrer especificamente na juventude, dentre outras razões, como parte do amadurecimento, da formação e da construção, propriamente, do sujeito adulto. Ou seja, se a formação universitária ocupa mesmo o conjunto de expectativas formativas e prescritas, pelo menos para determinados extratos sociais, de quais maneiras pessoas na meia-idade e na velhice seriam concebidas e localizadas como estudantes nas Universidades? E, *a posteriori*, refiro-me a algumas diferenças e eventuais subversões¹ que meus e minhas interlocutoras praticariam e vivenciariam ao decidir cursar o ensino superior mais tarde na vida. Em outras palavras, pergunto-me quais convenções, expectativas e normatividades são questionadas, desconstruídas, reproduzidas ou mobilizadas quando meus interlocutores e interlocutoras se tornam estudantes de graduação nas velhices? Embora a análise etnográfica dessas questões não seja o foco deste ato, trarei alguns “lampejos” de elementos encontrados em minha pesquisa de campo para matizar essa revisão e o seu debate.

Assim, se é possível e correto pressupor que as Universidades e a formação universitária brasileira seriam institucionalmente pensadas e instituídas para se voltarem, sobretudo, à formação de adolescentes e adultos jovens, como isso se deu e se dá, historicamente? E, naquilo que aqui interessa mais de perto, isso se repete no acesso dos/as estudantes com sessenta anos de idade ou mais na UFG? Em caso positivo, de quais formas?

Em termos gerais, nas sociedades ocidentais contemporâneas, fazer um curso superior universitário ainda é compreendido hegemonicamente como uma espécie de “ritual de passagem” projetado para ocorrer no final da adolescência para a vida adulta. E estar estudando em uma Universidade constituiria e corresponderia, por isso, a uma das concepções aceitas e socialmente valorizadas de juventude no contemporâneo. Sendo

¹ O conceito utilizado, segundo o Dicionário Aulete Digital (<https://www.aulete.com.br/subversão>), diz respeito e é restrito à “derrubada de coisas estabelecidas, estruturas, sistemas”, isto é, das inúmeras e diferentes normas, regras e comportamentos esperados pela família, instituições e sociedade.

assim, cabe perguntar as razões de meus/as interlocutores/as narrarem a necessidade frequente de explicar e justificar as suas presenças como estudantes regulares de cursos de graduação a partir dos sessenta anos de idade. Mesmo que essa explicação seja pedida apenas com o fito de aplacar uma “curiosidade” expressa de quem pergunta, seja docente, funcionário ou estudante jovem, ao se deparar com uma pessoa com mais de sessenta anos nos bancos da Universidade, ela é significativa para analisarmos e elaborarmos mais sobre quais seriam os “sujeitos” preferenciais ou por excelência para os quais a Universidade é pensada, proposta, articulada e mantida em operação.

Meus interlocutores e interlocutoras narraram, no decorrer do trabalho de campo, que costumam responder com relativa frequência a um tipo de pergunta “curiosa”, que vem com certo teor de espanto e surpresa: “*o que você está fazendo aqui?!*” Eles e elas me afirmaram que tendem, no geral, a responder, por vezes, com uma ironia que a dispersa no tempo — “*uma hora eu explico...*” —, ora com uma sensação de tristeza e perplexidade um tanto magoada. Em outras situações, porém, respondem também com uma altivez convicta e empoderada que, às vezes, encerra a conversa. Desse modo, de uma forma ou de outra, todos/as são pessoalmente afetados/as, de modo indubitável, por esse tipo de questionamento, dentre outras razões, porque essas perguntas acabam por colocar em questão a legitimidade de suas presenças como estudantes regulares da Universidade.

A propósito dessa pergunta “curiosa” ouvida pelos/as interlocutores/as do campo com o qual trabalhei, se faz relevante recordar um caso explícito de etarismo² que ganhou grande repercussão nas redes sociais e na mídia brasileira nos primeiros dias de março de 2023. Esse caso refere-se a uma estudante, na época com 44 anos de idade, caloura do curso de biomedicina da instituição privada Unisagrado, localizada na cidade de Bauru (SP), que sofreu violência psicológica pela *internet* — “*Eu olhei para aquele vídeo e comecei a*

² Na compreensão da antropóloga Miriam Goldemberg, o etarismo “é a discriminação contra as pessoas com base em estereótipos associados à idade. O etarismo pode se manifestar de diferentes maneiras, como atitudes de exclusão, de violência, de abuso, de infantilização e até mesmo por meio de piadas e ‘brincadeirinhas’. O termo é útil para denunciar qualquer tipo de discriminação etária, podendo envolver estereótipos e preconceitos contra velhos, mas também contra adultos, adolescentes e crianças.”

-<https://vogue.globo.com/sua-idade/noticia/2022/09/o-que-e-etarismo-antropologa-discute-raizes-do-preconceito-contr-os-mais-velhos.html> - Acesso em 13/02/2025, 10:00.

-<https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2022/10/23/velho-fobia-saiba-o-que-e-etarismo-e-como-o-preconceito-aparece-no-dia-a-dia.ghtml> - Acesso em 13/02/2025, 10:15.

*chorar*³ — e também, em seguida, recebeu apoio e acolhida de outros/as colegas veteranos do mesmo curso.

Na ocasião daqueles acontecimentos, três jovens estudantes da mesma turma ingressante da aluna com 44 anos debatiam, em tom de deboche e por meio de um vídeo postado nas redes sociais (09/03/2023), *“como desmatricula [sic] um colega de sala”*. Parte desse “debate” entre as três jovens merece menção⁴ pelo que revela em termos de etarismo e idadeísmo prático e cotidiano. No vídeo, noticiado pela matéria jornalística citada acima, a jovem ironiza: “Gente, quiz do dia: como ‘desmatricula’ um colega de sala?”. Logo depois, outra responde: “Mano, ela tem 40 anos já. Era para estar aposentada”. “Realmente”, concorda a terceira. Em seguida, a estudante que grava o vídeo diz: “Gente, 40 anos não pode mais fazer faculdade. Eu tenho essa opinião”. Elas chegaram a dizer que a mulher “não sabe o que é Google”.

Esse caso, que parece ser exemplo notório e representativo do caráter “juventude-centrado” e idadeísta que ainda permeia as relações pessoais e sociais nas Universidades brasileiras, introduz e apresenta, de modo instigante e representativo, parte do escopo temático que abrange e permeia o conteúdo deste texto.

Entretanto, pelo que pude analisar ao longo de meu trabalho de campo, esses questionamentos deslegitimadores não afetam as maneiras específicas como eles e elas, interlocutores/as, concebem as suas experiências com os estudos na Universidade. Pelo menos não ao ponto de desestimular ou incentivar a desistirem de seus cursos, projetos e sonhos. Em termos gerais, meus e minhas interlocutoras afirmam que o universo do conhecimento que a Universidade propicia a este momento do curso das suas vidas é muito mais relevante do que o impacto de tais questionamentos. Além disso, eles e elas também ponderam saber do potencial da sua contribuição como estudantes, a partir das suas experiências acumuladas na vida, para a comunidade universitária da qual passam a participar. Alguns/mas afirmam, inclusive, terem se tornado referências consultadas por colegas graduandos/as mais jovens e até mesmo por docentes que, frequentemente, são mais jovens que eles/as.

Não me parece, considerando somente minhas análises de campo, que esses/as estudantes estariam procurando “evitar” a velhice ou conferir prioritariamente conteúdos

³<https://www.correiobraziliense.com.br/euestudante/ensino-superior/2023/03/5080009-chorei-muito-diz-universitaria-humilhada-por-ter-mais-de-40-anos.html> - Acesso em 13/02/2025, 10:55.

⁴ <https://g1.globo.com/sp/bauru-marilia/noticia/2023/03/12/deboche-a-universitaria-com-mais-de-40-anos-gera-revolta-e-solidariedade-de-colegas-exemplo-para-nos.ghtml> Acesso em 13/02/2025, 11:05.

jovens específicos a ela. Ademais, meus e minhas interlocutoras parecem buscar viver esses seus momentos de formação universitária, por meio de múltiplos acessos a conhecimentos variados, como uma forma de engajamento ao mundo no qual vivem agora. E é preciso destacar que esse engajamento não se dá — inescapavelmente — por meio de um engajamento ou uma subscrição à ideia de “juventude”, *per se*. Eles e elas parecem demonstrar que é possível engajar-se no mundo, por recurso a variadas estratégias subjetivas e educacionais, como pessoas efetivamente na maturidade. Eles e elas demonstram, ademais, que estão mais centrados nos estudos e nas outras diversas atividades das suas vidas do que em assumir ou sentirem que são — ou não — velhos e velhas.

Como constatei em campo, essas vivências se dão pela satisfação de um sonho antigo não realizado a seu tempo na juventude. E, talvez, por fazer uma segunda ou terceira graduação que corresponda ao que se queria e não se pôde fazer antes. Ou, ainda, por simplesmente dar vazão à ânsia por saber mais em um campo de interesse específico e, com ela a ser satisfeita, aplicar esse conhecimento na vida profissional ainda ativa mesmo com a aposentadoria já em curso.

Em termos gerais, é de se supor que “fazer uma faculdade” ainda se constitui, todavia, em um dos elementos centrais para a configuração da juventude — pelo menos de certos extratos sociais — como um momento específico do curso da vida. Entretanto, embora nas últimas décadas as Universidades públicas no Brasil venham passando por transformações importantes e notáveis, a partir do desenvolvimento de políticas públicas de “ações afirmativas” que vêm resultando na inclusão de parcelas, por exemplo, das juventudes das classes trabalhadoras, das populações indígenas, negras e quilombolas⁵, os desafios da permanência estudantil, das taxas de evasão e de práticas robustas de assistência a esses grupos permanecem como preocupações e demandas legítimas e concretas na nossa realidade atual.

E no que se refere aos discursos públicos das próprias Universidades acerca dos seus propósitos, missões, valores e princípios, nos sentidos de formação de mão-de-obra jovem, de educação das novas gerações, de produção e criação de um país socialmente justo, dentre outros temas, observei, por amostragem simples, as informações oficiais publicadas por algumas das principais instituições federais brasileiras, incluindo a UFG, e

⁵ As análises sobre as denominadas “Ações Afirmativas” não estão contempladas nos contextos analíticos deste texto.

obtive somente informações institucionais gerais⁶ que não contemplam a contento as questões postas ao debate por este trabalho.

Dessa forma, ficou a me parecer que esses discursos públicos oficiais também contribuiriam para a produção de uma imagética institucional da Universidade que, assim, só alcançaria os seus propósitos ao formar, particularmente, as novas gerações. E isso confirmaria, por omissão textual, as noções idadistas de que formar pessoas idosas seria “inútil”, “desperdício de recursos públicos”, “uma perda de tempo” com pessoas “no final da vida”. Essa impressão me levou a questionar e ponderar: se a Universidade é voltada somente à formação de novas gerações, ela estaria, supostamente e de acordo com as visões etaristas, desviando de suas funções ao mobilizar recursos para formar as gerações mais velhas e as pessoas idosas?

Nesse sentido, vale apontar, por outro lado e em retorno ao meu campo, que esse quadro de inclusão incipiente parece acontecer no que se refere ao acesso das pessoas com sessenta anos ou mais nos cursos de graduação regulares da UFG. O pequeno número e percentual de pessoas com sessenta anos de idade ou mais que são estudantes regulares de graduação da UFG, conforme dados oficiais do ano de 2024, indicam essa situação⁷. Isto é, há uma aparente, se não inexistência, de políticas de inclusão, assistência e permanência para os/as estudantes idosos/as nessa Universidade.

⁶ Como exemplo dessas informações, cito as publicações de três instituições. A UnB, que é uma exceção a esse quadro, como será evidenciado adiante, define que a sua missão é “ser uma Universidade inovadora e inclusiva, comprometida com as finalidades essenciais de ensino, pesquisa e extensão, integradas para a formação de cidadãos e cidadãs éticos e qualificados para o exercício profissional e empenhados na busca de soluções democráticas para questões nacionais e internacionais, por meio de atuação de excelência”. A Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), por sua vez, se propõe a ser “uma Universidade inclusiva, capaz de olhar para os mais diversos grupos sociais e compor um ambiente em que impera o respeito e a interação para com todas as diversidades, nacionalidades, classes, etnias e pessoas com deficiência, comprometendo-se com a democratização do acesso ao ensino superior público, gratuito e de qualidade para todos, de forma a superar qualquer desigualdade, preconceito, exclusão ou discriminação, construindo uma sociedade mais justa e harmônica para as gerações vindouras”. E a UFG, por fim, pretende “ser uma universidade dedicada à formação de pessoas, em um ambiente intelectualmente virtuoso, decorrente da produção do conhecimento, obtida por meio da pesquisa acadêmica e da produção artística e cultural”. E em seus Princípios, o de número VII, menciona a “defesa da democratização da educação — no que concerne à qualidade, à gestão, à igualdade de oportunidade de acesso e condição para a permanência — e com a socialização de seus benefícios”. Os sítios dessas informações são os seguintes e os acessos se deram em 24/04/2025: <https://www.unb.br/a-unb/missao>; <https://ufsc.br/a-ufsc/missao-visao-e-valores/>; <https://ufg.br/p/26910-apresentacao-ufg>

⁷ Esses números e o seu percentual, atualizados em 15/02/2025, são os seguintes: 18.035 estudantes de graduação e, desse total, 43 estudantes com sessenta anos de idade ou mais, isto é, 0,23% do total de estudantes regulares da Universidade. Fonte: <https://analisa.ufg.br/p/32229-graduacao> - Acesso em 15/02/2025, 17:00.

E ainda, a UFG parece desconhecer, na prática, esse público graduando específico em suas políticas. Nesse sentido, tais estudantes parecem ser tratados/as sem consideração de especificidade e sem parâmetros formais e oficiais de análise para compreender suas necessidades, dificuldades, especificidades, dentre outros problemas relevantes que os/as afetam. Assim, a Universidade estaria a necessitar de estímulos efetivos de demandas reais para “acordar” para esse público discente e passar a considerar a existência, as potenciais especificidades e necessidades desses e dessas estudantes com sessenta anos de idade ou mais.

Entretanto, mesmo com esse quadro existente, “fazer a” ou “outra faculdade” parece ser, nos termos específicos do envelhecimento e da velhice no contemporâneo brasileiro, um fenômeno social produtor de um novo tipo de sujeitos/as que aqui ousou denominar, como categoria analítica, de sujeitos/as do conhecimento. Assim, para o caso específico da minha pesquisa de campo, compreendo esses/as sujeitos/as como pessoas que se vinculam ao ato de agregar novos conhecimentos a si próprias por meio da busca, acesso e realização de uma formação universitária na maturidade. E esses/as sujeitos/as são, em minha concepção, novos em relação ao comumente esperado, que é o perfil geral de estudantes universitários jovens.

Outrossim, ainda que os discursos da chamada “velhice ativa” de hoje em dia sejam dominantes, ou pelo menos hegemônicos, eles parecem não se aplicar, ou não incluir, no que toca ao processo de formação no ensino superior, as pessoas idosas. Não haveria mais tantas pressões sociais explícitas por um “desengajamento abstrato” em quaisquer contextos da vida, mas sim no que se refere às carreiras dos/as sujeitos/as como estudantes universitários, uma vez que estejam nas suas velhices.

Parece-me, e considero isso relevante, que dentro dos “discursos gerontológicos hegemônicos” existentes que propugnam pelo exercício de uma “velhice ativa”, ainda não são encontradas manifestações referentes aos campos de saber e poder, incluindo nela a própria Universidade como instituição promotora desse saber. Nesse sentido, ainda não há um discurso maduro, significativo e disseminado, que inclua a Universidade e o ensino superior regular como parte das táticas e estratégias das atividades e do engajamento de pessoas na velhice.

Vejo, nessas situações sociais específicas, um fenômeno: algumas das pessoas com sessenta anos ou mais que fizeram parte da minha investigação e que buscam a Universidade para realizar as suas graduações não acatariam mais, e acriticamente, aqueles comportamentos socialmente prescritos e esperados para os/as que são tidos por velhos

e velhas. Devo frisar, entretanto, para não serem imaginadas quaisquer generalizações, essencializações ou juízos de valor de minha parte em relação aos comportamentos dos/as meus/as interlocutores/as, que também é possível, claro, que alguns/mas deles/as conduzam suas vidas por meio de concepções e práticas que se alinhariam a esses tais comportamentos socialmente prescritos e esperados, pelo menos em alguns âmbitos, facetas e circunstâncias de suas vidas.

Todavia, por outro lado, o meu campo mostrou que há aqueles e aquelas que não se conformariam com alguns dos impedimentos e barreiras sociais, familiares ou pessoais em relação às suas ações de acesso à educação superior nessa fase dos cursos das suas vidas. Como sustentou Guita Debert (1999) em argumento pertinente:

A preocupação recente com o envelhecimento e com a melhoria da qualidade de vida dos mais velhos na sociedade brasileira muda não apenas a sensibilidade investida na velhice, mas também é traduzida em um conjunto de práticas concretas inesperadas no script dos papéis femininos e masculinos na velhice que consideramos próprios da nossa sociedade (Debert, 1999, p. 142–143).

Assim, ao buscar e concretizar, por meio de agenciamentos variados, o acesso à educação superior na velhice, seria possível ler esse processo como contribuindo para questionar, até certo ponto e em certa medida, essas expectativas sociais negativas e comuns sobre a relação entre educação superior e a idade “adequada”, “esperada”, “convencionada” para tanto. Nesse sentido, entendo, por outro lado e dialeticamente, que o acesso ao conhecimento e ao convívio oferecido pela Universidade os/as leva a manter esses questionamentos e a romper, até certo ponto, com essas normatividades, especialmente no tocante às expectativas do “desengajamento” das ações das suas vidas.

Considerando, compreendo que eles/as se constituem e se reconstituem como sujeitos/as agenciadores das e nas suas velhices a partir do conhecimento que agregam a si mesmos/as como realização pessoal. E, considerando a análise que desenvolvi a partir de meu trabalho de campo, por narrarem experimentar sentimentos de empoderamento social a partir das suas experiências universitárias. Isso por frequentarem os bancos da Universidade fazendo as suas graduações juntamente com os estudantes jovens e de variadas idades, nos diversos cursos superiores regulares oferecidos. Ressalto que as narrativas sobre tais experiências não dizem respeito aos programas relativos às UNATI que existem em múltiplas instituições. É por isso que ouvi, por exemplo, eles e elas relatarem com frequência serem estudantes aplicados/as e centrados/as nas atividades

acadêmicas complexas que realizam em suas graduações, mesmo que estejam, ao mesmo tempo, envolvidos/as com muitas outras demandas e ações no trabalho ou nas suas vidas pessoais e familiares.

Neste primeiro momento, discuti e me perguntei sobre quais convenções, expectativas e normatividades são questionadas, desconstruídas, reproduzidas ou mobilizadas quando meus interlocutores e interlocutoras se tornam estudantes de graduação na velhice. E ponderei sobre eles e elas parecerem demonstrar que é possível engajar-se no mundo/sociedade, por recurso a variadas estratégias subjetivas e educacionais, como pessoas efetivamente na maturidade. Dessa forma, os/as observei mais centrados/as nos estudos e nas outras diversas atividades das suas vidas do que em assumirem ou sentirem que são — ou não — velhos e velhas.

Por isso, os/as entendi como sujeitos/as do conhecimento, isto é, pessoas que se vinculam ao ato de agregar novos conhecimentos a si próprias por meio da busca, acesso e realização de uma formação universitária na maturidade. Assim, esses/as sujeitos/as seriam, a meu ver, novos. Isso no sentido de que o acesso ao conhecimento e ao convívio que buscam na Universidade os/as levariam a manter questionamentos e a romper, até certo ponto, com as normatividades que, especialmente, se referem às expectativas do “desengajamento” das ações das suas vidas nas suas velhices. E, em sequência, esse conjunto de ponderações me conduz a refletir sobre as modalidades de educação disponíveis para as pessoas com sessenta anos de idade ou mais em nosso país.

As Universidades da Terceira Idade e as Graduações Curriculares em relação: diferenças, semelhanças, experiências e críticas

Doravante, buscarei responder a duas demandas: quais são os propósitos e as diferenças entre as chamadas UNATI e as Universidades que não trabalham com esses programas específicos, como no caso da UFG, e que acolhem os/as estudantes com sessenta anos ou mais nos seus cursos regulares de graduação? E também, em termos iniciais, se as análises das experiências dos/as estudantes com sessenta anos ou mais das UNATI que serão apresentadas são próximas ou distantes das narrativas das experiências dos interlocutores/as desta etnografia. E, se são, como tais experiências diferem, de quais maneiras e quais seriam as suas particularidades?

As denominadas UNATI surgiram em primeiro lugar na Europa, a partir da França e da Inglaterra na década de sessenta do século passado, tendo, assim, consagrado os dois grandes modelos que inspiraram e modelaram suas implantações posteriores em outros lugares do mundo, dentre eles o Brasil. No nosso país, as primeiras experiências deram início em 1983. E segundo Renato Veras e Célia Caldas (2004), da UNATI-UERJ (Universidade do Estado do Rio de Janeiro) e da Faculdade de Enfermagem da UERJ, respectivamente, com a criação da:

UnATI da Universidade Federal de Santa Catarina [...] a partir da criação do Núcleo de Estudos da Terceira Idade (NETI). Em 1990, em parceria com o SESC, a PUC de Campinas criou a Universidade da Terceira Idade da PUC/Campinas, a primeira a ser divulgada na mídia em caráter nacional. A partir da década de 1990 – partindo das experiências francesas e das diretrizes emanadas pelo Plano Internacional de Ação sobre Envelhecimento das Nações Unidas, estabelecido a partir da Primeira Assembleia Mundial sobre o Envelhecimento, realizada em 1982, em Viena, várias UnATIs foram implantadas pelo país (Veras; Caldas, 2004, p. 429).

De acordo com esses autores, entre os seus propósitos principais — e tais propósitos parecem profundamente envolvidos com a ideia do “envelhecimento ativo” como um imperativo gerontológico —, o movimento das UNATI vem difundindo e incrementando, ao longo do tempo:

Conceitos e experiências práticas que representam uma nova forma de promover a saúde da pessoa que envelhece, a partir de uma ação interdisciplinar comprometida com a inserção do idoso como cidadão ativo na sociedade. O movimento visa contribuir para a promoção da saúde física, mental e social das pessoas idosas, lançando mão das possibilidades existentes nas universidades (Veras; Caldas, 2004, p. 423)

Com esse escopo de atuação, as UNATI, centradas nas pessoas com sessenta anos de idade ou mais, parecem encampar uma perspectiva próxima às “teorias da atividade na terceira idade”. Tais teorias, como já abordado anteriormente, esperam e exigem um engajamento intensivo na velhice, sobretudo no período pós-aposentadoria, em prol de um modelo específico de “envelhecimento bem-sucedido”. Assim, elas multiplicaram suas ações e programas livres de educação “não formal” inseridos nas estruturas físicas e administrativas de várias Universidades públicas e privadas brasileiras. Dentre elas, por

exemplo, a Pontifícia Universidade Católica de Goiás⁸ — GO — que teve criado, em 1992, o programa Universidade Aberta à Terceira Idade. E, desse modo:

Estes programas possuem as denominações e seguem os modelos os mais diversos, mas têm propósitos comuns, como o de rever os estereótipos e preconceitos com relação à velhice, promover a autoestima e o resgate da cidadania, incentivar a autonomia, a independência, a autoexpressão e a reinserção social em busca de uma velhice bem-sucedida. (Veras; Caldas, 2004, p. 429)

Ainda sobre os propósitos, objetivos e funcionamento das UNATI, a psicóloga, educadora e gerontóloga Meire Cachioni (2012) sustenta que elas, em sua maioria:

Caracterizam-se por projetos de extensão universitária. Configuram-se, ainda, como uma modalidade de educação permanente de natureza não-formal, uma vez que a intenção maior não é a de certificar ou profissionalizar os alunos idosos, mas, sim, abrir o mundo do conhecimento e da possibilidade de se aprender ao longo de toda a vida. O ambiente universitário, multidisciplinar e intergeracional, propicia aos mais velhos a troca de experiências, a sociabilidade, o resgate da cidadania. (2012, p. 4-5)

A partir desses parâmetros definidos, essas instituições operam em um nível de ação educacional que as diferencia propriamente da educação regular das Universidades, Institutos e Faculdades. Instituições essas que trabalham com a chamada “educação formal”. Isto é, oferecem graduações regulares a quem as acesse por meio dos seus processos seletivos institucionais. Conforme explica a antropóloga Ana Cláudia Muniz (2019), em sua dissertação de mestrado em Antropologia Social pela Unicamp:

[...] sintetizando, a educação formal seria aquela clássica, de instituições específicas que têm determinada sequência, estrutura, currículo e que conduz a um nível de instrução que é oficializado por um diploma. A educação não formal seria a que não acontece no sistema escolar, mas em outros ambientes; podem ser palestras, cursos, seminários para atender interesses específicos, mas que estão livres das normas de educação formal. E a educação informal seria aquela dada pela convivência, que não tem uma intencionalidade expressa ou organização específica (Muniz, 2019, p. 37).

Assim, as UNATI, ao trabalharem com a modalidade da “educação não formal”, são diferentes, por exemplo, e de fato, da UFG. Essa instituição, que englobou o *lôcus* da

⁸ Ver: <https://sites.pucgoias.edu.br/puc/pgs/>

pesquisa de campo para esta etnografia, não desenvolve projetos de extensão se guiando por esse modelo. Nela, que trabalha com a “educação formal”, os/as estudantes com sessenta anos de idade ou mais acessam as suas diversas graduações curriculares por meio do Exame Nacional do Ensino Médio — (ENEM) — ou por edital público que exige a apresentação de diploma quando já possuem graduação anterior.

No caso específico da UFG, os índices percentuais irrisórios de estudantes idosos regularmente matriculados, já apresentados anteriormente — 0,21% em 2024 e 0,23% em 2025 —, poderiam significar que as Universidades públicas, em sentido genérico, e a UFG em particular, não possuem quaisquer políticas internas de estímulo à diversidade geracional entre seus estudantes. E, ainda, que não há políticas que conheçam esse público estudantil específico, além de ações de acompanhamento com iniciativas de permanência desses/as estudantes no ambiente universitário.

Dessa forma, ao adentrar à Universidade, meus/as interlocutores/as se tornam seus estudantes regulares de graduação com todos os direitos e deveres pertinentes a essa condição. Assim sendo, com o cumprimento de todos os créditos de seus cursos, saem graduados com direito às colações de grau e aos seus diplomas. “Ritos de passagem”⁹ aos quais esses/as estudantes, como pude perceber em minha pesquisa de campo, atribuem extremo valor e consideram essa como uma vitória importante nas suas vidas.

Para além dessa forma, uma alternativa de acesso aos cursos universitários de graduação regulares, essa mais recente e de caráter inovador enquanto política pública inclusiva, foi implementada pela Universidade de Brasília — UnB —, a partir do ano de 2024. Por meio desse formato, a Universidade publiciza, com frequência semestral, um edital exclusivo de ingresso para pessoas com mais de sessenta anos que, uma vez inscritas no processo seletivo, realizam uma prova de redação. Vale constar, aliás, que o tema da redação do primeiro processo seletivo na instituição — realizada em 28/01/2024 —, foi “*O envelhecimento saudável e o direito à universidade*”. Assim, por meio das suas classificações pelas notas obtidas, os/as candidatos/as realizam as suas matrículas e ingressos nos cursos regulares que disponibilizam vagas oferecidas exclusivamente para esse público-alvo. Segundo informações da UnB, oriundas da sua Secretaria de Comunicação (SECOM)¹⁰:

⁹ <https://ea.fflch.usp.br/obra/os-ritos-de-passagem>

¹⁰ <https://noticias.unb.br/ensino/7112-unb-realiza-selecao-de-pessoas-com-60-anos-ou-mais-para-cursos-de-graduacao> - Acesso em 20/10/2024, 15:35.

<https://noticias.unb.br/ensino/7272-novo-edital-do-processo-seletivo-60mais-sera-publicado-em-26-de-abril> - Acesso em 20/10/2024, 15:50.

Na primeira edição da seleção 60mais, a UnB abriu 136 vagas, em 37 cursos presenciais, nos quatro campi da instituição. A graduação com maior número de inscritos foi Psicologia, com 566 candidatos, que concorrem a duas vagas. O resultado da prova será divulgado na data prevista de 29 de fevereiro, às 17h, e os aprovados poderão se matricular no primeiro semestre letivo de 2024, com aulas a partir de 18 de março.” [...] “Com a aprovação unânime da resolução que institui semestralmente o processo seletivo 60mais na Universidade de Brasília, está previsto para o dia 26 de abril a publicação do (novo) edital da segunda edição. Neste certame, serão ofertadas 216 vagas em 60 cursos para ingresso no segundo semestre de 2024.” [...] “A UnB foi pioneira na inclusão de pessoas com 60 anos ou mais. Um levantamento realizado pela Diretoria de Inovação e Estratégias para o Ensino de Graduação (Dieg/DEG) mostrou que apenas uma universidade federal já havia feito um processo parecido, mas com apenas 11 vagas ofertadas (Secom, 2024).

Postas essas caracterizações de propósitos, diferenças e iniciativas recentes entre esses modelos de instituições de “ensino não formal” e “formal”, torna-se cabível a seguinte questão: as análises das experiências de estudantes com sessenta anos de idade ou mais das UNATI poderiam ser vistas como próximas ou distantes das narrativas de experiências de interlocutores/as desta etnografia? É o que colocarei em perspectiva: de quais modos haveria diferenças entre tais experiências?

De acordo com os/as diversos autores e autoras aqui citados/as, as experiências vividas pelos/as estudantes das UNATI parecem ser tidas como edificantes e positivas, em termos gerais, para as suas vidas. Nesse sentido, Cachioni *et al.* (1988), tendo em mente ser este o seu trabalho de mestrado em Educação pela Unicamp, ao destacar os programas educacionais voltados para “este público”, defende que:

[...] à medida em que os sujeitos da presente pesquisa (Universidade São Francisco, de Itatiba – SP) perceberam ganhos cognitivos significativos em sua vida diária, podemos relacionar este dado, com uma maior confiança na própria capacidade, sendo este o ganho mais evidente em relação às alterações no auto-conceito, com fortes repercussões sobre o senso de auto-eficácia. Os conhecimentos adquiridos pelo idoso, através da participação nas atividades oferecidas na Universidade da Terceira Idade, repercutiram de modo favorável em seus relacionamentos sociais, com membros da família (filhos e netos) e amigos pertencentes a outros grupos fora da Universidade (Cachioni *et al.*, 1988, p. 85).

E ela encerra a sua dissertação com uma afirmação relevante quanto aos retornos oferecidos pelas UNATI aos seus estudantes:

[...] é importante salientar a grande força atrativa das Universidades da Terceira Idade, baseadas na valorização do idoso e celebração da velhice, comprovadas pelo grande número de frequentadores e forte atratividade social. Esta adesão aos valores propagados pelo programa vem mostrar que, para os alunos adultos maduros e idosos que a procuram, vivenciar a experiência de envelhecimento como um momento privilegiado da vida também é coisa que se aprende na escola (Cachioni *et al.*, 1988, p. 91).

Neste ponto, se faz importante a contribuição de Debert (1999)¹¹ neste diálogo no sentido de pontuar as suas colocações teóricas que corroboram alguns retornos citados, tanto nas UNATI, quanto também ao que observei e registrei nas respostas e narrativas das experiências dos/as interlocutores/as desta etnografia. Para ela:

A tendência contemporânea é rever os estereótipos associados ao envelhecimento. A ideia de um processo de perdas tem sido substituída pela consideração de que os estágios mais avançados da vida são momentos propícios para novas conquistas, guiadas pela busca do prazer e da satisfação pessoal. (p. 14) [...] (Assim), as pessoas de mais idade, na certeza de que hoje não podem viver como antigamente, ocupam e definem os novos espaços criados para envelhecer, respondendo de maneiras diversas ao tipo de controle de emoções que passa a ser neles exigido (Debert, 1999, p. 16).

Desse modo, também entendo que há uma abertura e uma conquista de espaços para envelhecer de novas formas e coletivamente, e esses espaços continuam sendo ocupados por grupos específicos de pessoas com sessenta anos de idade ou mais, por exemplo, nas Universidades. Esse é o sentido, a meu ver, do que diz Debert (1999):

A construção de uma imagem positiva do envelhecimento não tem como referência a ideia dos velhos como detentores da sabedoria e da experiência. É, antes, a disponibilidade para o aprendizado e para novas experiências que dá uma identidade aos estudantes e uma particularidade ao envelhecimento de cada um (Debert, 1999, p. 155).

¹¹ Cabe aqui a ressalva de que Debert (1999) não está centrada na análise crítica dos retornos específicos, benéficos ou não, dos modelos teóricos e operacionais das UNATI nesse seu trabalho, mas sim, como ela pontua no título de sua obra, nos processos de “reinvenção da velhice” e de “reprivatização do envelhecimento”.

É também o que parece ponderar Cachioni (2012; 2017). Para ela, as UNATI revelam, em termos práticos, todo o potencial da educação e do desenvolvimento humano ao longo de todo o curso da vida. Esse seria um dos diversos sentidos de:

[...] voltar aos bancos escolares na velhice... Nossas universidades não são mais habitadas somente pela juventude. De alguma maneira, universalizamos o direito de aprender para todas as idades. Legitimamos que o processo de desenvolvimento não cessa na idade adulta, mas está presente em toda a existência humana (Cachioni, 2012, p. 6).

Cabe, neste ponto, observar que, no caso da UFG em epígrafe neste trabalho, tais bancos escolares são ocupados em primazia quase absoluta pela juventude. De acordo com os dados mais recentes sobre a composição etária dos estudantes regularmente matriculados atualmente na UFG, aqui em números absolutos¹², do total de 18.035 estudantes, 7.336 estão entre 17 e 21 anos de idade, 8.615 estão entre 22 e 30 anos, 1.364 entre 31 e 40 anos, 512 entre 41 e 50 anos, 165 entre 51 e 59 anos e, finalmente, 43 estão com sessenta anos de idade ou mais, ou seja, o percentual de 0,23% do total de estudantes já mencionado acima. Em termos ampliados, a porcentagem de estudantes que estão entre a meia idade e a velhice é de 1,15% do total de matriculados/as atuais, o que significaria que a afirmação acima, de Cachioni, não se aplicaria à UFG.

Entretanto, em contraponto à visão positiva desses processos apresentada por Cachioni, friso que o que ela denomina de “universalização” do “direito de aprender”, no caso da UNATI, não garante plenamente o usufruto formativo geral que é oferecido, por sua vez, aos/as estudantes com sessenta anos de idade ou mais que buscam os cursos regulares de graduação nas Universidades. Em certos aspectos, portanto, nas UNATI parece ocorrer, em síntese, uma forma de ampliação condicionada e parcial do acesso ao “direito de aprender” no que diz respeito às pessoas mais velhas.

Em outras palavras e nesse caso, as experiências de aprendizado vividas nas UNATI são, a meu ver e por outro lado, distintas daquelas que foram narradas por meus interlocutores/as, os/as quais, por possuírem o mesmo estatuto de estudantes regulares, com as mesmas obrigações e direitos que quaisquer outros estudantes, sejam jovens ou não, vivenciam de forma mais extensa, plena e, até certo ponto, irrestrita, esse “direito”.

Não obstante, ao relatar sua conclusão de pesquisa que fez sobre a UNATI / EACH da Universidade de São Paulo (USP), Cachioni (2017) aponta alguns retornos

¹² <https://analisa.ufg.br/p/32229-graduacao> - Acesso em 16/02/2025, 16:52.

significativos. Retornos esses que merecem ser relacionados, por analogia, aos que observei, para delinear com melhor clareza, *a posteriori*, nas narrativas sobre as experiências de meus interlocutores/as:

O bem-estar emocional positivo relatado pelos veteranos sugere que (a instituição) tem propiciado situações sociais e educativas significantes. Estão felizes com a rede de relações sociais estabelecida e motivados para a aprendizagem. [...] Concluiu-se, então, que a educação permanente para idosos, propiciada pelas universidades e fora dela, contribui para a manutenção de altos índices de satisfação com a vida e de sentimentos positivos. Os idosos podem avaliar a própria trajetória de desenvolvimento, o compromisso com a sociedade e ponderar sobre o próprio empenho em perseguir um ideal de excelência pessoal (Cachioni, 2017, p. 349–350).

Entre meus/minhas interlocutores/as, o interesse por realizar um curso superior regular, integral e formal, foi apresentado e evidente em vários momentos das entrevistas. Por outro lado, não surgiram quaisquer relatos acerca de experiências pregressas que eles e elas tenham vivido com os formatos educacionais próximos ou idênticos aos das UNATI.

À guisa de aprofundamento nessas problemáticas, ressalto, evidenciando os contrapontos referentes ao modelo operacional das UNATI, que há outras leituras críticas relevantes sobre esse modelo no que diz respeito, principalmente, aos seus alcances sociais efetivos como políticas públicas inclusivas e quanto aos seus limites e restrições em termos pedagógicos. Pesquisas de referências que realizei nas principais plataformas brasileiras de bancos de dados de publicações de artigos científicos, teses e dissertações (SciELO, Google Acadêmico, Portal de Periódicos da CAPES, Catálogo de Teses e Dissertações CAPES)¹³ revelam, a partir de várias chaves de busca, trabalhos, em sua maioria, provenientes da Gerontologia e da Geriatria, os quais parecem priorizar abordagens que enaltecem e sancionam o modelo em seus aspectos positivos.

Por outro lado, as produções críticas encontradas não são oriundas da Sociologia, da Antropologia e nem da Gerontologia, exceto à sua vertente “social crítica”, mas sim e notadamente das pesquisas nas áreas da Educação e do Serviço Social. Nessas leituras críticas, predominam, destarte, fundamentações teóricas fundadas em paradigmas marxianos e nas diversas concepções marxistas que são centradas em análises referentes às problemáticas e contradições dos processos sociais de envelhecimento das classes

¹³ Acessos e consultas realizados entre 09 e 11/04/2024.

trabalhadoras. E, também, algumas análises elaboradas a partir de menções referentes a Michel Foucault (1987, 1988, 2000) e Félix Guattari (1987).

Juliana Doronin (2019, p. 4), assistente social, menciona em artigo as críticas à grande proliferação de cursos do modelo UNATI. Para ela, nessa linha crítica, esses modelos não garantiriam o acesso igualitário e universal às pessoas com sessenta anos de idade ou mais, considerando o fato de não existir, por exemplo, nenhuma referência ao envelhecimento, à velhice ou às Universidades Abertas à Terceira Idade no Plano Nacional de Educação (2014–2024), isso a despeito da inegável ampliação do protagonismo das velhices. Além disso, ela menciona a concentração dessas instituições nos grandes centros urbanos e a sua distribuição desigual pelas grandes regiões brasileiras. Isto é, as cerca de duzentas dessas universidades existentes no Brasil ainda não ocupam todas as suas regiões e nem garantem o acesso de pessoas com mais de sessenta anos com diferentes perfis socioeconômicos.

Anandra Vasconcelos e Solange Teixeira (2023), mestre em Políticas Públicas e Pós-Doutora em Serviço Social, respectivamente, pela Universidade Federal do Piauí (UFPI), fizeram um estudo que analisa o envelhecimento e as velhices em perspectivas de classe e gênero e as necessidades educativas em dimensão não profissionalizante relacionadas às experiências vividas nas UNATI. Elas também consideram que as suas atuações no país são insuficientes para contemplar os diversos perfis das pessoas brasileiras a partir dos sessenta anos de idade. E, para elas, é importante ressaltar que as UNATI não atendem ao conjunto desse público por elas não considerarem, em boa parte das vezes, as importantes *“perspectivas de classe e gênero”* originadas em condições e contradições sociais que partiriam dos chamados *“imbricamentos de classe, gênero e raça/etnia”* (Vasconcelos; Teixeira, 2023, p. 4).

Segundo essas autoras, a partir das perguntas sobre *“quem teria acesso à Universidade?”* e *“quem se beneficia destas iniciativas?”*, várias análises mostrariam que, *“entre a lei e o atendimento das necessidades educacionais da população idosa no Brasil”*, do ponto de vista da inclusão social, ela *“ainda é pequena e favorece mais os grupos de pessoas idosas de classe média, aposentadas ou pensionistas”*¹⁴. Ou seja, ainda não é incluído, de forma unânime, *“o público-alvo”* como o conjunto da população. E é por isso, segundo elas, que *“a ideia de funcionamento dessa política pode gerar a falsa ideia de que o público-alvo está sendo contemplado, quando na verdade, não está”* (Vasconcelos; Teixeira, 2023, p. 8–9).

¹⁴ As questões referentes aos marcadores sociais de classe, raça e gênero, considerando especificamente o meu campo, foram tratadas na Seção 4 da minha tese de doutorado, em seguida à apresentação e análise, na Seção 3, dos dados apurados pelo *survey* que realizei previamente com meus/as interlocutores/as.

O educador Marcos Augusto de Castro Peres (2007), em sua tese de doutorado para a Faculdade de Educação da USP, também tece críticas rigorosas ao modelo das UNATI, de forma que abre para o debate outros aspectos teóricos e práticos a serem levados em conta nas análises sobre os seus limites e alcances sociais e pedagógicos. Para ele:

[...] a criação das Universidades Abertas à Terceira Idade (UNATI) no Brasil carrega um grande paradoxo quando consideramos o alto índice de analfabetismo entre os idosos no país. Segundo dados do IBGE do Censo 2000, 34,6% do total dos brasileiros (homens e mulheres) com 60 anos ou mais são analfabetos¹⁵. Tal fato reforça o caráter elitista das UNATI, bem como o forte ranço burguês presente na ideia de ‘terceira idade’. Com isso, cabe lançar a seguinte questão: qual a validade de se investir na criação de ‘universidades para idosos’ num país que necessita urgentemente de políticas de educação fundamental para todas as faixas etárias? (Peres, 2007, p. 18).

Em sua visão, a origem da expressão “terceira idade”, que seria, no caso brasileiro, conectada à criação das UNATI,

reflete o caráter paliativo inerente a determinadas políticas públicas, que ao invés de estarem direcionadas à solução efetiva dos problemas sociais, em seus aspectos mais emergenciais, restringem-se a medidas superficiais, que muitas vezes não suprem as reais necessidades dos destinatários das políticas sociais, pois estes raramente participam do processo de formulação dessas políticas. São as organizações representativas dos diversos grupos sociais, em conjunto com nossos representantes políticos dos poderes Legislativo e Executivo, nas esferas federal, estadual e municipal, que de fato elaboram as políticas sociais, muitas vezes à mercê das demandas efetivas da sociedade (VIEIRA, 1987, *apud* Peres, 2007, p. 18).

Esse estudioso aponta que não existem programas educacionais efetivos e voltados, de forma eficaz, para os adultos e para as pessoas com mais de sessenta anos. O que há, em sua concepção, “*são iniciativas tímidas e pouco significativas do ponto de vista da inserção do público mais velho nos processos educativos, como, por exemplo, ocorre com as universidades abertas à*

¹⁵ A atualização desses dados citados, por meio da Pesquisa Nacional por Amostragem de Domicílios (PNAD) Contínua Educação — 2023, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), de 22/03/24, demonstra que: “no Brasil, o analfabetismo está diretamente associado à idade. Quanto mais velho o grupo populacional, maior a proporção de analfabetos. Em 2023, eram 5,2 milhões de analfabetos com 60 anos ou mais, o que equivale a uma taxa de analfabetismo de 15,4% para esse grupo etário.” [...] “Para a faixa etária mais velha, nota-se que a taxa das mulheres foi superior à dos homens, alcançando 15,5% em 2023”, contra 15,4% dos homens. E, por fim, “[...] no grupo etário de 60 anos ou mais, a taxa de analfabetismo das pessoas de cor branca alcançou 8,6% e, entre as pessoas pretas ou pardas, chegou a 22,7%.” <https://loja.ibge.gov.br/pnad-continua-educac-o-2023.html> - Acesso em 30/03/2024, 17:10.

terceira idade (UNATI)” (Peres, 2007, p. 259). Essas Universidades Abertas seriam configuradas pelo seu “*caráter elitista*”, já mencionado por ele, e transmitiriam, “*na sua maioria, conteúdos medíocres e de fraco teor crítico*”, que tentariam apenas “*preencher uma enorme falha do nosso sistema educacional*”, qual seja, “*a de educar não apenas para o mercado de trabalho*” (Peres, 2007, p. 259).

Sua forte crítica lança uma questão: todas as UNATI do Brasil contribuiriam com iniciativas e “*conteúdos medíocres*”? Em contraponto, parece que alguns relatos de estudantes das UNATI não corroboram, de modo mecanicista, o que esse autor propõe. Sua crítica enfática, ao que parece, talvez possua uma tendência subjacente à amplitude e generalização demasiadas.

Entretanto, Peres, a meu ver, e ao finalizar a sua tese, defende de modo pertinente que:

A educação, como a principal criadora de subjetividade individual, precisa formar indivíduos autônomos, que saibam criticar, criar e transformar com liberdade. Dessa forma, não pode, em hipótese alguma, se restringir à infância e à juventude, excluindo outras fases da vida, como a fase adulta e a velhice, realidade essa que se observa na atual educação pedagógica. Por isso, uma educação realmente emancipadora deve ser abrangente (e não restrita e excludente) e andragógica [¹⁶] (e não pedagógica), incluindo os idosos e adultos mais velhos na agenda educacional. Só assim teríamos condições de expandir as revoluções moleculares [¹⁷] que ocorrem nas microesferas da subjetividade. (p. 361)

Marcella Guimarães Assis, Rosângela Corrêa Dias e Ruth Myssior Necha (2016), docentes da Universidade Federal de Minas Gerais e da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, respectivamente, também entendem que a disseminação das UNATI

¹⁶ “Por significar um tipo de educação voltada para os adultos e pessoas mais velhas — uma vez que ‘andros’ em grego é homem adulto —, a andragogia diferencia-se da pedagogia por possuir uma metodologia específica e direcionada às faixas etárias mais elevadas. Dentre outras, a diferença essencial entre a educação pedagógica e a andragógica é que essa última leva em conta o conhecimento tácito e a experiência acumulada pelos adultos mais velhos e idosos ao longo da vida” (Peres, 2005, p. 23).

¹⁷ De acordo com Peres (2007, p. 305–306), “[...] para Guattari (1987), qualquer resistência individual no sentido de não se submeter aos controles disciplinares existentes na sociedade — seja na moda, nas tendências político-ideológicas, nos dogmas religiosos, no comportamento sexual etc. —, pode ser tida como uma ‘revolução molecular’. Ao não se submeter à disciplina imposta, o indivíduo ‘escapa’ por uma ‘linha de fuga’ subjetiva, não permitindo que o poder macro seja reproduzido por meio dele. Assim, sua atitude de resistência, por ser um exercício legítimo de subjetividade individual, é ‘revolucionária’ dentro de uma dimensão ‘micropolítica’ [Foucault, 2000], impondo uma ‘micro-oposição’ aos ‘micropoderes’ [Foucault, 2000] disciplinares presentes no corpo social”.

pelo país, tanto nas universidades públicas, como nas privadas, não garante o “*acesso igualitário e universal por parte das pessoas idosas*”. E, ainda que elas venham contribuindo para fazer crescer “*o protagonismo desta faixa etária, mesmo que de modo tímido e limitado se consideradas as dimensões continentais do país*”, elas exigem, além de vontade política aplicada, “ *muito investimento e reflexões*” (Assis; Dias e Necha, 2016, p. 202). Para elas:

[...] A universidade para a terceira idade pode e deve funcionar como um elo nesta cadeia de construção da cidadania na velhice brasileira. Entretanto, a sua inclusão nos dispositivos legais, até o momento, não foi suficiente para garantir a sua implementação em todas as regiões brasileiras nem o acesso de pessoas idosas com diferentes perfis socioeconômicos (Assis; Dias e Necha, 2016, p. 207)

Segundo Solange Maria Teixeira (2009), que é assistente social e docente da Universidade Federal do Piauí, para podermos tratar “*o envelhecimento do trabalhador como expressão da questão social, temos que retomar os determinantes econômicos, políticos e culturais que engendram essa problemática social*”. A sua abordagem, a partir de uma “*opção teórico-metodológica de origem marxista*” (Teixeira, 2009, p. 66), leva em conta, como ela defende, a “*ordem e o tempo do capital, bem como as lutas sociais que problematizam necessidades não satisfeitas*” (Teixeira, 2009, p. 67). Assim, na concepção dessa professora:

O trabalho social com idosos constitui poderoso mecanismo de controle social sobre o tempo de vida dos trabalhadores, incluindo seu tempo livre no seu envelhecer, quando não devem mais explicação ao capital, um controle não apenas da pobreza, mas também das formas de associativismo e de consciência social desses velhos trabalhadores, direcionadas ao hedonismo, ao lazer, ao cooperativismo, ao trabalho voluntário, e a outras questões dissociadas das relações de trabalho e exploração (Teixeira, 2009, p. 74).

E, por fim, Joice Sousa Costa, Cristiane de Fátima Poltronieri e Denise Gisele Silva Costa (2018, p. 5), assistentes sociais e, na época desse artigo, pós-graduandas na mesma área pela Universidade Estadual Paulista (UNESP), trazem, em conclusão a essas contribuições críticas provindas da Educação e do Serviço Social, e por meio de citação à Eneida Haddad (2016), uma ideia que confere sentido ao raciocínio interseccional sobre a velhice como categoria analítica que elas estabelecem em seguida. Dessa forma, para Haddad:

[...] Generalizar para a velhice o que pode ser vivido por apenas uma minoria de velhos é avançar o ‘sinal vermelho’ do semáforo da ciência. Não levando em conta as condições objetivas de trabalho na sociedade capitalista, suas

representações fazem parte do mundo da pseudoconcreticidade (Haddad, 2016, p. 77).

Por conseguinte, para essas três pesquisadoras:

[...] A velhice, enquanto categoria teórica, circunscrita na visão da Teoria Crítica, deve ser considerada a partir dos fatores de classes, raça, etnia e gênero, pois, entende-se que são determinantes que refletem no modo de vida da população que envelhece. Em síntese, sabe-se que o envelhecimento é um processo heterogêneo, desigual, permeado por variados condicionantes. [...] Em uma sociedade marcada pelo conflito entre capital e trabalho, é inviável pensar que o curso de vida dos sujeitos sociais se constrói de maneira homogênea (Haddad, 2016, p. 6).

Visto sob um prisma analítico, o conjunto dessas visões e as contradições existentes entre elas, uma a enaltecer os efeitos positivos das UNATI sobre as pessoas que as frequentam, e outra a determinar sobremaneira ordens e lógicas excludentes nas suas críticas sociais a esse modelo, lançou luzes no sentido da análise e compreensão das narrativas das experiências dos/as interlocutores/as da etnografia que realizei. Ou seja, das vivências, problemas e retornos obtidos por eles e elas ao fazerem os seus cursos universitários regulares na UFG.

A despeito das diversas críticas às UNATI que são dignas de ponderação, o “modelo” que analisei, que em verdade não é um “modelo específico de acesso”, não está, necessariamente, a salvo de diversas críticas possíveis. Para isso, basta observar, na prática, o percentual quase insignificante, como já mencionei, de pessoas idosas efetivamente incluídas nos processos seletivos regulares da UFG. E, para além disso, o fato de eles e elas serem ignorados/as como um público digno de compreensão, análise e consideração quanto a eventuais necessidades e atenção institucional específicas em termos não apenas de inclusão, mas também de acompanhamento e políticas efetivas de permanência.

Nesse sentido, esse “modelo UFG de inclusão e permanência de pessoas idosas” que analisei também não garante qualquer tipo de “acesso igualitário e universal” como citei acima. A crítica a esse “modelo cada-um-por-si-estudantes-idosos-que-se-virem”, que parece ser posto em prática na UFG, com a ausência silenciosa de atenção, legislação (resoluções) e políticas internas de inclusão e permanência de estudantes com sessenta anos de idade ou mais na instituição, é mais do que pertinente. E, assim, merece a atenção devida da institucionalidade universitária. Por isso, parecem importantes alguns paralelos

comparativos, ressaltadas as suas diferenças já expostas, entre as modalidades UNATI e o chamado “modelo UFG”, de modo que os relatos positivos que meus/as interlocutores/as dizem sejam realçados e, também, nuançados sem qualquer tipo de enaltecimento essencialista que possa dar a entender que, na UFG, “tudo é muito melhor”.

Dessa forma, nesse ato final deste texto, trabalhei com as possíveis distinções gerais entre os propósitos, os funcionamentos, os impactos e as críticas apontadas por algumas visões teóricas dicotômicas que enaltecem ou problematizam os modelos funcionais das UNATI. Modelos esses que se distinguem das Universidades que não possuem esses programas específicos de educação, tais como a UFG e a UnB, que acolhem — de modos distintos uma da outra — os/as estudantes com mais de sessenta anos nos seus cursos regulares de graduação. E, no conjunto desse texto, conduzi uma reflexão analítica sobre as formas institucionais pelas quais a educação universitária brasileira acolhe e assume as pessoas com sessenta anos de idade ou mais nos seus quadros discentes. Isso com as vistas voltadas às análises das experiências acadêmicas dos/as meus/as interlocutores/as na UFG.

Assim, ficam estabelecidas as primeiras pontes de passagem para ser possível compreender, efetivamente, como as análises apresentadas acima revelam quadros próximos ou distantes das narrativas dos/as meus interlocutores/as e, se são, como tais experiências diferem, de quais maneiras e quais são as suas peculiaridades, temas dos quais tratei amiúde no conjunto da minha tese de doutorado, além das pesquisas e reflexões que continuo a proceder.

Referências

ARNAULT, Renan; ALCANTARA e SILVA, Victor. Os ritos de passagem. *Enciclopédia de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia, 2016. Disponível em: (<http://ea.fflch.usp.br/obra/os-ritos-de-passagem>) Acesso em 15 mar 2025.

ASSIS, Marcela G.; DIAS, Rosângela C.; NECHA, Ruth M. A universidade para a terceira idade na construção da cidadania da pessoa idosa. In. ALCÂNTARA, Alexandre. O.; CAMARANO, Ana A.; GIACOMIN, Karla C. *Política nacional do idoso: velhas e novas questões*. Rio de Janeiro: IPEA, 2016. Cap. 6, p. 199-209.

CACHIONI, Meire. Universidade da Terceira Idade: história e pesquisa. *Revista Temática Kairós-Gerontologia*, 15(7), 01-08, 2012.

CACHIONI, Meire; DELFINO, Laís L.; YASSUDA, Mônica S. *et al.* Bem-estar subjetivo e psicológico de idosos participantes de uma Universidade Aberta à Terceira Idade. *Revista Brasileira de Geriatria e Gerontologia*, Rio de Janeiro, 2017; 20(3): 340-352.

COSTA, Joice S.; POLTRONIEIRI, Cristiane F.; COSTA, Denise G. S. Velhices, heterogeneidade e classes sociais: a construção do conhecimento do serviço social. *Anais do XVI Encontro Nacional de Pesquisadoras/es em Serviço Social – ENPESS: em tempos de radicalização do capital, lutas, resistências e serviço social*. Vitória - ES, 02 a 07/12/2018. Disponível em: (<https://periodicos.ufes.br/abepss/article/view/22373>) Acesso em: 06 abr 2024.

CRUZ, Felipe S. M. Importância das ações afirmativas no enfrentamento da pandemia de covid-19 pelos povos indígenas no Brasil: reflexões sobre organização social e combate ao racismo estrutural. *Revista da ABPN*, v. 14, n. 39, Março – Maio 2022, p. 331 - 342. DOI 10.31418/2177-2770.2021. v14.n.39.p331-342.

DEBERT, Guita G. *A Reinvenção da Velhice: socialização e processos de reprivatização do envelhecimento*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo – EDUSP / FAPESP, 1999.

DEBERT, Guita G. Velhice e o curso da vida pós-moderno. *Revista da USP*, n. 42, 1999, p. 70-83.

DIAS, Luciana de O. Ações afirmativas e políticas reparatórias: avanços e desafios. *Cadernos de Campo* (São Paulo, online), vol. 31, n. 2, p.1-8, USP, 2022. (<https://revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/205161>) Acesso em 15 fev 2025.

DORONIN, Juliana A. F. Algumas percepções sobre mapeamento de experiências com idosos em universidades no Brasil. *VI CIEH – Congresso Internacional de Envelhecimento Humano - Envelhecimento Humano no Século XXI: atuações efetivas na promoção da saúde e políticas sociais*, Campina Grande - PB, 26 a 28/06/2019.

FOUCAULT, Michel. *Surveiller et Punir*. Naissance de la prison. Paris: Éditions Gallimard, 1975. Edição brasileira homônima, Petrópolis: Vozes, 1987, 288p.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

FREITAS, Jefferson B. de *et al.* Políticas de ação afirmativa nas universidades públicas brasileiras (2020). *Levantamento das políticas de ação afirmativa (GEMAA)*, IESP-UERJ, p. 1-23, 2022.

GUARNIERI, Fernanda V. & MELO-SILVA, Lucy L. Ações afirmativas na educação superior: rumos da discussão nos últimos cinco anos. *Psicologia & Sociedade*, 19 (2): 70-78, 2007.

GUATTARI, Félix. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

HADDAD, Eneida. G. de M. *A ideologia da velhice*. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 2016.

HERBETTA, Alexandre F. Políticas de inclusão e relações com a diferença: considerações sobre potencialidades, transformações e limites nas práticas de acesso e permanência da UFG. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 24, n. 50, p. 305-333, jan./abr. 2018.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua – PNAD Contínua Educação 2023*. Brasília: IBGE, 2024. ISBN 978-85-240-4567-7. Disponível em: (<https://loja.ibge.gov.br/pnad-continua-educac-o-2023.html>) Acesso em 17 abr 2024.

MUNIZ, Ana C. *Um programa para a longevidade: uma etnografia do UniversIDADE da UNICAMP*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social): Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, PPGAS-UNICAMP, 2019.

NEVES, Paulo S. da Costa; BARRETO, Paula C. Novas configurações e debates sobre as ações afirmativas em um contexto de mudanças: uma introdução. *Revista Brasileira de Sociologia - RBS*, [S. l.], v. 10, n. 26, p. 5–16, 2023. DOI: 10.20336/rbs.918 Disponível em: (<https://www.rbs.gd.etc.br/index.php/rbs/article/view/918>) Acesso em: 14 fev 2025.

PERES, Marcos A. C. *Velhice, trabalho e cidadania: as políticas da terceira idade e a resistência dos trabalhadores idosos à exclusão social*. Tese (Doutorado em Educação). Departamento de Filosofia da Educação e Ciências da Educação, Universidade de São Paulo – USP, São Paulo: 2007.

SOUZA, Nilda. *Ações Afirmativas em Universidades Públicas Brasileiras: uma análise sobre a implantação das cotas raciais*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Estadual Paulista “Júlio Mesquita Filho”, Faculdade de Ciências e Letras (Campus, Araraquara), 2017.

TEIXEIRA, Solange M. Envelhecimento do trabalhador e as tendências das formas de proteção social na sociedade brasileira. *Revista Argumentum*, Vitória, v. 1, n. 1, p. 63-77, jul./dez. 2009.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS - UFG. *Analisa UFG*. Goiânia, UFG: 11/08/22. Disponível em: (<https://analisa.ufg.br/p/32229-graduacao>)

VERAS, Renato P.; CALDAS, Célia P. Promovendo a saúde e a cidadania do idoso: o movimento das universidades da terceira idade. *Ciência & Saúde Coletiva*, 9(2):423-432, 2004.

Recebido em 18 de setembro de 2025

Aceito em 06 de fevereiro de 2026

Dossiê: Velhices e Experimentações Teórico-Metodológicas em Antropologia



Diante das imagens: experiências de envelhecimento e a memória como episteme grafada no corpo de mulheres

Facing the images: experiences of aging and
memory as an episteme engraved on women's
bodies

Frente a las imágenes: experiencias de
envejecimiento y la memoria como episteme
grabada en los cuerpos de las mujeres

Aline de Jesus Maffi

Universidade Estadual Júlio de Mesquita Filho/Unesp
aline.maffi@unesp.br – <https://orcid.org/0000-0002-0150-6834>

Apresentação

No Distrito de Maravilha, localizado na área rural de Londrina, no Paraná, vivem as companheiras de viagem que me acompanham em minha pesquisa de doutoramento¹ e neste ensaio, Luzia dos Santos, Maria da Luz Caetano Lima, Aparecida dos Santos Maffi e Rita Helena Hortêncio Neves². Mulheres negras e brancas, com faixa etária entre 65 e 85 anos, migrantes ou de família migrante, que construíram as suas trajetórias em Maravilha. Assim como as companheiras, eu cresci em Maravilha e vivi em um sítio nos arredores do Distrito até os 17 anos.

Todas as companheiras são mulheres que vivem na área rural. Elas compartilham a experiência de trabalho no campo e de uma vida comunitária permeada por elementos de ruralidades. Com exceção de Aparecida Maffi, Dona Cida, minha avó — que vive em um sítio —, atualmente todas residem no núcleo habitacional do Distrito de Maravilha. O deslocamento pelas fazendas e sítios da região é parte integrante de suas trajetórias, assim como a experiência de trabalho nas lavouras de café, rami, algodão, entre outras atividades rurais.

Como argumenta Ingold (2022), é fundamental que as/os antropólogas/os sejam companheiras/os de viagem dos seres e das coisas que as/os mobilizam. Pressuposto que se configura como uma condição para a observação participante. Nesse contexto, as fotografias deste ensaio foram realizadas ao longo da pesquisa de campo junto às companheiras de viagem e emergiram de forma colaborativa, a partir do trabalho de memória que realizamos com seus álbuns de família e suas fotografias avulsas. Nesse processo, o ato de fazer novas imagens foi incorporado como parte das experimentações teórico-metodológicas da pesquisa, uma vez que, como pondera Didi-Huberman, “a imagem arde em seu contato com o real” (Didi-Huberman, 2012, p. 216).

A partir de uma metodologia construída de modo andarilho — isto é, ao longo do trabalho de campo —, as fotografias selecionadas pelas companheiras foram concebidas

¹ As fotografias deste ensaio são alvitre da pesquisa de campo que ocorreu ao longo de três ciclos de seis meses — totalizando um ano e meio de trabalho de campo — no Distrito de Maravilha. Tais imagens se inserem em reflexões relacionadas à minha pesquisa de doutoramento, cujo objetivo consiste em reconhecer os sentidos de uma experiência coletiva — expressa em uma territorialidade compartilhada, no contexto de memórias e trajetórias (in)visibilizadas — a partir do cruzamento de Trajetos Visuais, compostos a partir de álbuns de família, de mulheres com faixa etária entre 65 e 85 anos.

² Além das quatro companheiras de viagem que integram este ensaio, acompanham-me na pesquisa Carolina Alves de Souza e Bela de Souza Mendes de Oliveira.

como paisagens de memórias. Como postula Walter Benjamin (2009) em *Passagens*, tal como um *flâneur* que viaja dentro de sua própria cidade — um nativo que mobiliza um olhar estrangeiro e, assim, ao sair de casa se porta como se viesse de longe — as companheiras viajaram ao longo de suas paisagens de memórias e, em suas itinerâncias pelas fotografias, tal como nas andanças do *flâneur* na cidade, rememoraram elementos de suas trajetórias, a partir de uma articulação entre fotografias, relatos orais, memórias e territorialidade. Ao longo da viagem em suas paisagens de memórias, os caminhos já conhecidos foram reinventados e descobertas emergiram rizomáticas — de acordo com Deleuze e Guattari (1997) —, irradiando energia e criando novas associações. Nessas mobilizações, o passado, como lembra Didi-Huberman (2015), foi, gradativamente, reconfigurado.

Segundo Didi-Huberman (2012), no contato entre as imagens e o real ocorre algo semelhante a um incêndio. Assim, no incêndio provocado pelas imagens na mobilização de memórias, novas fotografias surgiram ardentes, trazendo à tona elementos da experiência de pesquisa junto às companheiras, de modo que, após a realização do trabalho de memória com imagens de seus arquivos, conversávamos sobre as novas fotografias realizadas e as selecionávamos de maneira coletiva. Em ocasiões recorrentes, as companheiras sugeriam a realização de novas imagens, condizentes com aquilo que desejavam expressar.

Durante o trabalho com as fotografias de seus acervos, memórias, fabulações, reinvenções e esquecimentos foram articulados pelas companheiras e, ao longo do caminho, a própria velhice passou a ser mobilizada como um movimento de reinvenção da vida. Como postula Mirian Goldenberg, “a grande mudança com o envelhecimento parece ser essa mudança de foco, de deixar de existir para os outros e passar a ser “eu mesma” pela primeira vez na vida.” (Goldenberg, 2011, p. 84). É nesse contexto que, diante de suas fotografias, as companheiras ressignificaram suas trajetórias, como sugere Goldenberg (2015), inventaram a sua própria “bela velhice” e, assim, desestabilizaram a concepção de que haveria uma receita para a construção de uma “boa velhice”.

A velhice, portanto, “não é um fato estático; é o resultado e o prolongamento de um processo” (Beauvoir, 1990, p. 1), ela é heterogênea, historicamente situada e construída socioculturalmente (Debert, 1998), a partir de experiências individuais que estão associadas a distintos marcadores sociais da diferença, tais como classe social, gênero, etnia, sexualidade, entre outros (Teixeira, 2023).

Nesse caminho, fundamentada na perspectiva de Philippe Ariès (1981), Guita Grin Debert (1999) reforça que na modernidade foram vivenciadas a emergência de categorias intermediárias entre a infância e o período adulto e acrescenta que no contexto atual há uma difusão de noções intermediárias sobre o envelhecimento, tais como “meia-idade”, “terceira idade” e “aposentadoria ativa”, categorias relacionadas à formação de emergentes estilos de vida e criação de mercados.

Debert (1999) destaca que as percepções hegemônicas sobre a velhice na década de 1990 expressavam dramas que se manifestavam majoritariamente nas imagens “de idosos abandonados nos asilos ou em filas monumentais à espera do dinheiro minguado da aposentadoria”. A autora ressalta, entretanto, “que essas imagens convivem com as representações da velhice gratificante, vibrante e produtiva, que ganha expressão quando estão em jogo os programas para a terceira idade, como universidades e grupos de convivência e de lazer” (Debert, 1999, p. 71), nos quais são experimentadas possibilidades inovadoras de viver a velhice de modo coletivo.

Nas fotografias deste ensaio, experimento, em parceria com as companheiras de viagem, uma estética que surge de um movimento de criação inventado a partir da experiência performática que as imagens acenderam nas companheiras. As fotografias dialogam com um modo de experimentar a velhice no qual as companheiras estão implicadas no processo ativo de construção de uma reflexão sobre as suas trajetórias. Ao longo de seus movimentos reflexivos, a velhice, portanto, emerge como possibilidade epistêmica.

Nesse caminho, ver imagens é viver imagens a partir de uma experiência corporal, expressa no gesto e na palavra. Como o corpo é construído de modo relacional — isto é, os indivíduos constroem os seus corpos a partir dos hábitos, costumes e tradições nos quais estão implicados, como reitera Marcel Mauss (1974) —, a vida das imagens atuou no corpo das companheiras de viagem que, por sua vez, atuaram na imagem e, assim, os seus corpos comunicaram o movimento performativo da lembrança.

Como pontua Leda Maria Martins³ (2003), “o que no corpo e na voz se repete é uma episteme” (2003, p.70). Assim como nas performances da oralidade, o gesto das companheiras de viagem diante de suas fotografias é performativo. A reinvenção de suas trajetórias também se configura como a reinvenção da memória coletiva do Distrito de Maravilha, uma vez que elas estão grafadas e grafam essa territorialidade. A percepção e

³ Martins (1997; 2003) se refere à performance ritual congadeira como uma grafia, uma “afrografia da memória”.

reinvenção do envelhecimento, mediadas pela experiência da imagem, ocorrem no corpo que performatiza as memórias e estabelece uma relação entre imagens, palavras e territorialidade.

Nesse contexto, a partir de uma metodologia de pesquisa criada de forma colaborativa, junto às companheiras de viagem, as fotografias realizadas ao longo do caminho surgiram como expressão de um processo coletivo de criação de memórias, mobilizando imagens de acervos pessoais como instrumentos que despertam lembranças. No qual, diante de suas fotografias, as companheiras interpretam, retomam, criam e recriam, (re)vivem e fabulam as suas trajetórias e, ao longo do processo, a memória é grafada no corpo, ao mesmo tempo em que o corpo e a memória se transformam.

Ademais, ao serem mobilizadas como instrumentos por meio dos quais as companheiras produziram e produzem conhecimentos — tanto sobre as suas trajetórias quanto sobre uma territorialidade —, as imagens são concebidas como instrumentos epistemológicos que agregam a potencialidade de produzir contravisualidades, como postula Nicholas Mirzoeff (2016). Nesse sentido, este ensaio integra um conjunto de reflexões da antropologia contemporânea sobre a produção compartilhada de conhecimentos e visa contribuir para a ampliação do campo das antropologias visuais.



1. Uma foto, uma viagem.

Durante o trabalho de memória, Luzia dos Santos realizava muitas reflexões sobre as imagens: “Quando a gente pega uma foto, a gente viaja, né? Tanto sozinha como com outras pessoas”. Foto: Aline de Jesus Maffi (03/2023).



2. Corpo e memória

Após visitarmos uma fotografia de seus pais, Luzia dos Santos mobilizou distintas memórias. Entre elas, memórias sobre o trabalho rural. Na sequência, ela caminhou para o quintal de sua casa e começou a limpá-lo. O encontro entre Luzia e a fotografia de seus pais, mobilizou, performativamente, o seu corpo. É no corpo que a experiência de memória é experimentada. Foto: Aline de Jesus Maffi (08/2022).



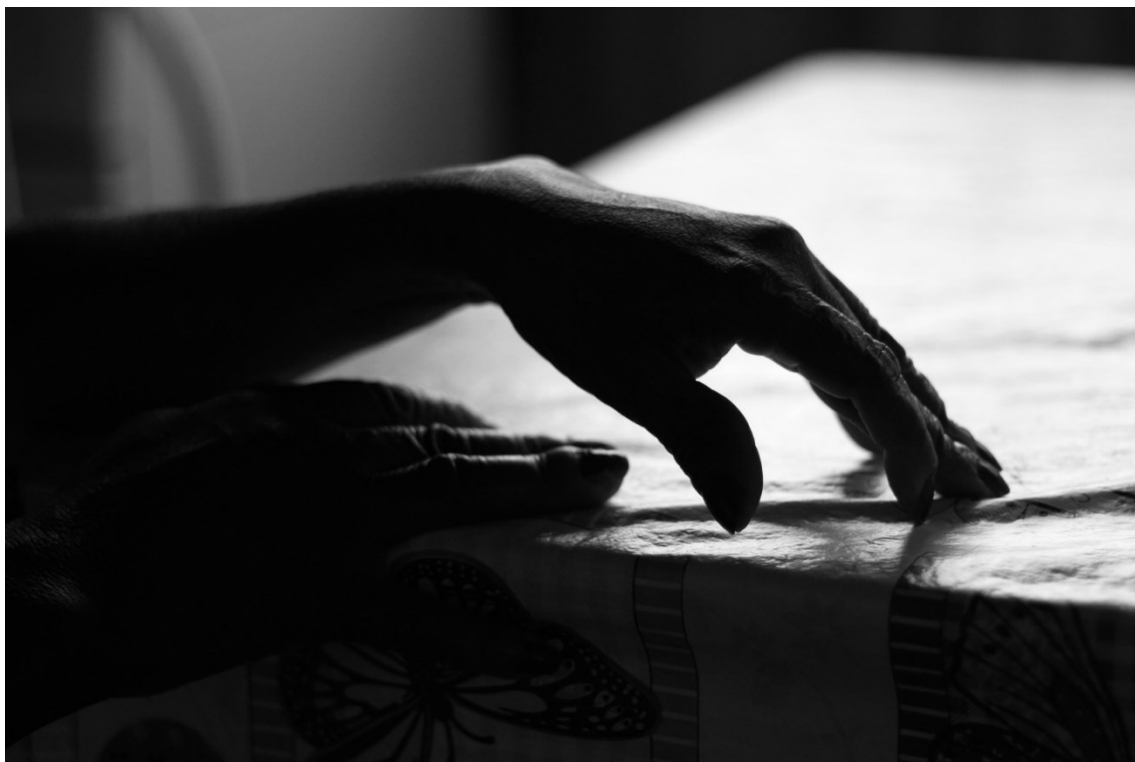
3. “No miolo da minha cabeça ficou um gravador”

Diante de suas fotografias, Maria da Luz Caetano Lima (Maria Caetano) reflete: “Eu não esqueço de nada, minha fia. Parece que no miolo da minha cabeça ficou um gravador (leva a mão à cabeça), eu não esqueço das coisa. Cê pode perguntar pra mim tudo que eu passei que eu sei, eu não esqueço de nada, parece que tem um gravador bem, bem, no miolo da minha cabeça”. Foto: Aline de Jesus Maffi (05/2022).



4. “Será que foi tudo verdade memo?”

“Eu fico pensando assim, engraçado, como é a vida da gente, né? Tem hora que parece um filme, parece que nunca aconteceu isso. Tem hora que eu tô trabaiaando sozinha e eu penso: ‘meu Deus, será que foi tudo verdade memo?’” Maria da Luz da Caetano Lima. Foto: Aline de Jesus Maffi (05/2022).



5. Os gestos como grafia

Com o corpo, Maria Caetano elabora a lembrança. Seus gestos e expressões grafam e atualizam memórias. Em referência ao trabalho de Nancy Munn, entre os Walribi da Austrália Central, Roy Wagner argumenta que “As iconografias estão inscritas em áreas de areia solta e acompanham conversas cotidianas, assim como ilustram a narrativa de mulheres, que Munn chama ‘histórias de areia’” (WAGNER, 2017, p.28). Foto: Aline de Jesus Maffi (02/2024).



6. “Eu não esqueço, não esqueço”

“Diz que a gente não pode alembrear de tudo, mas eu não esqueço, não esqueço”. Foto:
Aline de Jesus Maffi (02/2024).



7. “Aquele foto de binóculo”.

Os monóculos são chamados por Aparecida dos Santos Maffi – e por outros habitantes de Maravilha – de binóculos. Dona Cida se espanta durante o contato com uma fotografia do terreiro de sua casa dias depois da geada de 1975. A expressão de seu rosto precede a sua fala e seu corpo todo comunica as experiências e as (re)criações da memória. Assim, lugares são apontados e comparações são realizadas. Foto: Aline de Jesus Maffi (05/2022).



8. “Como o tempo passa”

Diante da fotografia de seu casamento, Dona Cida se levanta e realiza ponderações sobre a passagem do tempo. Ela reflete sobre as transformações vividas por seu corpo e recria a expressão corporal presente na fotografia revisitada: “As coisas muda muito, Aline do céu.

Óia a minha cara (na foto) e óia a minha cara hoje. Tudo mudou. Olha eu aqui e olha aquelas outras fotografias pro cê vê”. Foto: Aline de Jesus Maffi (03/2023).



9. Grafando trilhas de memórias

Com as mãos, Dona Cida desenha e redesenha trajetos de memória, recriando lugares imaginados. Foto: Aline de Jesus Maffi (03/2023).



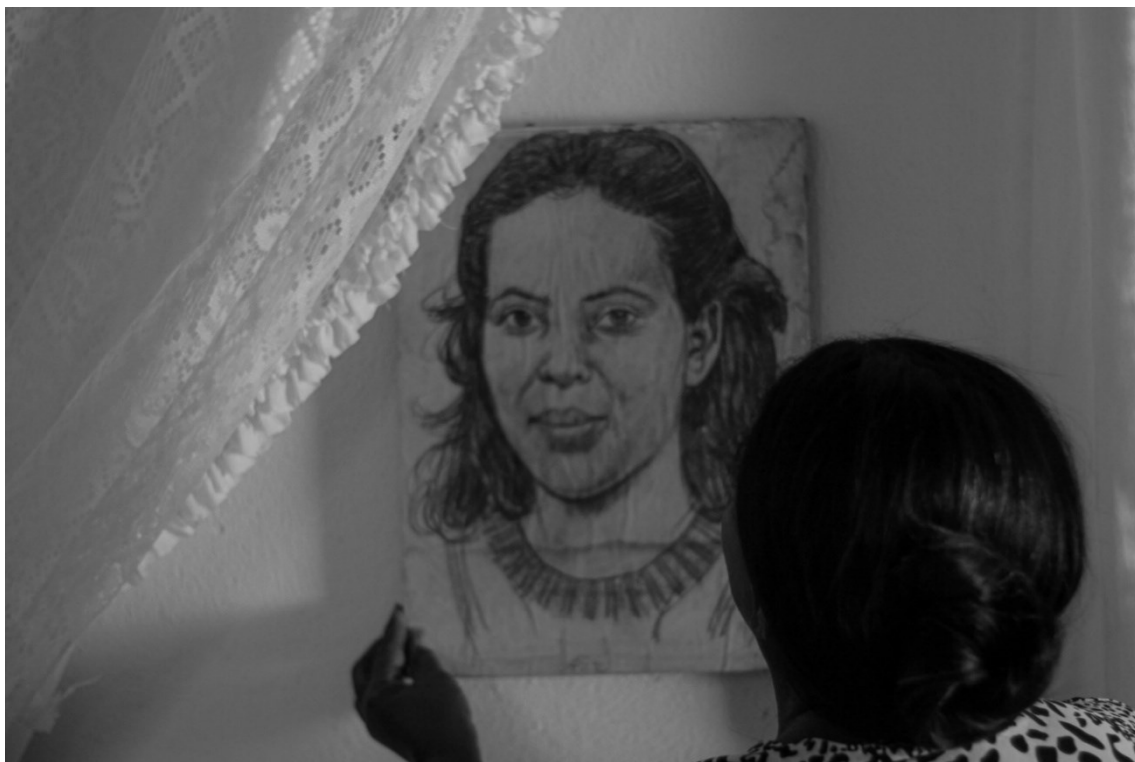
10. Diante da Imagem.

Rita Helena Hortêncio Neves diante do espelho. Foto: Aline de Jesus Maffi (07/2024).



11. “Essas fotos trazem vida”

“A vida é um conto ligeiro, como uma erva que de manhã está linda, maravilhosa, a tarde já veio um ventinho, foi passando nela devagarzinho e seca-se. Então você tem que aproveitar o momento, já que é um conto ligeiro, aproveita esse momento, aproveita! A vida é linda, maravilhosa. E a gente poder (re)viver assim por fotos não tem explicação. Essas fotos trazem vida”. Foto: Aline de Jesus Maffi (07/2024).



12. “O dia que eu for, eu creio que alguém vai lembrar”

“O dia que eu for, eu creio que alguém vai lembrar (risos), mas eu não vou tá aí pra saber, mas como eu lembro de outros eu creio que vão lembrar de mim também, né?” Foto: Aline de Jesus Maffi (07/2022).

Referências

- ARIÈS, Philippe. *História Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1991.
- BEAUVOIR, Simone de. *A velhice*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Tradução de Irene Aron; Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- DEBERT, Guita Grin. Pressupostos da reflexão antropológica sobre a velhice. *Antropologia e Velhice*. Campinas: IFCH/Unicamp, 1998.
- DEBERT, Guita Grin. Velhice e o curso da vida pós-moderno. *Revista USP*, São Paulo, n.42, p. 70-83, junho/agosto 1999.
- DEBERT, Guita. Grin. *A reinvenção da velhice: socialização e processos de reprivatização do envelhecimento*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp, 2012.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 4. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. Quando as imagens tocam o real. Tradução de Patrícia Carmello e Vera Casa Nova. *PÓS: Revista do Programa de Pós-graduação em Artes da EBA/UFMG*, p. 206-219, 30 nov. 2012.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Diante do Tempo: História da Arte e anacronismo das imagens*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2015.
- GOLDENBERG, Mirian. *A bela velhice*. Rio de Janeiro: Record, 2015.
- GOLDENBERG, Mirian. Corpo, envelhecimento e felicidade na cultura brasileira. Body, aging and happiness in Brazilian culture. *Contemporânea*. Ed.18.vol.9.n.2.2011.
- INGOLD, Tim. 2022. *Fazer: Antropologia, arqueologia, arte e arquitetura*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. Petrópolis, RJ: Editora Vozes.
- MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da Memória: o Reinado do Rosário do Jatobá*. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- MARTINS, Leda Maria. Performances do tempo e da memória: os congados. *O Percevejo – Revista de Teatro, Crítica e Estética*, Rio de Janeiro, ano 11, n. 12, p. 68-83, 2003.
- MAUSS, Marcel. As Técnicas Corporais. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.
- MIRZOEFF, Nicholas. O direito a olhar. *ETD - Educação Temática Digital, Campinas*, SP, v. 18, n. 4, p. 745–768, 2016. DOI: 10.20396/etd.v18i4.8646472.

TEIXEIRA, Solange Maria. Envelhecimento e família. *In: AZEVEDO, C. D. Velhices: perspectivas e cenário atual na pesquisa idosos no Brasil*. São Paulo: Edições Sesc São Paulo; Fundação Perseu Abramo, 2023.

WAGNER, Roy. *Símbolos que representam a si mesmos*. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

Agradecimentos

Agradeço às companheiras de viagem Luzia dos Santos, Maria da Luz Caetano Lima, Aparecida dos Santos Maffi, Rita Helena Hortêncio Neves, Carolina Alves de Souza e Bela de Souza Mendes de Oliveira. Sou grata pela permissão de aprender a pensar, refletir, criar e caminhar com vocês.

Financiamento

Para realização da pesquisa a autora conta com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior –Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Recebido em 07 de setembro de 2025

Aceito em 09 de janeiro de 2026

Dossiê: “Velhices e experimentações teórico-metodológico em antropologia”**Po(e)maredos¹ e itinerários motrizes a partir de duas paisagens de envelhecimentos e de velhices: encontros entre interlocuções, metodologias e poéticas**

Natalia Negretti

Faculdade de Ciências Médicas da Santa Casa de São Paulo-

Pagu/Unicamp

natalia_negretti@yahoo.com.br**RESUMO**

Este artigo analisa a interseção entre envelhecimento, instituições marcadas pela precariedade e metodologias etnográficas, baseando-se em pesquisas realizadas num centro de acolhida para idosos (Estação Sentinela) e numa ala hospitalar geriátrica (Bruma Segreda). Apresenta a perspectiva teórica de Paisagens de Envelhecimentos e de Velhices e, a partir dela, explora como sujeitos habitam esses espaços, além das formas de visibilidade de seus cotidianos e subjetividades. No apresentar a poesia enquanto fenômeno etnográfico e ferramenta estratégica, enfatiza a importância da atenção ao silêncio, às interações cotidianas e ao ordinário, reafirma o compromisso com uma escrita antropológica que acolha as complexidades e impurezas que compõem os diversos processos de envelhecer e defende que a maneira de ouvir e narrar é essencial para conferir legitimidade e significado etnográfico às velhices em contextos conhecidos como aqueles de precariedade e de vulnerabilidade.

Palavras-chave: Antropologia urbana; Etnografia; População idosa em situação de rua, Paisagens de envelhecimentos e de velhices; Poesia etnográfica.

¹ Como conjunto de pomares, pomaredo intervindo de parênteses cria também um lugar de árvores de poemas.

Po(e)maredos and propellers pathways from two Landscapes of Aging and Old Age: encounters between dialogues, methodologies and poetics

ABSTRACT

This article analyzes the intersection between aging, institutions characterized by precariousness, and ethnographic methodologies, drawing on research conducted at a shelter for the elderly (Estação Sentinela) and a geriatric hospital ward (Bruma Segreda). It presents the theoretical perspective of “Landscapes of Aging and Old Age” and, building on this, explores how individuals inhabit these spaces, as well as the ways in which their daily lives and subjectivities are made visible. By presenting poetry as both an ethnographic phenomenon and a strategic tool, it emphasizes the importance of paying attention to silence, everyday interactions, and the ordinary; it reaffirms a commitment to anthropological writing that embraces the complexities and impurities that make up the diverse processes of aging, and argues that the way of listening and narrating is essential to conferring legitimacy and ethnographic meaning on old age in contexts known for their precariousness and vulnerability.

Keywords: Urban anthropology; ethnography; elderly homeless people; landscapes of aging and old age; ethnographic poetry.

Po(e)maredos y itinerarios motrices a partir de dos paisajes del envejecimiento y la vejez: encuentros entre diálogos, metodologías y poéticas

RESUMEN

Este artículo analiza la intersección entre el envejecimiento, las instituciones caracterizadas por la precariedad y las metodologías etnográficas, basándose en investigaciones realizadas en un centro de acogida para personas mayores (Estação Sentinela) y en un ala geriátrica de un hospital (Bruma Segreda). Presenta la perspectiva teórica de «Paisajes del envejecimiento y de la vejez» y, a partir de ella, explora cómo los sujetos habitan estos espacios, así como las formas de visibilidad de su vida cotidiana y sus subjetividades. Al presentar la poesía como fenómeno etnográfico y herramienta estratégica, enfatiza la importancia de prestar atención al silencio, a las interacciones cotidianas y a lo ordinario; reafirma el compromiso con una escritura antropológica que acoja las complejidades y impurezas que conforman los diversos procesos de envejecimiento, y defiende que la forma de escuchar y narrar es esencial para otorgar legitimidad y significado etnográfico a las vejez en contextos caracterizados por la precariedad y la vulnerabilidad.

Palabras clave: Antropología urbana; etnografía; población de edad avanzada en situación de calle; paisajes del envejecimiento y de la vejez; poesía etnográfica.

Introdução

Tratar da velhice no Brasil não é tarefa fácil (Debert, 2000, p. 155)

Chegar a uma escrita que permita que um mundo se desvele, um mundo em que a vida pulse com as batidas do sofrimento e também com os pequenos prazeres da vida cotidiana, é um desafio intimidado (Das, 2023, p. 17)

Envelhecimentos e velhices têm constituído meus itinerários antropológicos e estes têm se dedicado ao estudo de contextos frequentemente rotulados como "tristes" e ou "difíceis": *centros de acolhida para idosos* (CAEI), situação de rua, prisões e, mais recentemente, hospitais².

Ao longo do período de formação e produção na Antropologia, o envolvimento com essas instituições e situações revelou a mim que as noções de tristeza e dificuldade são também, além de locais, processuais. Assim, conforme desses lugares e relações deixaram de ser percebidos por mim sob a ótica da negatividade à medida que me aproximei de concepções de vida neles presentes e de estratégias ordinárias tanto em cursos da vida quanto na vida em cursos singulares e coletivos, tem sido uma tendência em meus trabalhos mirar fenômenos sociais a contar de simultaneidades.

Veena Das (2023) ao tratar de Aflição em obra que carrega o mesmo título nos conta que este não “ocorreu como resultado de um pensamento deliberado; antes, era uma *espécie de palavra que me habitava e perseguia, pois estava mergulhada em minhas anotações de campo*” (Das, 2023, p. 17, grifo meu). Não vou me debruçar no livro. Porém, como comecei a lê-lo no início de uma parte da escrita deste artigo, que trata minimamente de trajetos etnográficos reunidos nos dias, impossível não referenciar a leitura de Rosa Maria Giatti Carneiro³ acerca da *Aflição* de Das; uma aflição etnográfica e como esta pode ser sustentada num texto. Se a aflição etnográfica pode ser fio em comum entre tantas pessoas, ela vai ao encontro com o que Evans-Pritchard (1972) nomeou de fatos etnográficos⁴.

² Cabe notar que, em grande medida, envelhecimento e a velhices são também caracterizadas como processos tristes, além de “fofas”, em narrativas com as quais convivo, inclusive universitárias.

³ Agradeço a Rosa Maria Giatti Carneiro pela partilha de sua interpretação no Grupo de Estudos Lendo Veena Das II – Aflição – saúde, doença, pobreza sediado na Unicamp em módulo online. Agradeço ao referido grupo desde seus integrantes à, enfaticamente, Taniele Cristina Rui, que o coordenou e à pesquisadora Carolina Branco de Castro Ferreira.

⁴ Acerca da Aflição apontada por Das (2023) no livro com o mesmo nome, cabe mencionar a abordagem da autora: “À primeira vista, pode parecer que a diferença entre aflição e malheur corresponde à diferença

O texto está dividido em cinco partes. Na primeira, apresento um resumo de dois campos etnográficos vinculares. Na segunda, são expostos referenciais teóricos de extrema importância reflexiva para o que eu, Natalia Negretti (2023), compreendi e nomeei como *Paisagens de Velhices* e, por conseguinte, na continuidade da referida noção rearticulada para uma *perspectiva teórica-conceitual*, a de *Paisagens de Envelhecimentos e de Velhices* (Negretti, 2025, 2026). Na terceira seção textual, trato de, a partir de um encontro de enredos, de conteúdos e formas, primordialmente de ouvir e narrar, entre outros sentidos, bem como de subjetivações no meu trajeto com os campos etnográficos com os quais trabalho. Nessa direção, na quarta, apresento uma discussão sobre *poesia e poema etnográficos* e sigo rumo à última, que relaciona Envelhecimentos, Antropologia e Poesia.

A seguir início a primeira seção do artigo.

Com Rastros e Rugas – Caminhos Metodológicos, achados e campos em amálgama

Conforme a própria etnografia, os dois estudos que baseiam esse artigo têm entrelaçados metodologia e achados de forma densa. Nesta parte do ensaio, apresento de forma resumida os trajetos de duas e vinculares pesquisas, uma defendida e outra em andamento: um estudo de doutorado, cuja realização foi possível primordialmente com e em um centro de acolhida especial para idosos (CAEI)⁵, cujo pseudônimo é *Estação Sentinela*, e outro, pós-doutoral, realizado em uma ala, que identifico atualmente com o nome *Bruma Segreda*, de um hospital geriátrico.

No doutorado compreendi governamentalidades na articulação de políticas em torno de envelhecimento e situação de rua, tendo como foco os processos de institucionalização e os trânsitos envolvendo espaços de acolhida e pessoas idosas em situação de rua. O objetivo geral do estudo foi a compreensão de sentidos que a população

entre uma experiência subjetiva de sofrimento e as condições objetivas que explicam a distribuição desigual do sofrimento, ou a diferença entre um movimento teológico em que o sofrimento coloca questões de teodiceia e uma análise que privilegia as condições econômicas e políticas enraizadas na economia política” (Das, 2023, p. 18). A autora apresenta seu interesse: “superar essas distinções, pois não desejo excluir questões relacionadas a instituições e condições objetivas ou as que se relacionam à experiência e aos processos de subjetivação. Afirmo, no entanto, que nenhum desses termos pode ser tratado como “algo dado” na análise antropológica” (Das, 2023, p. 18).

⁵ A pesquisa de doutorado *Veia arada: velhices e situações de rua, uma etnografia* (2023) teve orientação de Isadora Lins França e realizada na linha de pesquisa estudos de gênero do PPGCS-Unicamp, vinculada ao Pagu – Núcleo de Estudos de Gênero.

idosa⁶ em situação de rua ganhou nas políticas públicas contemporâneas e as formas pelas quais essas políticas imprimem marcas nas trajetórias de pessoas atendidas como “pessoas idosas em situação de rua” em equipamentos públicos, trajetórias as quais também estão para além da categorização administrativa.

A estratégia metodológica primordial foi a realização de uma etnografia, cujo campo durou de 2016 a 2019, em um Centro de Acolhida Especial para Idosos (CAEI), denominado na tese como Estação Sentinela, gerido por uma instituição não governamental em convênio com a Secretaria Municipal de Desenvolvimento e Assistência Social (SMADS) da cidade de São Paulo.

Com atenção a formas de gestão na Estação Sentinela a partir das regras internas e moralidades, envoltas em convenções em torno de gênero, idade, classe, raça e sexualidade no cotidiano, na etnografia, conferiu-se especial atenção ao exercício de reconstrução das trajetórias dos interlocutores, dos seus trânsitos entre diferentes instituições e das relações entre cuidado e controle que se desenhavam nesses percursos.

Em meio à etnografia, emaranharam-se também as políticas de assistência social e outras políticas municipais, como também de outras instâncias federativas, sugerindo diferentes sentidos e memórias acerca de velhices e situações de rua no âmbito da atuação do Estado. Tais emaranhamentos conduziram a uma estratégia metodológica adicional, a investigação dos processos sócio-históricos que relacionaram velhices, ruas e prisões desde a escravização, de modo a problematizar a ideia de que o encontro entre velhices e situações de rua trata-se de um fenômeno social absolutamente novo.

O estudo se atentou, desta forma, à simultaneidade de processos de acolhida e recolhida. Em termos de políticas de Estado, apontou em seu trajeto que se a problemática “pessoa idosas em situação de rua e velhices articuladas à vida nas ruas” não é nova, o tratamento dado a ela sim. Como binômio, acolhida-recolhida, alude, entre outras questões nos relacionais atos de acolher e recolher, que serviços de atendimento a pessoas em situação de rua acolhem *necessidades básicas* e consideram *subjetividades* não necessárias, recolhendo o acesso e o cumprimento desse direito. Ademais, que se o primeiro processo, institucionalização por meio de centros de acolhida é predominante no reconhecimento que estabelece um equipamento público e transforma em um sujeito de direitos a “Pessoa Idosa em situação de rua”, o segundo, vinculado à privação de liberdade, continua a produzir também situações de rua (Negretti, 2023).

⁶ Refiro idosa conforme vínculo com a nomenclatura de políticas públicas voltadas a velhices: Pessoa Idosa.

Durante a etnografia de três anos realizada para a pesquisa de doutoramento, o acompanhamento de rotinas foi feito sem roteiros rígidos de entrevista quando estas foram feitas e gravadas. O uso de diários de campo foi recorrente e as fotografias já eram focadas em espaços e objetos desde o início, tornando-se, ao longo dos anos, uma estratégia também de evitar o estigma do rosto em situações de rua. Já na estação Sentinela, acompanhar interlocutoras em sua rotina apresentou-se como uma troca possível para que conversássemos. Essa troca tinha diferentes formas de acontecer; desde convites de minha parte (me convidar) aos delas; ser convidada por ela, receber pedido de ajuda e ainda ouvir enquanto andavam e ou faziam suas atividades.

O muito o que fazer, embora eu não tenha explorado na tese, me é uma das poucas generalizações a partir do meu campo etnográfico; toda pessoa — frisemos, também as mais velhas — tem o que fazer muito mais do que se supõe e ou se pode supor. As atividades de alguém são também construídas de forma singular, assim como sua importância. No que concerne à circunscrição etnográfica, os tantos o que fazer se articulavam a como fazer e era diante de algumas dessas formas que minha companhia podia ser uma presença ou não. Já em relação a um dos achados em *Veia arada* que não escrevi, vale atentar que se minha ideia era trabalhar com trajetórias de vida, ainda no projeto de doutorado, o que a interlocução permitiu conhecer quebra de estereótipo acerca da *Velhice*, fazendo menção à letra maiúscula, proposta por Isabelle Stengers (2017) ao diferenciar *Ciência* e *ciências*; o saudosismo, o gosto generalizado e genérico acerca do passado, o apreço de falar do que foi.

Esses eixos estereotípicos, que formam um conjunto harmonioso para quem pressupõe ruptura entre presente e passado, incidia ainda em outros rastros problematizadores; lembrar leva tempo, gasta tempo & o presente muitas vezes não permite esse tempo, além do não querer e ou não gostar de lembrar que continua enquanto possibilidade ao longo da velhice. Dessa forma, a possibilidade de lembrar com gosto ou desgosto, de não querer recordo ou olvido, de desejar cada um deles ou, ainda, de consecutivamente ambos, mostra-nos que se a lembrança tem a ver com etapa de vida dos sujeitos, ela está em grande medida envolvida ao que no período está sendo vivenciado em uma etapa, em um aniversário, em uma rotina, em um chão, em uma cidade. É impossível a não articulação de encontros coletivos e individuais de contagem e de percepção do tempo (como atentam os termos *kairós* e *cronos* a partir da mitologia grega) em quem lembra e em quem esquece. Nem lembrar e nem esquecer acontece com direção apenas de uma direção temporal, muito menos exclusiva.

Foi ainda durante a pesquisa doutoral que tive conhecimento da existência da Instituição à qual me debruço atualmente no pós-doutorado. No trajeto de pesquisas por palavras-chave, certa noite encontrei uma imagem em preto e branco⁷ que estava disponibilizada numa página do facebook. Recentemente encontrei a mesma imagem impressa em mural do O Museu de Saúde Pública Emílio Ribas, conforme abaixo:



Mural do Museu de Saúde Pública Emílio Ribas. Foto: Natalia Negretti.

Pois bem, ainda que com a imagem mais próxima e contrastada, é difícil ler as palavras que me chamaram atenção na primeira vez que vi a foto; *SYLO DE MENDICIDADE* refere o Asylo de Mendicidade, fundado em 1885, conforme mudança de endereço da Santa Casa de São Paulo – da Rua da Glória para a Rua Dr Cesário Mota Junior com a pretérita nova construção e inauguração (1884) do hoje chamado Hospital Central da Irmandade da Santa Casa de São Paulo⁸.

⁷ Tal imagem é referenciada em um equipamento museológico público como parte do acervo municipal de São Paulo. Entretanto, em busca presencialmente pela foto no arquivo a mesma não foi encontrada até o momento.

⁸ A foto também nos faz indagar a legenda no Museu, a qual não referenciou o Asylo de Mendicidade.



Imagem aproximada do Asylo de Mendicidade. Mural do Museu de Saúde Pública Emílio Ribas. Foto: Natalia Negretti.

Essa imagem, combinada com a legenda do Museu de Saúde Pública Emílio Ribas e o estudo etnográfico que atualmente realizo, enfatiza uma série de dificuldades a respeito da instituição inaugural do que hoje é o Hospital Geriátrico Dom Pedro II. O não conhecimento sobre o Asylo de Mendicidade está desde o não reconhecimento dele na legenda no museu como entre parte de algumas pessoas funcionárias e habitantes interlocutoras. O objetivo geral deste estudo é, a contar de uma análise, compreender categorias e interseccionalidades nos documentos do acervo institucional e nas alas instituição. A pesquisa, portanto, tem se constituído comprometida com uma etnografia, envolvendo convívio, por meio de visitas, com pessoas, documentos, arquivos, mais que humanos, conforme habitantes vegetais longevos e gatos do Hospital, com passado e presente, com partilhas de tempo e de ordinariedade de vidas singulares, coletivas e institucionais.



Portão da Estação Sentinela. Foto: Natalia Negretti (2023)⁹

O Hospital Dom Pedro II é perspectivado na etnografia atual enquanto patrimônio longe de, nos termos de concepção de patrimônio no sentido direcionado por Ana Luiza Carvalho da Rocha e Cornelia Eckert (2013, p. 204) “representar as ‘evidências materiais da história’ da cidade, para refletir sobre o ato de destruição e criação de suas formas como parte da interpretação de seu acervo patrimonial”.

Assim como a Estação Sentinela a instituição hospitalar Dom Pedro II é atravessada por políticas socioassistenciais em pretérito e em presente tempo. As duas instituições são habitadas (a primeira, de acordo com a regra do equipamento, em totalidade e a segunda, em parte) por pessoas consideradas em situação de rua.

Cronologicamente, o encontro entre saúde e assistência social como políticas públicas na Estação Sentinela, após a conclusão do estudo, se deu por meio da presença de uma profissional da enfermagem no centro de acolhida especial para idosos (CAEI). Já no Hospital Dom Pedro II, essa relação pode ser considerada como um vinco em transformação desde sua criação, antes, portanto do século passado, entre assistência

⁹ Esta imagem contempla o volume 2, fotoetnográfico, da tese *Veia arada: velhices e situações de rua*, uma etnografia (Negretti, 2023).

social, filantropia, irmandade religiosa e saúde, ou seja, antes da área assistencial e de saúde serem transformadas em políticas e em instância de diversas dimensões estatais.

É necessário considerar, entretanto, o vínculo entre estas instituições – e elas próprias – desde processos de estado-nação, cuja trajetória envolve, incontestavelmente processos coloniais, dispositivo escravização intersecular e processos imperiais.

Dessa forma as duas pesquisas têm como fio condutor políticas populacionais e políticas de controle e friso concernente a trânsitos entre diferentes instituições – cujas modalidades têm de ser preservadas nas concepções teórico-etnográficas, chamadas muitas instituições de confinamento. Instituições, por sua vez, como os dois trabalhos enfocam, que acolhem e recolhem, desde demandas do público habitante e de políticas públicas quanto da circulação e permanência em diferentes espaços das cidades.

A seguir, apresento, ainda que de forma sucinta, pressupostos, referências teóricas, interligadas, em meus estudos e com as quais, além de seguir, uma concepção, que envolve as duas etnografias, dialoga de forma direta.

Pomar de bases, discussões e posicionamentos teóricos

É preciso reconhecer [...] que, se a responsabilidade individual pela escolha é igualmente distribuída, os meios para agir de acordo com essa responsabilidade não o são (Debert, 2000, p. 155)

A abundante presença teórico-metodológica, em diversas temáticas no estudo concluído e outros, da pesquisadora e professora Guita Grin Debert, primeira pesquisadora sobre velhice e primeira antropóloga que li, que tem importância propulsora articulada em meu curso de vida e trajetórias, também formou e forma diferentes gerações de pesquisadores. Entre seus estudos, que também construíram contribuições valiosas aos estudos de gênero, sexualidade, família, cuidado e feminismos, com as quais também me vínculo, primordial é um conceito divisor de águas: *reprivatização da velhice* (Debert, 1999), que atenta, além de visibilidade, socialização e preocupação social com velhices, também simultaneidades.

A autora atentou que “pensar na visibilidade alcançada pela velhice é atentar para o duplo movimento que acompanha sua transformação em uma preocupação social”. A autora nos apresenta assim uma socialização progressiva da gestão da velhice e processos de reprivatização da velhice. O primeiro movimento faz referência à transformação da velhice em uma questão pública; “socialização progressiva da gestão da velhice; durante muito tempo considerada como própria da esfera privada e familiar [...] “Por outro lado,

nesse movimento de socialização não está ausente o que venho chamando de processos de reprivatização, que transformam a velhice numa responsabilidade individual – e, nesses termos, ela poderia então desaparecer do nosso leque de preocupações sociais” (1999, p. 13-14).

A teoria de Debert, além da importância incontestável nos estudos sobre envelhecimento, foi, com certeza, um impulso em torno da relação entre visibilidades, relacionais com envelhecimentos e velhices. Desse modo, assim como, se e em caso afirmativo quando se chega até a fase nomeada, jurídica e etariamente, velhice, não se envelhece sem corpo, sem subjetivação e sem marcadores sociais da diferença articulados, não se envelhece em nenhum lugar; quando se envelhece é em algum lugar, se está em algum lugar.

O conceito de reprivatização da velhice (Debert, 1999) forneceu-me uma lente crítica que permite desconstruir não apenas, o que não seria pouco, uma ideia homogênea de velhice, mas me levou ao interesse da reprivatização a partir de engrenagens de controle e de assistência, a partir da desigualdade que atravessa não apenas a etapa da velhice no Brasil, mas o curso da vida, a longevidade, o envelhecer no Brasil. De tal forma, primordial foi o conceito de Debert (1999) para a formulação do que compreendi, na pesquisa de doutorado por *Paisagens de Velhices* (Negretti, 2023).

Paisagens de Velhices

E locais afora dos idealizados para envelhecer e não lugares para uma *pessoa idosa idealizada*? Hierarquizados também são em termos de visibilidade? Lugares e habitantes cuja visibilidade é primordialmente envolta de moralidades são considerados a partir de quais ângulos em diferentes perspectivas teóricas? Essas eram uma de minhas inquietações. Como as velhices são significadas por habitantes daqueles lugares específicos em que desenvolvia trabalhos de campo e como eram representadas por quem não ali, em diversas dimensões articuladas a arranjos culturais e societários?

Com um conjunto de estudos e contribuições teóricas e metodológicas, desde os pioneiros até articulados com diferentes facetas do processo e da etapa que constituem envelhecer, sabemos, já desde essa autora, que gênero é “relacional” e que a dupla gênero e idade é crucial “para entendermos certas categorias sociais” (Debert, 1994, p. 33). Esta referência é primordial para a compreensão da idade como uma atriz nada coadjuvante de diferentes políticas públicas, tais como as socioassistenciais e as de saúde, com as quais a população idosa se vincula.

No entendimento de velhice como identidade inconstante, conforme Julio Assis Simões (2000), embora os chãos de velhices que eu acompanhava fossem e sejam habitados de diversificadas maneiras e marcados por distintas visibilidades, algumas delas, estigmas e estereótipos apresentavam e apresentam rigidez e pouca maleabilidade.

A tomada da Estação Sentinela como *lugar-chave* (FRANÇA, 2010) e sua escolha como local de realização da etnografia permitiu que eu atentasse a um espaço de atendimento a duas populações vistas anteriormente como separadas (população em situação de rua e população mais velha), mas que, ao se constituir pelos seus entrelaçamentos cotidianos, começaram a ser vistas como um sujeito político específico, em torno do qual também se constituíam moralidades particulares.

Segui, portanto a noção de Lugar-chave de Isadora Lins França (2010, p. 5). A autora escolheu para sua observação etnográfica lugares-chave, que articularam a um só tempo aproximação com seus interlocutores que indiquem “quais sentidos atribuem a esses lugares” e consideração de que lugares e pessoas mutuamente se constituem; “os lugares ganham bastante importância, não só porque permitem o acesso a esses homens, mas também porque considero que esses sujeitos os constituem e são constituídos por eles”. A estratégia combinada da autora, “seguir os itinerários percorridos pelos meus interlocutores e os lugares tidos como referenciais para eles” (FRANÇA, 2010, p. 5), foi um direcionamento no doutorado.

Na consideração e convívio com esse lugar-chave (FRANÇA, 2010), percebi a *Estação Sentinela* como paisagem que, com movimento, forma e é formada, nos termos de Milton Santos (1988, p. 21), por um “mosaico de relações, de formas, funções e sentidos” é possível indagar essa instituição e sua modalidade como uma configuração articuladora de realizações – atuais e do passado. Esse ritmo de percepção configurou também um alargamento da ideia de presente, ao mesmo tempo que presentificou heranças coloniais em relação à articulação entre velhice e situações de rua. Santos (2006, p. 91) assevera que “O que na paisagem atual, representa um tempo do passado, nem sempre é visível como tempo” e propôs que “chamemos Rugosidade ao que fica do passado” (p. 92).

Parte dos encontros entre moral, moralidades e velhices na etnografia na Estação Sentinela e a partir dela pôde ser compreendida também a partir de um “sistema hierárquico de valoração da velhice” (Henning, 2014). A contar de uma distância em relação à norma mítica¹⁰ proposta por Audre Lorde (2019), apesar de em muitos aspectos

¹⁰ *Norma mítica*, nomeada por Audre Lorde (2019, p. 143) “é normalmente definida como branco, magro, homem, jovem, heterossexual, cristão e financeiramente seguro”. Ainda que Lorde se refira a essa norma nos Estados Unidos, é importante reconhecer que a *norma mítica* pode ser estendida a outros contextos,

interlocutores estarem próximos, na perspectiva da pirâmide da boa velhice (Henning, 2014), às “não-tão-boas-velhices” e “más-velhices”, é necessário dizer que no que concerne a performances de gênero elas e eles estão relacionados a teias hegemônicas.

A visibilidade da velhice encarada por sua socialização e processos que “transformam a velhice numa *responsabilidade individual*” (Debert, 1999, p. 14), a reprivatização da velhice, nesses chãos funcionava de qual maneira? Como essa articulação se formou e se experencia? Como esses encontros entre contextos e situações eram vivenciados, considerados por campos de estudos, áreas científicas, movimentos sociais, entre outros?

Atentar-se a alguns “modos públicos de ver e ouvir”, conforme perspectiva de Judith Butler (2011, p. 29), a rua, as instituições e a velhice demanda uma atenção aos mecanismos de humanização e desumanização que geram enquadramentos que operam “nem dentro, nem fora da imagem, mas através da própria moldura que contém a imagem” (Butler, 2011, p. 30). Essas questões em entroncamento conformavam e conformam, deste modo, uma articulação entre vulnerabilidade, precariedade, instituições e envelhecimento, aproximando-se de uma *paisagem*.

A palavra paisagem reivindica, na abordagem teórica de Javier Maderuelo (2006, p. 38, tradução minha) “uma interpretação, a busca de um personagem e a presença de uma emotividade” e “não é, portanto, o que está aí diante de nós, é um conceito inventado ou, melhor dito, uma construção cultural. A paisagem não é um mero lugar físico, mas o conjunto de ideias, sensações e sentimentos que elaboramos a partir de um lugar e seus elementos constituintes” (MADERUELO, 2006, p. 38, tradução minha).

Euler Sandeville Junior (2004, p. 3) a destaca como “realidade relacional”: “depende da escala da observação, depende do enfoque privilegiado, depende das relações reconhecidas não só entre os objetos, mas entre as escalas em que são investigados”. Ao tramar o reconhecimento como elemento de interação com e na paisagem, o autor apontou a partilha das paisagens; uma dimensão pela qual o autor concebe seu “sentido dependente de experiências partilhadas”: “As paisagens existem em uma constante tensão entre os objetos geográficos enquanto fatos materiais e as representações que, a partir da percepção e da experiência deles, construímos”. Paisagem, para o autor, como “uma

como o brasileiro, mediante lógicas ocidentais, também referenciadas por Lorde: “Boa parte da história europeia/ocidental nos condiciona para que vejamos as diferenças humanas como oposições simplistas: dominante/dominado, bom/mau, cima/embaixo, superior/inferior. Em uma sociedade em que o bom é definido em relação ao lucro, e não em necessidades humanas, deve sempre existir um grupo de pessoas que, mediante a opressão sistemática, pode ser levado a se sentir dispensável, ocupando o lugar de inferior desumanizado”.

experiência e não apenas um objeto material ou apenas uma representação” (SANDEVILLE-JR, 2004, p. 4), requer a partilha. Dessa forma,

Paisagens são experiências partilhadas pelas pessoas que têm nela sua vida, na qual o pesquisador, freqüentemente um estrangeiro ao lugar, se insere de modo muito específico e por tempo limitado, partilhando dessas experiências e partilhando as suas: usufruindo de uma realidade essencialmente coletiva e de uma herança de gerações. Ou seja, o sentido da paisagem não pode ser dado apenas pelo universo teórico e existencial do observador, sob o risco de um estereótipo. Na verdade, a paisagem é mais intensamente revelada a partir das pessoas que têm nela uma experiência comum (comum em dois sentidos: de corriqueiro e de coletivo). São as pessoas que nos ajudam a ver a paisagem, nos ensinam a entendê-la e percebê-la; sem elas não atinaremos o conteúdo específico de cada paisagem (SANDEVILLE-JR, 2004, p. 4).

É neste no conjunto do diálogo entre essas referências que concebi *Paisagens de Velhices* como um campo relacional entre paisagens, velhices e envelhecimento juntamente de visibilidades e sensibilidades destas e deste e frente a estas e este. A perspectiva de enquadramento, maneira de apreender e sensibilidade se vinculam nessas relações sob perspectivas, direta e indiretamente, unidas tanto a/por pessoas e aos/por seus cotidianos como aos/por campos do saber (Negretti, 2023).

A seguir apresento a continuidade desta noção, a partir de sua reflexividade e de seu adensamento enquanto uma perspectiva teórica e política.

O conceito de "reprivatização da velhice", formulado por Debert, influencia profundamente a direção analítica de meus estudos e a forma pela qual miro envelhecimentos e velhices. Com tal referencial, é possível enquadrar a visibilidade social do envelhecimento e a responsabilidade individual atravessada por desigualdades. O Duplo Movimento - da uma socialização/tornar-se questão pública e reprivatização, que transforma o envelhecimento em uma responsabilidade individual é cobrada com ênfase de outros eixos interseccionais de indivíduos que vivem em contextos de precariedade.

Além desse ponto de partida de compreensão acerca da desigualdade de meios e formas possíveis de e para envelhecer mostra que se responsabilidade pela "escolha" de como envelhecer seja distribuída individualmente, os meios para agir de acordo com essa responsabilidade não, conforme epígrafe desta seção, a reprivatização pode fazer com que certas velhices "desapareçam do leque de preocupações sociais" ao serem tratadas como fracassos individuais.

Nesse sentido, dinâmicas visibilidades e invisibilidades de envelhecimentos e de velhices a contar do conceito de *Reprivatização da velhice* ocupam um lugar central de observação e reflexão num de seus conceito-fruto, o de *Paisagens de Velhices* (Negretti, 2023), construído do doutorado e, em continuidade o que tanto polvilhou quanto assentou; uma perspectiva e um conceito, ambos teóricos-políticos e juntos, *Paisagens de Envelhecimentos e de Velhices* (Negretti, 2025, 2026).

*Paisagens de Envelhecimentos e de Velhices)*¹¹

¹¹ Ao longo do texto utilizarei também a abreviação da perspectiva teórica: PEV.

A perspectiva teórica e política *Paisagens de Envelhecimentos e de Velhices* é desdobramento contínuo da noção de *Paisagens de Velhices* formulada a contar da tese doutorado que alia duas referências teóricas também tramadas entre si¹² - *A paisagem de Envelhecimentos e de Velhices* que visitei durante o doutorado abarca "indesejadas" e "incômodas" velhices; vinculadas com contextos, chãos e situações não quistas também em diferentes etapas do curso da vida, porém mais investigadas em outras etapas da vida ou ainda sem atenção a idade e ou geração; ruas e prisões.

Apenas em 2025 é que passei a visitar o Hospital Dom Pedro II, instituição para e com a qual estou enfocada no pós-doutorado. É importante mencionar que enquanto hospital e enquanto hospital geriátrico, esta instituição conforma uma *paisagem de envelhecimentos e de velhices* dentro da faixa de visibilidade nos estudos sobre envelhecimento de forma mais abrangente. Importante frisar também que a vinculação entre saúde, envelhecimento e velhices opera nas formas de associações temáticas.

"Pirâmide da Boa Velhice" (Henning, 2014) já atentou como o a Reprivatização da Velhice (Debert, 1999) influencia a hierarquização das velhices. Carlos Eduardo Henning (2014) formulou a "pirâmide da boa velhice". Aos estratos superiores dela, o autor conferiu, entre outros, "performances de gênero próximas das tidas como dominantes" p. 107) ao passo que:

figurando abaixo do topo da pirâmide e prosseguindo até a base, conformando "não-tão-boas-velhices" ou mesmo "más-velhices" (e ordenados de maneira não necessariamente vertical, nem consecutiva), poderiam ser citados: velhos frequentemente adoentados, com práticas sexuais homoeróticas e/ou identidades homossexuais, assim como transgêneros e transexuais, os que não se aposentaram ou não recebem pensões, pobres ou de classes populares, os solteiros, sem filhos, que não controlam as emoções, com relações distantes ou inexistentes com a família de origem, sem fontes de apoio social sólidas na velhice, dementados, altamente dependentes, sem controle sobre as funções corporais, com mobilidade reduzida, baixa escolaridade, que não se envolvem nos programas voltados a idosos, que concebem a sexualidade como um âmbito encerrado (assim como os que experimentam a sexualidade de uma maneira vista como indiscreta, desordenada, inconveniente ou excessiva), que não mantêm um estilo de vida jovial ou ativo, que são vistos como incapazes de gerir individualmente os desafios do envelhecimento, entre outros fatores (HENNING, 2014, p. 107).

¹² Me refiro ao conceito de *Pirâmide da Boa Velhice*, de Carlos Eduardo Henning, ao qual me atentarei adiante.

Com ambos os conceitos, enveredei, a contar da *Paisagens de Velhices* (Negretti, 2023), a considerar a hierarquização também de análises e estudos, tanto os voltados a envelhecimentos e velhices quanto aos em que estes fenômenos são, hierarquicamente, considerados ou desconsiderados.

Em continuidade com uma *postura geracional* (Motta, 2002), ao reconsiderar o diálogo entre o conceito de *Reprivatização da Velhice* (Debert, 1999) e o de *Pirâmide da Boa Velhice* (Henning, 2014), a perspectiva teórica e política *Paisagens de Envelhecimentos e de Velhices* (Negretti, 2025; 2026) passou a perseguir de forma mais densa a relação entre imagem e moralidade frisada pelo segundo conceito – pirâmide - e problematizada pelo primeiro – reprivatização - enquanto efeito e, nesse sentido, cambiável; socialização da velhice enquanto tema social e de vida, além de estudo.

E é desse modo que a perspectiva de *PEV* entrelaça a sua trama outras referências conceituais; *idoso idealizado* e *idoso de carne e osso* (Concone, 2007) construído por Maria Helena Vilas Bôas Concone (2007) ao compartilhar sua ideia de que “a presença de idosos “nos nossos espaços” nos confrontaria com a passagem do tempo para nós próprios, nos obrigaria a encarar nossa fragilidade e nossa finitude” (Concone, 2007, p. 21).

Apesar da motivação da autora ao tramar também que a negação *do idoso de carne e osso* significa a negação da finitude, em seus termos, ou seja, Concone enfoca o tema da finitude como incômodo central, é notável que a autora impulse uma reflexão acerca de presenças e não presenças, objetivas e não objetivas, como dimensões de velhices e de envelhecimentos, na ciência com C, conforme Stengers (2017) na escolha acerca de temas e enfoques. Aqui, conheçamos sobre a idealização abordada por Concone (2007). Note-se que a partir desse diálogo, após a citação passarei a utilizar a noção *pessoa idosa idealizada* e *pessoa idosa de carne e osso* em conformidade com a Lei 14.423/2022¹³:

De carne e osso porque o “idoso idealizado” é objeto de respeito, “pela sabedoria acumulada”, pela “experiência”, pela “memória”. A idealização do idoso é a contrapartida e o reforço da negação de fato. Nessa linha de idealização respeitosa jamais entraria em consideração que um idoso no ônibus na hora do rush pudesse ser, por exemplo, um “velho batedor de carteiras”... Por quê? Porque parece um contra-senso. Afinal é um idoso, por definição indefeso e “bom”. No idoso de carne e osso, entretanto, a sabedoria é relativa, a experiência ultrapassada, a memória repetitiva e a bondade cansativa ou inexistente (Concone, 2007, p. 21).

¹³ Lei em vigor desde 25 de julho de 2022, que, a partir da busca por maior inclusão de gênero alterou a Lei 10.741/2003 para substituir as expressões "idoso" e "idosos" por “pessoa idosa” e “pessoas idosas”.

Ora, a *idealização da(s) pessoa(s) idosa(s)* é perspectivada aqui como efeito da reprivatização da velhice (Debert, 1999) em dois sentidos; socialização da velhice e da responsabilidade individual. Dessa forma, tal idealização constrói uma limitação de compreensão e de interesse também *moral*, como a *Pirâmide da Boa Velhice* (Henning, 2014) acerca da *Pessoa(s) idosa(s) de Carne e Osso*. Assim, a idealização da pessoa idosa constrói uma relação com *Pessoa(s) idosa(s) de Carne e Osso e com o que não é idealizado*, como contextos, situações, chãos de envelhecimento e de velhices. Além disso, a problematização da *Pessoas idosa de carne e osso, conforme* Concone (2007), nos convida a perguntar se há historicamente uma dicotomia entre violência e velhice em termos dos estudos urbanos nas ciências sociais e em que lugares o tema e grupos, pessoas e população idosos têm sido mais considerados ou não.

Este texto sequer tem, além de pretensão, possibilidade de se aproximar de uma resposta, mas tem a intenção de, ao apresentar a perspectiva *Paisagens de Envelhecimentos e de Velhices*, impulsionar essas e outras problematizações, como a de Alda Britto da Motta (2002, p. 37) ao apresentar teórica-politicamente a importância de uma *postura geracional*, com a qual *PEV* se alia. No contexto em que apresentou tal posicionamento, também enquanto exercício, tratou o enfoque na idade e geração como uma *pendência teórica*: “diferenças e preconceitos construídos nas relações entre as idades e gerações, ainda intraduzível o neologismo “ageism”¹⁴[...]sobre o modo como se constroem e exercitam as desigualdades e as exclusões, quanto ao gênero (sexismo), à raça (racismo) e às posições de classe”.

O questionamento necessário de Motta (2002) teve ao longo dos anos resposta? Não se trata de responder aqui, mas do quanto é importante refletir e lembrar. Partindo de *Paisagens de Envelhecimentos e de Velhices*, caso a consideração fosse de que “sim, houve respostas”, o exercício seria: quais continuidades e transformações do que Motta (2002) considerou uma pendência teórica nos campos feministas¹⁵? Deste modo, a postura geracional é contínua e a problematização em conjunto de Motta (2002) e de Concone (2007) nos levam à importância de consideração de *Pessoas idosas de carne e osso* em diferentes campos de estudo, sejam eles antropológicos, multidisciplinares, científicos com C ou com c, nos termos de Stengers (2017).

¹⁴ Atualmente, no Brasil a circulação do fenômeno, talvez mais que de uma tradução, tem sido feita a partir de *idadismo* e *etarismo*. Em outra ocasião, fiz uma reflexão acerca do termo etarismo, conforme a Organização Mundial da Saúde (OMS). Ver Negretti (2023).

¹⁵ A autora utilizou o termo feminismo, mas aqui também fazemos uma correspondência em termos de diálogo entre temporalidades de discussões ao invés de uma pretenciosa reprodução de “inventar a roda”.

Por fim, amalgamada à noção de habitar formas de vida específicas, de Adriana Vianna (2023), está a perspectiva de *PEV*. Busquei e busco, respectivamente o compromisso de co-habitar (Vianna, 2023) a *Estação Sentinela* e a *Bruma Segreda* a contar de visitas.

Na perseguição destas relações, *Paisagens de Envelhecimentos e de Velhices* fazem compreender que se a velhice é frequentemente reduzida a uma gestão e preocupação individual, com diferentes mecanismos que torna mais difícil uma concepção coletiva acerca de *Envelhecer*, as paisagens constroem como um dos pontos de intervenção um reconhecimento associado; o da *subjetividade* e da *singularidade*¹⁶ de pessoas junto às de suas trajetórias associada a contextos específicos: às *Paisagens de Envelhecimentos e de Velhices* em que estão inseridas. A depender da paisagem de envelhecimentos e de velhices opera a lógica da reprivatização da velhice (Debert, 1999). *PEV* não quistas, por exemplo, como prisões e ruas, tiveram historicamente nos estudos sobre envelhecimento tiveram pouco espaço de reconhecimento como vias e contextos de envelhecer.

Simultaneamente, *PEV*, como prisma conceitual, abre fresta também para estudos de e ou sobre urbanidade e violência; traz para estes campos de compreensão de cenários historicamente adultocêntricos pessoas mais velhas e processos de envelhecimento amalgamados a tais processos e não a reiteiração de um antagonismo etarista, com duas complementares direções. A primeira, vinculada a pessoas mais velhas, pressupõe uma distância entre pessoas idosas e violências nomeadas ao longo das décadas como urbanas e ou de práticas não associadas a uma “boa velhice”, nos termos da pirâmide de Henning (2014) e a uma pessoa idosa idealizada, nos termos de Concone (2007) e a segunda, também com uma certa naturalidade, mantém firme a associação entre juventude e tais cenários.

Evoco aqui a frase de Junquillo, interlocutor da pesquisa *Veia arada*: “todo canalha envelhece” e a problematização de Maria Helena Vilas Bôas Concone (2007) como lembrete aos campos de conhecimento:

De carne e osso porque o “idoso idealizado” é objeto de respeito, “pela sabedoria acumulada”, pela “experiência”, pela “memória”. A idealização do idoso é a contrapartida e o reforço da negação de fato. Nessa linha de idealização respeitosa jamais entraria em consideração que um idoso no ônibus na hora do rush pudesse ser, por exemplo, um “velho batedor de carteiras”... Por quê?

¹⁶ Parto da noção do senso comum primeiramente; o conjunto interpretativo e de interação de cada pessoa singularmente. Ainda conforme desdobramento da pesquisa de doutorado, tateio *singularidade* também a partir de rastros do chão partilhado na Paisagem de Envelhecimentos e de Velhices que habitei. Singularidade enquanto unicidade marca distinção de e entre pessoas em instituições e forma de vida em que a individualidade denota existência e requer, junto com subjetividade, diariamente lembretes.

Porque parece um contra-senso. Afinal é um idoso, por definição indefeso e “bom”. No idoso de carne e osso, entretanto, a sabedoria é relativa, a experiência ultrapassada, a memória repetitiva e a bondade cansativa ou inexistente (Concone, 2007, p. 21).

É neste no conjunto do diálogo entre essas referências que *Paisagens de Envelhecimentos e de Velhices* também refere a relação entre dois conjuntos; relação entre paisagens, velhices e envelhecimento e vínculo de visibilidades e sensibilidades destas e despe (Paisagens, velhices e envelhecimentos) na conformação de consideração e legitimidade. A perspectiva de enquadramento, maneira de apreender e sensibilidade se vinculam nessas relações sob perspectivas, direta e indiretamente, unidas tanto a/por pessoas e aos/por seus cotidianos como aos/por campos do saber. *Paisagens de Envelhecimentos e de Velhices* se encontram a partir de moralidades e a um marcador, que também pode ser considerado pela mesma perspectiva conceitual, conforme exponho a seguir.

Moradia enquanto Marcador

Paisagens de Envelhecimentos e de Velhices atentam a necessária articulação que deve ser considerada em estudos interseccionais e nos que não têm essa referência teórico-metodológica, mas que sejam voltados ao envelhecimento e à velhice, bem como ao curso da vida: *forma de moradia é um marcador*.

Este é um marcador de suma importância nas considerações sociais; se a moradia é atravessada por presença ou ausência de propriedade, seja esta alugada ou própria. Existe uma diferenciação densa em torno de, além de outros fenômenos sociais, subjetivação, condições e acessos no Brasil a partir do marcador de moradia que envolve propriedade — diferenciada entre própria ou de terceira pessoa — e sem propriedade — com variação também de acordo com qual forma de *moradia*, *de acordar e de adormecer* que não vinculada à propriedade própria ou alugada, emprestada, ocupada, por exemplo, rua strictu sensu, centro de acolhida. Neste último caso, este é um centro de acolhida com um público específico? Aqui há uma vinculação muito importante com o *marcador moradia*, pois as políticas públicas acerca de habitação e de assistência social são tomadas pelos municípios, assim como demais instituições, instituição de longa permanência, como unidades prisionais nas suas diferentes modalidades e, como no *Dom Pedro II*, hospitais.

A moradia, considerada um marcador social de suma importância na etnografia apresentada aqui brevemente, a partir da perspectiva de *Paisagens de Envelhecimentos e de Velhices* se apresenta como fundamental para a compreensão não exclusiva de

determinados contextos de envelhecer, mas da relação entre eles, entre diferentes chãos e suas formas nos estudos sobre envelhecimento, pois define não apenas o local físico onde se vive, mas se atrela a condições em amplitude, desde subjetivação, singularidade, acesso a direitos a formas de cuidado.

A importância desse marcador se manifesta em diferentes etapas do curso da vida a partir da moradia e na diferenciação e consideração dos chãos em que se envelhece, tal qual propõe a perspectiva *Paisagens de Envelhecimentos e de Velhices*. Nesse sentido, importante mencionar que a moradia incide na visibilidade e invisibilidade de sensibilidade social. A moradia atua como um filtro de visibilidade nas discussões públicas sobre a velhice. Neste crivo, determinadas *Paisagens de Envelhecimentos e de Velhices* — como as ruas, prisões e centros de acolhida — são frequentemente invisibilizadas em grande parte das discussões sobre velhices e podem ser tratadas apenas sob o viés do estigma e da violência, ao contrário de envelheceres em posições satisfatórias na “pirâmide da boa velhice”, se justamente tais lugares não forem estudados enquanto temas também.

A partir das *Paisagens de Envelhecimentos e de Velhices* abordadas neste artigo, *Estação Sentinela* e *Bruma Segreda*, pôde e pode ser compreendido que o marcador de moradia está intrinsecamente ligado às políticas públicas municipais, uma vez que a habitação e a assistência social são geridas de forma local, e a agência e estrutura vinculadas a experiências de envelhecimentos articulados às redes de controle e cuidado estatais.

Em direções interseccionais, cabe mencionar que a moradia não atua sozinha; ela se amalgama a outros marcadores como raça, classe, gênero e idade (Lembremos que a etapa velhice não é homogênea e no seu âmbito também as faixas de idade e a geração são ferramentas de compreensão). Enquanto a cor branca atualmente majoritária entre a população idosa no Brasil, a população em situação de rua e em situação de privação de liberdade são majoritariamente preta e parda¹⁷.

¹⁷ O Jornal Folha de São Paulo veiculou dados Dados do Censo Populacional de 2022 e informou que “na população mais velha, [...] brancos respondem pela maior proporção. Entre os residentes de 45 a 59 anos, 44,8% são brancos; 43,3% são pardos; 11,1% são pretos; 0,4% são indígenas e 0,5%, amarelos. No censo anterior, as proporções eram respectivamente 52%, 38,3%, 8,3%, 0,3% e 1,1%. Dos idosos de 60 a 74 anos, 50,3% afirmaram ser brancos; 38,6%, pardos; 10,2%, pretos; 0,3%, indígenas e 0,7%, amarelos. Já entre aqueles de 75 anos ou mais, 55,6% são brancos; 33,8%, pardos; 9,1%, pretos; 0,4%, indígenas; e 1,1% amarelos” (FSP, s.p. 22.12.2023). O diagnóstico da População em situação de Rua (2023) com base nos dados e informações disponíveis em registros administrativos e sistemas do Governo Federal informou que “as pessoas em situação de rua cadastradas no país são majoritariamente do sexo masculino (87%), adultas (55% têm entre 30 e 49 anos) e negras (68%, sendo 51% pardas e 17% pretas)” (BRASIL,

Ao tratarmos a moradia como um marcador social na discussão sobre envelhecimentos e velhices, é necessário alargarmos a noção como não privada, própria ou não. Apesar de não consideradas, por diferentes perspectivas, moradias, em instituições e nas ruas pessoas vivem e envelhecem nas ruas, em centros de acolhida e em prisões. São tais *Paisagens de Envelhecimentos e de Velhices* que ampliam, por conseguinte, a compreensão da velhice, a partir de seus chãos. Se a velhice é construída socialmente, é necessário não apenas o desfazimento de velhice enquanto categoria biológica universal mas o fazimento de sua situacionalidade; a velhice situada em contextos — político e relacional específico —, em que a paisagem habitada seja considerada, pois esta não é também natural; moradia privada não é universal, não é, apesar de direito neste país, algo a ser naturalizado na velhice e no curso da vida, assim como em nenhuma discussão social nesse país, inclusive porque não é a moradia que deve significar legitimidade e dignidade de sujeitos em tais Paisagens, mas que a consideração de legítimo e digno relacionado ao envelhecer não seja definida por moradia.

A concepção de *Paisagens de Envelhecimentos e de Velhices* também indica que na discussão pública acerca de velhices e envelhecimento certas paisagens não aparecem e ou tem uma profunda diferença de visibilidade, como nessas paisagens referências de e sobre velhice também são postas para apresentação com menor frequência e como na discussão pública acerca de violência e urbanidade, principalmente em paisagens estigmatizadas, a velhice é justamente posta como pouca.

Essas processuais maneiras de perspectivar se relacionam e nos lembram que se o envelhecer ocorre em um lugar e tempo específicos, a perspectiva frente a envelheceres também procede na maneira de perspectivar velhices e envelhecimento, valorá-los, legitimá-los e viabilizá-los. *Paisagens de Envelhecimentos e de Velhices*, vinculadas à percepção por meio de sentidos, e não só a visão, trata das maneiras interdependentes de subjetividade, emotividade e sensibilidade social. Consequentemente, seja na disputa de visibilidades seja na simultaneidade, *Paisagens de Envelhecimentos e de Velhices* podem ser reparadas como oficiais, desejadas e indesejadas, assim como hegemônicas e contra hegemônicas.

Paisagens de Envelhecimentos e de Velhices, ao entrelaçarem dimensões públicas e privadas, emaranham-se às governamentalidades, que em uma das propostas de Michel

2023, s.p.). O Anuário Brasileiro de Segurança Pública (2023) apresenta o perfil da pessoa privada de liberdade a partir do índice 68,2% negros.

Foucault (2022) são compreendidas como maneiras que indivíduos são dirigidos e como estes se conduzem. É dessa forma que o conceito dialoga, além de diretamente e em esteira com a socialização e reprivatização da velhice (Debert, 1999) com a “pirâmide da boa velhice” (HENNING, 2014), também com o que Debert (1999, p.23) atentou sobre a reinvenção da velhice em contexto brasileiro; “a visibilidade alcançada pela velhice, é, antes, um compromisso com um tipo de envelhecimento positivo”.

Se certas *paisagens de envelhecimentos e de velhices* são incômodas a determinados desejos de enquadramento para considerá-los legítimos – tanto de reconhecimento de existência e de importância (de tais envelhecimentos e velhices), quanto de chãos, situações, condições e habitantes – como conviver com alguns efeitos de incômodo, como desinteresse e ou silêncio, de alguns ouvidos, com as expectativas de histórias rasgadamente alegres e resistentes de outros e com imagens congeladas em suas certezas – seja de violência em tais paisagens seja de que tudo já se sabe sobre elas, ainda em outros ouvidos? O envolvimento da escrita de pessoas pesquisadoras atrelado está também ao que se percebe no entorno.

Enquanto paisagem, o chão de envelhecer é criado a partir de sensibilidades por quem ocupa-habita-cria. Nas *Paisagens de envelhecimentos e de velhices* Estação Sentinela e Bruma Segreda, habitantes e funcionários compartilham tal paisagem e seu tempo; o cotidiano, na concepção de Das (2020, p. 23), “pleno de eventos em si mesmo” e sua relação com os eventos. Almoçar antes das 12:00, um dos fios em comum entre tais paisagens de envelhecimentos e de velhices (PEV), é totalmente diferente. Em um refeitório sem televisão na Estação e na cama ou na sala de televisão na Bruma. A comida, ainda que do tempero também por vezes se comente, não é servida no prato de vidro, mas num marmitex. Se o não chegar de faca convida a pensar sobre noções de segurança na Bruma, é a chegada do garfo ou colher de plástico que nos levam à higienização hospitalar como caminho de todas as embalagens.

E o sem tempero no almoço? Quando aparece é por meio de uma voz, a mesma que come ou interrompe o mastigar. Sim, em ambas *Paisagens de envelhecimentos e de velhices* não só há singularidade e subjetividade porque tais paisagens são habitadas por pessoas; em ambos a subjetividade opera.

Na próxima seção, trato de encontros metodológicos-etnográficos a partir dos dois campos; a *Estação Sentinela* e a *Bruma Segreda*, ou seja, de *duas Paisagens de Envelhecimentos e de Velhices: um centro de acolhida especial para idosos (CAEI) e de um setor em um hospital geriátrico.*

Amálgamas – Encontros e itinerários

Carlos Rodrigues Brandão (2007) nomeou o trabalho de campo como uma *vivência*. Para o autor, esta “é um estabelecimento de uma relação produtora de conhecimento, que diferentes categorias de pessoas fazem, realizam, por exemplo, antropólogo, educador e pessoas [...]” (Brandão, 2007, p. 12).

Conforme Brandão (idem)¹⁸, a experiência da vivência tem

uma dimensão muito intensa de subjetividade. Ou seja, ainda que o antropólogo possa se armar de toda uma intenção de objetividade, de obtenção, de produção de dados e informações, os mais objetivos, os mais reais(não sei se com aspas ou sem aspas) possíveis, de qualquer maneira, muito mais do que em outros casos, todo trabalho de produção de conhecimento aí se passa através de uma relação subjetiva. A pessoa que fala, fala para uma outra pessoa. Uma relação entre pessoas que tem uma dimensão social, e uma dimensão afetiva se estabelece. Dados de troca, de sinais e símbolos entre as pessoas se estabelecem inevitavelmente e isso marca não só a realização do trabalho, mas o material produzido por esse trabalho realizado (Brandão, 2007, p. 12, grifo meu).

Além de diferentes dimensões afetivas terem composto meus itinerários na *Estação Sentinela*, reconheço uma composição também a partir de tal Paisagem de Envelhecimentos e de Velhices em meus trajetos a partir daquele, de um pretérito, habitar ali.

Conforme previamente apresentado, foi durante o estudo vinculado aquela vivência primordialmente, a primeira pesquisa aqui abordada, que encontrei a instituição em que desenvolvo uma etnografia atualmente. As visitas à *Bruma Segreda* tiveram início em abril de 2025, após a autorização do estudo pelo comitê de ética da Irmandade da Santa Casa de São Paulo. Metodologicamente, a atividade etnográfica segue sem um roteiro de conversa prévio e tem se constituído a partir da rotina das interlocutoras. Diferentemente de relações nutridas na pesquisa de doutorado em que grande parte do tempo entre as interlocutoras, em sua maioria¹⁹, e eu, era dinamizado nos diferentes espaços da Estação Sentinela, ali permaneço com mais frequência em seus quartos, que também podem ser chamados de leitos. Os outros espaços já acessados na companhia de algumas das interlocutoras da Bruma Segreda foram a sala de terapia ocupacional, a capela, a gruta e o jardim.

¹⁸ Como um dos seus experimentos da própria concepção - anterior cronologicamente a ela por sinal –, além de vinculação direta que as seções posteriores deste artigo, sugiro a leitura do livro, do mesmo autor, *Diário de Campo: a antropologia como alegoria* (Brandão, 1982).

¹⁹ Com exceção dos queridos Salgueiro e Junquillo.

Apesar de a rotina institucional na *Estação Sentinela* ter sido sentida pela etnografia, considero o tempo institucional da *Bruma Segreda* mais intenso, ou mesmo mais metódico. É na própria relação com o tempo e com as noções de interdependência que os dois campos etnográficos se singularizam; na Estação Sentinela habitantes tinham o contato com o tempo institucional a depender de suas saídas dos quartos e da Estação. Na Bruma Segreda, habitantes podem sair de seus quartos-leitos e da Ala, mas não do Hospital.

Na Estação Sentinela, as interações com funcionários eram diversificadas a partir do envolvimento de habitantes com as horas *da casa*, como se dizia. Na Bruma Segreda, as interações costumam acontecer entre diferentes pessoas a partir da mesma temporalidade institucional comum a todas; os horários dos plantões. O período da tarde e manhã acompanhados é que norteiam as possibilidades de atividades diárias de habitantes dali. A reflexão inicial entre os dois campos etnográficos e a discussão entre sentidos, alteridade e construções sociais tem tido algumas direções que exponho, em parte, abaixo.

Velhices vivenciadas no hospital têm apontado as especificidades contextuais de noções de intimidade e de privacidade e como estas não são naturais e nem mesmo universais. O tato, nos dois campos etnográficos também têm vinculado eu e as interlocutoras a noções de intimidade. Se na Estação Sentinela interlocutoras e eu tínhamos o hábito de nos tatearmos pelas mãos, o *Hospital Geriátrico Dom Pedro II* tem indicado diferença densa em relação a esta possibilidade. Em uma das alas, chamadas simultaneamente de setor e ou pavilhões, do hospital [geriátrico], que denomino, ainda não sei se provisoriamente, de *Bruma Segreda*, tenho trabalhado com distâncias, contato visual, pedir para tocar, abraçar e beijar a bochecha com quem já se relacionou desta forma comigo. Longe de um detalhe, etnograficamente o toque de terceiros nesses ambientes acontecem na maioria das vezes por necessidades – no banho, no trocar e não em cumprimentar. Na Bruma Segreda tocar a mão, beijar e abraçar significa desafio mas também uma forma de comunicar que nós – nem só elas e nem só eu – somos intocáveis.

As audições nas duas paisagens passam muito por televisão, mas na *Bruma Segreda* e em outros lugares no e do Hospital Geriátrico Dom Pedro II o rádio tem frisado destaque. No acompanhar a rotina com duas interlocutoras, tem sido uma estratégia metodológica ouvir um programa de rádio e conversar sobre a história que ouvimos. Muitas vezes as conversas informam convenções em torno de casamentos heterossexuais, papéis de gênero, maternidade e o rádio é o facilitador, um mediador de nossa comunicação nesse sentido. É pertinente destacar que a rotina desta ala hospitalar, mas também asilar, e as interlocutoras lá habitantes, desafiam a comunicação apenas oral; trata-se de um tempo que é investido de silêncio e que mostra vida para além de palavras e companhia para além

de conversa. Instigam, portanto a pensar, como intentado essa metodologia, diferentes maneiras de trocar, de observar e de ser observada.

Em torno dos paladares, na *Estação Sentinela* era costume almoçar e tomar café da tarde, as duas refeições coletivas no refeitório. Na *Bruma Segreda*, ainda que também coletivo, no mesmo horário, uma parte de habitantes se alimenta na sala com televisão e outra faz a refeição individualmente em sua cama. A noção de não atrapalhar do almoço, sair e voltar depois do horário em que se alimentava, diminuiu desde o início de campo diante de algumas interlocutoras não terem em suas rotinas essa temporalidade. Essa é também mais uma elucidação do encontro entre ordinário levado a sério na etnografia.

Na próxima seção do texto, apresento um encontro de enredos, na contramão da afirmação de um principal, que se vincula com formas, primordialmente de ouvir e narrar, entre outros sentidos, (n)a *Bruma Segreda*.

Porteira, Portão e Janela



Janelas da Bruma Segreda. Foto: Natalia Negretti (2025).

*Quando
Adentrar em janela
Não deixa recuar
Não
Não olharás mais
Moldura
Vidro*

Rede
Como antes
Sim
Sim olharás
Ali
Diferentes
Como tu

[30.04.2025]

É no encontro de formas e conteúdos entre comunicação, escrita, audição, afetos e contextos etnográficos que me debruço numa chegada etnográfica – em forma e conteúdo – como a epígrafe desta seção do artigo, em que trato de diários íntimos (WEBER, 2009), como há considerável tempo não faço (Negretti, 2022), e exponho reflexões em curso em torno de conteúdos e formas de expressão com os quais também convivo não somente em períodos de campo, mas também a partir deles.

Ainda que não houvesse e que não haja uma separação de caderno noturno e de cadernos diários, o preto e os coloridos, como bem não separou mais Nastassja Martin (2021), não havia, antes desta ocasião, refletido sobre três diferentes experimentações etnográficas no sentido de serem ações enquanto eu estou em campo. De forma mais nítida, é recente para mim pensar sobre experimentações de maneira etnográfica; embora eu não escondesse duas delas, eu não refletia a partir delas. Elas me ajudaram, e muito, e este singelo exercício talvez seja também uma forma de incorporá-las à discussão.

Abro o diário junto da epígrafe em sequência não de sua escrita. Começo pelo delineado. A forma de escrita nos diários de campo ou ainda como escrevemos fora do diário; se com ou em torno do campo, torna-se outro um diário. Diários podem ter distintas bases e quando cadernos e diários não chegam aos *outros* também não adquire relevância em debates. Aciono, porém, a audição, visão, fala e escrita em poesia pelo eco que expressar de forma diversa constitui, acredito que em muitos fatos etnográficos, (1972) na concepção de Evans- Pritchard (1972, p. 85), para quem “dados registrados nos nossos cadernos de campo não são fatos sociais, mas sim fatos etnográficos visto que na observação houve seleção e interpretação”. Notemos, dessa forma, que para Pritchard os próprios cadernos já são meio, suporte e material de fatos etnográficos; desde sua formulação, portanto, aos conteúdos interpretados.

Pois então como ouvir, ver, responder e interpretar determinadas cenas? Afetos? Entre o medo da poesia na área científica, que atravessa também trabalhos antropológicos, um susto — e afetos com ele — não chegou como companhia. Foi um evento que se encontraria não com outro ou uma ideia fixa, mas com eventos encadeados, com pessoas, com anotações e lembranças de campo; com transformações, desse modo, que convívios e partilhas riscam e arriscam na gente. Nas dádivas abertas de encontros, na *Bruma Segreda* do Hospital Dom Pedro II, me deparei com expressões poéticas.

Como porteira e portão (Negretti, 2019; 2023), a janela e as expressões poéticas estão vinculadas a afetos na interlocução com pessoas mais velhas em campos etnográficos. Sentimentos e emoções relacionados a visitar habitantes interlocutores e as instituições que habitam conformam processos que se nutrem e que se alteram também durante o meu curso da vida e meu processo de envelhecimento. Formam também vínculo e vinco com Paisagens de Envelhecimentos e de Velhices pelas quais passei e passo.

Paisagens essas que ocupo e visito em que muitas vezes envelhecimentos e velhices ali são desconsiderados de distintas maneiras, que apresento a seguir: velhices consideradas quantias pequenas em relação à população geral, etarismo voltado a pessoas mais velhas — discursos rígidos e dicotômicos, desde os que frisam gerontocracia aos que imprimem infantilização —, preconceitos e estigmas voltados a envelhecimentos e a velhices. Ao mesmo tempo, as mesmas paisagens de envelhecimentos e de velhices são também pouco, em comparação a outros chãos ocupados pela possibilidade de velhice — em que se envelhece, se envelheceu e ou se envelhecerá, em agendas, pelo menos as gerontológicas, sobre direitos de pessoas idosas e de cuidado.

As *paisagens de envelhecimentos e de velhices* que refiro são especificamente centros de acolhida para idosos (CAEI) [1], rua [2]²⁰ e prisões [3]. É preciso destacar que outras *paisagens de envelhecimentos e de velhices* que visito, tal qual o Hospital Geriátrico Dom Pedro II, dentro dele, a *Bruma Segreda*, se tratam de paisagens que atravessam as “não-tão-boas-velhices” na pirâmide proposta por Henning (2014) e que, conforme as hierarquias de paisagens de envelhecimentos e de velhices, ocupam posição acima das três paisagens citadas anteriormente. Ao mesmo tempo, esta PEV, a *Bruma Segreda*, é habitada também por mulheres em situação de rua.

As *paisagens de envelhecimentos e de velhices* 1, 2 e 3 assim como as populações negra e trans e travesti no Brasil nos indicam, sem espaço para incerteza, outras formas de significações de velhices, envelhecimento, nos convidando para reflexões mais difusas e profundas acerca do conceito e do direito à longevidade. As *PEV* compostas também por seus habitantes, também se encontram com populações, ainda que uma população seja composta sempre por diversidade a contar dos marcadores sociais da diferença em articulação; no caso, as paisagens 1, 2 e 3 estão vinculadas à população em situação de rua (CAEI e rua *stricto sensu*) e carcerária (prisões). Do mesmo modo, é majoritária a presença de pessoas pretas e pardas em ambas as populações. Ademais a expectativa de vida não longa, curta, baixa da população negra e trans e travesti, que também compõe populações carcerária e em situação de rua, além de trânsitos entre estas duas paisagens, a partir de processos históricos de violência no país, é um componente importante que frisa também desigualdades no envelhecer e no longeviver.

²⁰ CAEI e Rua estão separados de forma que a primeira instituição, existente e produzido pela política de assistência social da cidade de São Paulo, é marcada pela situação de rua em instituição enquanto RUA em *stricto sensu* designa termos de habitar, de forma que inclua despertar e adormecer vias públicas. Vale dizer também que há pessoas em situação de rua-rua que utilizam serviços voltados à população em situação de rua, mas não os de moradia, como o CAEI e ou outros Centros de Acolhida.

A população em situação de rua e a população carcerária, que habitam logradouros públicos, centros de acolhida e prisões, respectivamente, evidencia multilocalidades e populações cuja visibilidades são atravessadas, ainda que não exclusivamente, por estigmas e preconceitos. E aqui se faz relevo uma posição política e etnográfica que convívios requerem. Ademais, ainda que eu tenha trabalhado e trabalhe com interseccionalidades e marcadores de acordo com suas existências etnográficas, com ênfase, do posicionamento das pessoas interlocutoras – se elas acionam os marcadores ou não – estas paisagens são também constituídas por processos produtores de racialidade, cisnormatividade, heterossexualidade e desigualdade; a construção de paisagens são mútuas – minimamente entre seus habitantes e espaço habitado.

Nesse sentido, cabe expressar aqui que a discussão sobre a desigualdade no processo de envelhecimento, da etapa velhice e do acesso/possibilidades de longevidade, com ênfase da racial e da de gênero e sexualidade, tem extrema importância. A desigualdade racial amalgamada ao envelhecimento e a velhices no país atualmente passa também por um simultâneo processo ao ser denunciada; a socialização da desigualdade racial e curso da vida, de extrema importância traz um duplo fenômeno; investigação e pauta de luta, em termos sociais, também racializados. Tal desigualdade poderia ser pauta de luta e investigada por diferentes agendas, mas ao mesmo tempo do protagonismo de movimentos negros existe uma não adesão social, ainda que não estática, deste tema em grande parte das discussões acerca de envelhecimentos e de velhices até bem recentemente.

Articulados a interseccionalidades, envelhecimentos e velhices são vivenciados em paisagens, cidades, por pessoas e grupos, e atravessados por políticas diversas e há um friso dessa compreensão teórica quando pensamos na necessidade de vinculá-las a determinados lugares e a marcadores sociais. A relação entre juventude e velhice articulada à raça primordialmente carrega essa perversidade do racismo e da desigualdade. Ao mesmo tempo evidencia uma potência de luta social, crítica ao envelhecimento e velhices neutros e necessidade de consideração de paisagens de envelhecimentos e de velhices.

Em continuidade com esta abordagem e novamente voltada às *paisagens de envelhecimentos e de velhices* mencionadas, diante de preconceitos e estigmas que se encontram, a janela da *Bruma Segreda* também pode elucidar os desafios de visão e revisão de grupos articulados; pessoas idosas em situação de rua, pessoas idosas em privação de liberdade, ou seja, além de não serem somente pessoas idosas nem somente pessoas em privação de liberdade e pessoas em situação de rua, essas duas dimensões são articuladas também a gênero, raça, idade/geração, deficiência, renda.

Como escrever de forma a não reiterar certos estigmas? No caso da violência, as interlocuções e os campos etnográficos? Como não usar um binóculo que olha só para ela e não naturalizá-la e nem desconsiderá-la ?

O receio poético não se tornar ordinário tem menos a ver com um também efeito rebote do impuro (DOUGLAS, 1998) do que com as poéticas e formas de comunicação com as quais passei a conviver de forma mais densa neste ano de 2025, mas já em caminhadas anteriores.

Nas portas e porteiras atravessadas durante os períodos de estudo e partilha, enfaticamente a partir do doutorado, nas variadas, mas vinculadas, impurezas me envolvi com poesias conforme as encontrava —com pessoas, com aflições e diferentes afetos — através delas com poemas etnográficos. E procurar aqui não é o mesmo que imaginar; é se deparar e reparar. Nas paisagens de envelhecimentos e velhices que visito e que me habitam há poesias criadas, inventadas, buscadas, ou seja, construídas por pessoas interlocutoras e por mim.

Nesse processo reside, ainda, um deslocamento, um trânsito preciso: *procurar a poesia em sítios onde nós não a pomos*, nos termos de Mauss (1993), a mim segue em tentar mostrar, nos encontros etnográficos, poesias que existem em paisagens que, por vezes, são imaginadas socialmente como aquelas em que há totalidades, desde ideia de tudo que já nos conta que (não) diz sobre nada à ideia de só há isto ou aquilo. Violência e fragilidade conjugadas no singular talvez sejam boas palavras para demonstrar, além dos estereótipos e estigmas de determinadas paisagens de envelhecimentos e de velhices e de um também produto de hierarquização de paisagens de velhices e envelhecimentos — a visibilidade de velhices somente consideradas pelo viés positivo e uma reprodução da ideia e ideal de família consanguínea — , a importância das impurezas que transitam nas e a partir das *paisagens de envelhecimentos e de velhices* CAEI, Centros de Acolhida, Rua, Prisões e, desde março de 2025, *Bruma Segreda* e Hospital Geriátrico (Dom Pedro II).

A violência, por exemplo, produzida em grande medida por estudos urbanos, com os quais também me vínculo, é simultaneamente tratada em suas distintas maneiras como também conjugada no sentido estritamente físico. A fragilidade, por sinal, é associada a velhices também de forma não plural nas diferentes e hierarquizadas formas de conceber e ou ignorar as diferentes *paisagens de envelhecimentos e de velhices*.

Instigada por Veena Das (2020), a atenção a múltiplos eventos da *Bruma Segreda*, o ordinário que pode se repetir e se renovar, como em cada almoço diferente ainda que na mesma hora e ingerido pela mesma pessoa, acompanhar momentos das interlocutoras tem significado me aproximar de seus habitares o mundo.

A seguir apresento um encontro com conteúdo e formas poéticas etnograficamente.

Direções-Sentidas: poesia e poema etnográficos

Os sentidos são uma matéria produtora de sentido
(LE BRETON, 2016, p. 12).

Quem me apresentou foi Duna, quem depois lembrou foi Amícia
(diário de campo, agosto de 2025).

*Apagar
Acender
Interruptor
Não
Janela*

O que
às vezes
se chama
e que também se chama de fechar
Ali com
Ela
Não
Janela fechada
É sim luz elétrica apagada.
02.09.2025.

Em Antropologia dos Sentidos, David Le Breton (2016) frisa a associação entre ocidente e priorização dos sentidos audição e visão. Tal qual ocidental enquanto ciência, tais sentidos na antropologia são estimulados e ensinados por diferentes gerações.

Conheci Duna, que habita há mais de duas décadas o Hospital Geriátrico Dom Pedro II, em 2024, durante o período de pré-campo. A circulação de habitantes entre corredores que ligam alas, rampas, gruta, igreja, setor de assistência social, jardim, antiga escola e uma porção de *lugares desta instituição*, e nela, varia conforme marcadores cognitivos e outros vinculados à interdependência física no hospital. Ter ou não uma boa relação com alguma ou algum funcionário é um marcador, neste contexto, de diferença para frequência e realização de atividades, como ser levada(o) com a cadeira em caso de não utilizar as mãos para girar a roda e ou ainda cansaço de girar muito o círculo da cadeira.

Duna é uma habitante²¹ que não gira com sua mão atualmente a roda de sua cadeira. Isso não significa que ela não gire de outras formas, como agenciar relações e rotinas que incluem sua locomoção. Ela não comentou sobre não quererem levá-la, o que significa, entre outras questões, que ela não tem tido desavenças com trabalhadores.

Como a interlocução com outras interlocutoras, mas não todas (no momento somos em seis no estudo, eu e cinco habitantes), minha comunicação oral com Duna é acompanhada de pedidos de minha parte como “o que?”, “fala de novo?”. Importante mencionar que ela fala baixinho, que há repetições de temas em nossos encontros e que, sim, por vezes, eu não consigo compreender na íntegra o que Duna fala em voz. Nesse sentido, cabe frisar que, simultaneamente, Duna compreende o que falo; nunca me falou “o que”, como eu a ela. Ela é ótima ouvinte em nossa relação. Eu quem tenho dificuldade em me comunicar tal qual ela se comunica. Além disso, apesar de nossos papos em dias

²¹ Tenho pensado na centralidade do habitar também o e no hospital. Os termos pacientes e moradores muitas vezes são os utilizados por demais habitantes e funcionária/e/os.

diferentes com temas comuns Duna em uma ocasião que me viu, ao invés de me dizer oi, como quase sempre até aquele dia, falou “sumiu hein”.

Essa frase me traz um pouco de receio, como se eu não estivesse cumprindo uma relação que também se faz por meio de hábito e de costume. Isso porque embora a frequência entre março e dezembro de 2025 tenha sido contemplada praticamente por toda semana ao Hospital, nem sempre foi possível, em tal período, passar na *Bruma Segreda*, conforme as outras atividades de campo. A colocação oferece a mim também uma satisfação. Quando Duna me falou isso, recordei na hora de quando anos atrás Amarílis, ex-habitante da Estação Sentinela, me disse “tá sumida”.

Se junto dessa noção de sumiço, faz parte, desde o início do campo, também enviar recado quando não passo na *Bruma Segreda*, por exemplo, ela está vinculada ao em comum no convívio e nas metodologias dos dois estudos vinculares; acompanhar rotinas sem um roteiro de entrevistas.

Estar com Duna, como estive com Amarílis, e como estou e estive com demais interlocutoras e habitantes nas instituições, tem significado estabelecer nesses dois campos uma relação de confiança que passa por *visitar e acompanhar rotinas, de forma a não atrapalhar*. Uma separação da conversa, com gravação de áudio, por exemplo, em relação aos afazeres, fosse por necessidade fossem por vontade, não aconteceu com todas as pessoas interlocutoras.

Na *Bruma Segreda* essa forma de encontro se apresentou de forma densa. Com Duna tive poucas conversas como um intervalo do tempo em sua rotina. Passado um bom tempo de nossos encontros, eu vi pela primeira vez seu prontuário. Uma das profissionais que mais escreveu em sua ficha foi uma fonoaudióloga. Quando chegou ao Hospital, Duna não se comunicava oralmente, conforme consequência de um processo de doença pelo qual passava no período. No relatório era possível ler um convívio entre Duna e a fono e as anotações chamaram-me atenção por se diferenciarem, em detalhes, em quantidade de texto, das demais especialidades da equipe multidisciplinar, também pela linguagem.

Um tempo depois Arthur, ex-funcionário, interlocutor também do estudo, ao me ver com Duna falou que ela trocava acender com fechar ao referir a veneziana e o próximo à saída e entrada de seu quarto, que tem a porta aberta. Esta é a história de um dos poemas que escrevi em diários de campo e ou por email diretamente, que compõe também as bases que uso para minhas anotações de campo.

A narração do contexto do poema que apresentei é caracterizada por Adrie Suzanne Kusserow (2020) como um exercício importante que explora, elucida e complexifica encontros etnográficos. A autora nos conta que

A poesia etnográfica faz parte de um movimento crescente de abordagens experimentais à etnografia e à investigação antropológica que ganharam força desde a década de 1990. À medida que a antropologia se tornou cada vez mais aberta a diversas formas literárias, a poesia etnográfica tornou-se uma forma de representação mais aceita (Kusserow, 2020, p. 430, tradução livre).

Kent Maynard e Melisa Cahnmann-Taylor (2010) enfatizaram, dez anos antes, a necessidade de não desistência da prosa etnográfica, conforme seu potencial. Entretanto, frisaram que a antropologia pode aprender com a poesia “tanto para expandir as múltiplas maneiras pelas quais representamos aqueles com quem trabalhamos quanto para nos ajudar a ser mais atentos a como o afeto, assim como a forma, podem transmitir significado” (MAYNARD; Cahnmann-Taylor, 2010, p. 5, tradução livre).

Neste primeiro exercício de expressão etnográfica com este formato, poema, cabe-me sustentar que essa experimentação é uma das formas de expressões etnográficas possíveis por motivos relacionais, conforme o trajeto temático deste artigo: 1. vínculo com enredos e contextos etnográficos, a saber, as palavras e compreensão, entre outras, na vida de Duna, cuja a minha encontra; a vida expressa no prontuário de Duna; a vida da relação com esta interlocutora e da com o Hospital Dom Pedro II, respectivamente; 2. Ritmo de fala, a cadência de Duna e de três também interlocutoras — *a pronúncia em que meu ouvido é ruim*; 3. Relação com *paisagens de envelhecimentos e de velhices* atravessadas por estigmas que podem se amalgamar a diferentes formas de expressão de preconceitos interligados, conforme referido anteriormente.

Por fim, é imprescindível reiterar que a vinculação com a rotina e acompanhar rotinas, condição apresentada pelas interlocutoras ainda que não oralmente, mas a contar de interesses e desinteresses em conversarmos, é que propiciou também participar de acontecimento poético-etnográfico; seus dias conforme suas programações e as da instituição — a ordinariedade a qual sou convidada a fazer parte ao mesmo tempo que a altero.

As falas pausadas que Duna às vezes faz, de acordo com minha dificuldade de escuta e compreensão; o vocabulário que apresentou a mim e a demais pessoas que conviveram, de diferentes maneiras; com Duna e com o tempo de Duna e as formas de escrita num prontuário. Esse conjunto compõe ritmos silábicos de uma toada a mim desconhecida enquanto dela me aproximo.

Amícia, como comentei no início da seção deste artigo (não na subseção) me lembrou uma poesia e um poema, de e com respectivamente, de Duna. Numa das nossas conversas sobre o presente e suas vontades, contou-me que sabia fazer dupla de algumas letras, mas não sabia juntar dupla por dupla. Sua grande vontade de ler tem sido um tema

que conversamos, como foi sua saída da ala com cadeira de rodas depois de semanas de troca sobre aquela girada de chave, junto da roda. Entre Duna, Amícia e eu eis assuntos, mas também maneiras de expressarmos, grafarmos e recebermos.

Grafar registros em poemas se vincula à fotografia e à jardinagem em trabalhos anteriores, como, enfaticamente, na pesquisa de doutorado. Desta vez, porém, não concebo os conteúdos dos poemas como concebia os que me fizeram procurar plantar vida e viver com partilhas em torno deste semear. Esses três fazeres, plantar, fotografar e escrever de outra forma têm como fio afetos — e suas dimensões simultâneas — mais preciso ainda, que não separa objetivo de subjetivo durante o processo de campo.

A poesia aqui, portanto, está para a fotografia e jardinagem desde durante o período de campo da pesquisa de doutorado (ambas continuaram em meu trajeto). Percebo a diferença entre as experimentações justamente no sentido de já conceber nos registros de campo essa experimentação, que se apresenta, de tal forma, etnográfica, política, estética em *tornarmento* a contar de pesquisa bibliográfica, teórica.

Se na escrita essas questões foram presença, elas já o eram em emoções com diferentes formas de expressões que estiveram em meu corpo durante a etnografia na e a partir da Estação Sentinela; trouxeram frisson ou levanta pelo no braço, angústia, raiva, tensão, indignação, estagnação e choro. Houve comigo também vontade de chorar que foi controlável e, entre outros, três sentimentos; culpa, insegurança e medo. Sentimentos e sensações estas que podiam estar em meu corpo depois de um dia de campo, depois de um encontro, assim como na instituição e durante os encontros.

Metodológica, política e teoricamente experimentar linguagens trazidas por interlocutoras e que se afastam ou provocam vinculações rápidas e associações ideológicas entre violência, instituição e pessoas com situações e condições consideradas “difíceis” a partir da ideia de ambientes violentos e violência das pessoas é também exercitar não reiterações; é um compromisso político-poético.

O encontro entre eventos e episódios, vividos na e a partir da etnografia envolvem poesia e poética, mas também interagir com narrar, ouvir, contar, escrever e ler uma composição mútua (entre subjetivo e objetivo), que pode ser referenciada como subjetivação. A própria noção de escrita objetiva é um exemplo *tradicional* de uma busca problematizada pela antropologia e por estudos de gênero. Na objetividade, não apenas poema e poesia nessa narrativa se apresentaram como planta daninha, mas também *subjetivação* e *intersubjetividade* se apresentam como não quistas. O que não é ciência, que, afinal, *não é poesia!*?

Por imponderáveis e reparados de vidas, paisagens de envelhecimentos e de velhices pelas quais passo, pessoas, afetos, trajetos e poesia se amalgamaram ao que Michelle Rosaldo (2019) definira como *pensamentos incorporados* de forma mais densa desde o campo etnográfico atual. Vincularam-se também a uma postura muito mais pensante que pensadora, nos termos de Gaston Bachelard (1994), bem como em uma forma de expressão em meus registros de campo e a partir dele.

Entre Ramos do Tempo: Envelhecimentos, Antropologia e Poesia

Pensamentos incorporados (Rosaldo, 2019) habitam mais que nossas anotações de campo; nos habitam desde questionamentos e perguntas prévias de algo prestes a conhecermos e desde um campo etnográfico. De tal maneira, compõem fatos etnográficos. A abordagem do "ordinário" e do "corriqueiro" como reveladores da *paisagem de envelhecimentos e de velhices* com a qual me enredo atualmente dialoga com as contribuições de Euler Sandeville Jr., que vê na experiência comum a chave para uma partilha coletiva e de uma herança de gerações (Sandeville Jr. 2004). Considerar a rotina das interlocutoras é possível metodologicamente a partir do pressuposto do mesmo autor; o de que a paisagem é informada a contar das pessoas que têm nela uma experiência duplamente comum; corriqueira e coletiva.

Se, conforme o mesmo autor, pessoas nos ajudam nos ensinam a ver, entender e perceber paisagens, considerar também o modo pela qual interlocutores compartilham conosco uma paisagem importa em duplo sentido; a começar pela dinâmica entre estrutura e agência, mas além, por indicar produção de cotidiano. Aceitar tentar empreender o convite de Das (2020) acerca da vida cotidiana tornada como evento preteritamente na *Estação Sentinela* trouxe encontro com o, ainda que eu não conhecesse²², *paradoxo da subjetivação*, proposto por Saba Mahmood (2004, p. 17-18, tradução livre), que argumenta que “o conjunto de capacidades inerentes a um sujeito, suas habilidades que definem os seus modos de ação não são o resíduo de um eu não dominado que existia antes das operações do poder”, mas diferente: “são elas próprias o produto dessas operações”. A compreensão do poder de Mahmood (2004, p. 17-18) acerca da formação do sujeito impulsiona uma direção rumo à concepção de agência “não simplesmente como sinônimo

²² Tratei na tese da superestima da agência em contextos de precariedade mais em termos descritivos. O encontro com a já difundida teoria de Saba Mahmood acerca de agência é também um convite para reconsiderar a interpretação singela realizada anteriormente,

de resistência às relações de dominação, mas como uma capacidade de ação que relações específicas e subordinação criam e possibilitam”.

No rastro deixado por Isabelle Stengers (2017), da simultaneidade entre Ciência e ciências, a primeira, considerada no singular e com “C” maiúsculo²³, é descrita pela autora como conquista generalizada propensa a traduzir tudo o que existe em conhecimento racional, objetivo (Stengers, 2017, p. 4) Já as realizações científicas “exigem pensar em termos de uma ‘aventura das ciências’ (no plural e com ‘c’ minúsculo)” (Stengers, 2017, p. 4)²⁴.

Na esteira do conhecimento e política, a formulação de Mahmood (2019, p. 147) sobre uma *importante ilusão* pode nos convidar não só ao ordinário e subjetividade de nossas interlocutoras, mas também ao nosso com elas e sim da gente conosco com elas que seja no plano intersubjetivo²⁵. A contribuição da autora em relação às problematizações de *Autonomia* e *Liberdade* são primordiais ao campo de estudos de cuidado e envelhecimento, entre outros, mas densamente enfáticas justamente nas *paisagens de envelhecimentos e de velhices* que acompanho. A pergunta da autora é no angular mirada para tais paisagens bem-vinda: “como podemos analisar operações de poder que constroem corpos, conhecimentos e subjetividades diferentes, cujas trajetórias não seguem necessariamente a entelúquia das políticas liberatórias? (Mahmood, 2019, p. 147).

Se a escolha teórica foi e tem sido seguir o também convite de Veena Das (2020) acerca do ordinário, a escrita também tem se apresentado como um campo de escolhas, conforme apresentei ao longo do texto. Em simultaneidade eis uma outra direção que compõe. Vinculada com ciências, a união entre a poesia e a etnografia humaniza envelhecimentos e velhices em contextos de desprestígio social, que podem reunir

²³ A autora continua: “Em nome da Ciência, um julgamento foi atribuído à vida de outros povos, e esse julgamento também prejudicou gravemente nossas relações com nós mesmos – sejamos nós filósofos, teólogos ou senhoras idosas com seus gatos” (Stengers, 2017, p. 4).

²⁴ “É certamente difícil distinguir entre essa aventura e a Ciência como uma conquista generalizada se considerarmos o que é feito em nome da ciência hoje. No entanto, é importante estabelecer essa distinção, pois ela dá vazão a uma nova perspectiva: aquilo a que se chama Ciência, ou a ideia de uma racionalidade científica hegemônica, pode ser entendido em si mesmo como produto de um processo de colonização” (Stengers, 2017, p. 4).

²⁵ Mahmood (2019, p. 146), ao tratar de autonomia, refere o carácter ilusório do sujeito racionalista, autónomo e transcendental pressuposto pelo pensamento “esclarecido”, em geral, e pela tradição liberal em particular. O pensamento acional, argumentam estes críticos, assegura a sua autoridade e abrangência universal através da exclusão de tudo o que é corporal, feminino, emocional, não racional e intersubjetivo. Esta exclusão não pode ser substantiva ou conceptualmente resolvida através do recurso a um corpo, experiência ou imaginário feminino pacíficos (pace Beauvoir e Irigaray), mas deve antes ser pensado através dos mesmos termos do discurso da transcendência metafísica que põe em prática essas exclusões”.

vulnerabilidade, precariedade e conflitos morais, pois desloca o olhar unidirecional de categorias estigmatizadas para a subjetividade e singularidade das trajetórias vividas. Essa convergência possibilita uma estética política por meio do poema etnográfico, ferramenta que permite captar dimensões da experiência humana que a prosa científica tradicional, escrita por ciências e, enfaticamente, Ciência, muitas vezes negligencia.

Enquanto no poema *Porteira, Portão e Janela* há movimento de adentrar o campo e a mudança de minha perspectiva, *Interruptor/Janela* veio com meu encontro com a interlocutora Duna e o aprendizado de que eu deveria "ajustar meu ouvido"; que talvez a comunicação fosse a direção a ser adotada e não uma noção de que a interlocutora tem um “vocabulário próprio” essencialmente.

A seguir contextualizo esse enredo numa discussão sobre subjetividade e intersubjetividade em *Paisagens de Envelhecimentos e de Velhices*.

Subjetividade e Intersubjetividade nas duas Paisagens de Envelhecimentos e de Velhices

Subjetividade(s) é e são muitas vezes reconhecida(s) também nas e a partir das paisagens em que estão inseridas. Menos visibilidade e ou mais visibilidade de subjetividades por meio de estereótipos convivem. Há vários caminhos que generalizam, como já vimos ao longo do texto, sujeitos habitantes de *paisagens de envelhecimentos e de velhices*. Nesse movimento podem ocorrer, e ocorrem, a des-singularização dos habitantes de paisagens que não são estigmatizadas; quando desejáveis, toleradas ou quistas. Quando não quistas, pode haver a banalização destas paisagens e de sujeitos que as habitam, ou seja, a des-singularização dos habitantes e a banalização de seus contextos enquanto intersecção é um processo mútuo, também cotidiano.

A intersubjetividade, coexistência e compartilhamento de diferentes perspectivas entre mais de um sujeito, como, na perspectiva de Judith Butler (2021, p. 195) “carne, é primeiramente um ser intersubjetivo, encontrando a si como Outro, encontrando sua sociabilidade primeira em um conjunto de relações que nunca são completamente recuperáveis ou rastreáveis” também acontece em um contexto e com ele se relaciona. Nos termos de Butler, os encontros são intersubjetivos porque somos intersubjetivos. Nesse sentido, vale frisar a intersubjetividade etnográfica; poderíamos dizer ainda que nas duas paisagens de envelhecimentos e de velhices apresentadas tratam-se de encontros entre a subjetividade entre uma *pessoa idosa de carne e osso* (Concone, 2007) e uma pesquisadora de carne e osso.

Abaixo, continuo essa discussão através de uma breve exposição da poesia enquanto aliada multimodal; enquanto parceira de experimentação e em humanizar envelhecimentos e velhices.

Poesia e Envelhecimento etnográficos

A velhice enquanto construção social e o envelhecimento enquanto processo social, ou seja, nenhum de tais fenômenos enquanto essencial e exclusivamente biológicos – ainda mais por si, ainda mais sinônimos de declínio etc. – existe em e para pessoas de carne e osso e, com elas, significados e experiências e subjetividades.

A construção da noção *Paisagens de Velhices* já estava, em sua escrita emaranhada à minha subjetividade enquanto pesquisadora não de forma isolada e menos ainda separada das de interlocutoras e interlocutores. Fora através de partilhas que elas e eles fizeram comigo que a etnografia propôs o conceito como não apenas um lugar físico, mas uma construção.

A continuidade de tal noção articulada a um exercício de perspectiva, *Paisagens de envelhecimentos e de velhices*, portanto trata de uma construção sociocultural e relacional que envolve ideias, sensações e sentimentos acerca de envelhecimentos e de velhices articulados a chãos e contextos. Etnografar envelhecimentos e velhices em uma *paisagem de envelhecimentos e de velhices*, como a *Estação Sentinela* e a *Bruma Segreda*, não permite um roteiro e uma especificidade de forma isolada. É por isso que habito enquanto visitante as mesmas paisagens.

A humanização de envelhecimentos, de velhices e de paisagens de envelhecimentos e de velhices consideradas não prestigiosas passa pelo reconhecimento de subjetividades e singularidades na própria percepção de corpo – o que nos chama aos sentidos - etnograficamente também.

Na *Bruma Segreda*, o tato tem sido considerado comunicação e a interlocução etnográfica tem indicado que indica que em contextos institucionais, onde o toque geralmente é apenas técnico (banho, trocas), atos simples como tocar a mão ou beijar a bochecha tornam-se formas de comunicar ordinariamente que nem habitantes nem eu somos "intocáveis". Já a escuta atenta de programas de rádio e o silêncio compartilhado permitem que a comunicação vá além da fala oral, valorizando a temporalidade e a companhia pra além do falar e ouvir. Temos, assim, rádio e tato também enquanto recursos de quebra de intocabilidade.

A poesia e a etnografia podem seguir unidas no sentido de humanização de múltiplas formas de envelhecer a contar da humanização de determinadas paisagens de envelhecimentos e de velhices. A dificuldade de comunicação oral com interlocutores que possuem ritmos de fala distintos ou que estejam passando por processos de doença são novos a mim e percebo como esse contato pode ressoar em novos compromissos, como então o poético-ético-político de buscar uma escrita tal qual busquei a compreensão. De um ângulo que não desconsidera chãos de envelhecimentos e de velhices, tal qual perspectiva teórica *Paisagens de Envelhecimentos e de Velhices* e escrita que não desconsidere, para uma escrita que não desconsidere a produção de vida e que não reitere uma violência praticada em prisma única e não etnograficamente seja a violência e a fragilidade, seja o que não passar por uma partilha de uma *pessoa idosa de carne e osso*, conforme Concone (2007).

Considerações em Trânsito: multimodalidade e compromisso político-poético

Nesse texto apresentei reflexões em torno de escrita, escuta, expressão e comunicação a partir da articulação com habitantes mais velhas, interlocutoras de estudos etnográficos, de duas instituições, cujas histórias e trajetos são vinculados e atravessados por políticas longevas vinculadas à população em situação de rua no país. Mantive foco na especificidade de contextos em que se envelhece, a começar da concepção de *Paisagens de Envelhecimentos e de Velhices*, em diálogo direto com produções teóricas que são referência nesses trajetos.

A partir de direções e sentidos, convívios, apreços e receios envolvidos com pessoas que conheci, apresentei nossas relações e produções de conhecimento, bem como as experimentações intersubjetivas durante períodos de campo. Por fim, expus uma experimentação etnográfica articulada com diálogos teóricos e metodológicos envolvendo etnografia.

Sem filiar-me a uma linguagem ou outra (prosa ou poema etnográfico) mas com elas e menos ainda à ideia de uma necessidade de escolha, procurei demonstrar que formas de expressões etnográficas podem ser multimodais e que a experimentação poética no processo etnográfico pelo qual passo nesse período se vincula ao campo e interlocuções específicos. Com o convívio e com memórias em torno de narrativas, poder e problematização no que concerne a relações entre objeto, objetivo e subjetivo no campo das ciências sociais, enlacei essa discussão à antropologia a partir de campos etnográficos

que se encontram numa série de hierarquizações que vinculam pessoas mais velhas, lugares por elas habitados e visibilidades e invisibilidades em tais habitares da vida; nas duas *paisagens de envelhecimentos e de velhices* apresentadas — *Estação Sentinela*, um centro de acolhida para idosos (CAEI) e *Bruma Segreda*, uma ala de um hospital geriátrico —.

Por fim, vale frisar que o texto não supõe uma única passagem — nem únicos ir e vir na prática antropológica — pelo portão, porteira e janela etnográficos referenciados, seja a partir de outras formas de passagem, contextuais e não universais, além de transformáveis em reflexão, como itinerários, também poéticos, produzem. Encontros requerem também feitura de passar por eles, junto de impurezas, compositoras de vida(s) em cursos da vida e envelheceres que neles encontram. Vidas: as formas co-produzidas de encontros ecoam possibilidades, escolhas e contextos, como são consideradas nas Portas do e no poema musicado de Marisa Monte, Dadi e Arnaldo Antunes:

Nesse corredor
Portas ao redor
Querem escolher
Olha só, uma porta só

Uma porta certa
Uma porta só
Tentam decidir
A melhor
Qual é a melhor?

Não importa qual
Não é tudo igual
Mas todas dão em algum lugar
E não tem que ser uma única

Todas servem pra sair ou para entrar
É melhor abrir para ventilar
Esse corredor

Referências

Bachelard, Gaston. *A psicanálise do fogo*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

Brandão, Carlos R. *Ontem, agora, Nunca: poemas e perguntas sobre tudo e nada*. Sem ano.

Brandão, Carlos R. *Diário de Campo: a Antropologia como alegoria*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

BUTLER, Judith. “*Vida precária*”. Contemporânea - Revista de Sociologia da UFSCar. 1(1):13-33, 2011.

CONCONE, Maria Helena V. *Medo de envelhecer ou de parecer?* revista Kairós, São Paulo, 10(2), dez. 2007, pp. 19-44.

DAS, Veena. *Aflicção: saúde, doença e pobreza*. Tradução: Bruno Gambarotto. São Paulo: Unifesp, 2023.

Das, Veena. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. *Cadernos Pagu*, (37), 9–41, 2011.

Das, Veena. *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. Tradução: Bruno Gambarotto. – São Paulo: Editora Unifesp, 2020. – 1 recurso online (312 p.): ePub

Debert, G. G. (1994). Gênero e Envelhecimento. *Revista Estudos Feministas*, 2(3), 33.

DEBERT, Guita G. *A reinvenção da velhice: socialização e processos de reprivatização do envelhecimento*. São Paulo. Edusp: Fapesp, 1999.

Douglas M. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva; 2012.

ELIAS, Norbert. *A Solidão dos Moribundos*. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Antropologia social*. Lisboa: Ed. 70, 1972.

FBSP. *Anuário Brasileiro de Segurança Pública / Fórum Brasileiro de Segurança Pública*. – 1 (2006)- . – São Paulo: FBSP, 2023.

Folha de São Paulo. *Censo 2022 IBGE: maioria dos idosos no Brasil são brancos*. 23 de dezembro de 2023. Acesso em 13/04/2023.

FOUCAULT, Michel. *Dizer a verdade sobre si*. São Paulo: UBU Editora, 2022.

FRANÇA, Isadora. *Consumindo lugares, consumindo nos lugares: homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo*. Tese de Doutorado. Programa de Doutorado em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2010.

HENNING, Carlos E. *Paixões, Tioções, Tias e Cacuras: envelhecimento, meia idade, velhice e homoerotismo masculino na cidade de São Paulo*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2014.

Kusserow, Adrie. *Opening Up Fieldwork with Ethnographic Poetry*. *Anthropologica*, 62, p. 430-6, 2020.

Lins de Barros, Myriam. *Trajetória dos estudos de velhice no Brasil*. SOCIOLOGIA, PROBLEMAS E PRÁTICAS, n.º 52, 2006, pp. 109-132

LORDE, Audre. *Irmã outsider*, tradução Stephanie Borges. 1. ed. Belo Horizonte:

Autêntica Editora, 2019.

MADEIRA, Carla. *A natureza da mordida*. Rio de Janeiro: Record, 2022.

MADERUELO, Javier. La definición de Paisaje. In: MADERUELO, Javier. *El Paisaje: Génesis de un concepto*. Madrid; Abada Editores, 2a ed., 2006, p. 15-39.

MAHMOOD, Saba. “*Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito*”. *Etnográfica*, Coimbra, v. 10, n. 1, p. 121-158, 2006. Disponível em <https://journals.openedition.org/etnografica/6431> Acesso em 29/03/2026.

Mahmood, Saba. *The Politics of Piety*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

MARTIN, Nastassja. 2021. *Escute as feras*. São Paulo: Editora 34.

MAUSS, Marcel. *Manual de Etnografia*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1993.

MAYNARD, Kent; CHAN-MANN-TAYLOR, Melissa. *Anthropology at the Edge of Words: Where Poetry and Ethnography Meet*. *Anthropology and Humanism*, Vol. 35, Issue 1, pp 2–19, ISSN 1559-9167, online ISSN 1548-1409, 2010.

MDHC. *População em situação de rua: diagnóstico com base nos dados e informações disponíveis em registros administrativos e sistemas do Governo Federal*. Brasília, 2023.

NEGRETTI, NATALIA. Até onde a memória (quer) alcança(r) e lembretes prudentes: velhices no Brasil, Lei dos Sexagenários e não novos trajetos de população em situação de rua mais velha no país. *REVISTA AO LARGO*, v. 1, p. 41-59, 2025.

NEGRETTI, NEGRETTI, Natalia. Antietarismo é questão para todas as gerações. Caderno opinião. *Folha de São Paulo*, 20 de maio de 2023.

NEGRETTI, Natalia. *Veia arada e roçadura*. Paisagens de envelhecimentos e de velhices (no prelo). 2026.

NEGRETTI, Natalia. *Veia arada*: velhices e situações de rua, uma etnografia. recurso online (2v.) Tese (doutorado). Unicamp, 2023.

ROCHA, Ana Luiza; ECKERTt, Cornelia. *Etnografia da duração*: antropologia das memórias coletivas em coleções etnográficas. Porto Alegre: Marcavisual, 2013.

ROSALDO, Michele Zimbalist. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. Em direção a uma antropologia do self e do sentimento. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 54, pp. 31- 49, 2019.

SANDEVILLE JR., EULER. Paisagem. *Revista Paisagem e ambiente*, São Paulo, v. 20, 2005, p. 47-60.

SANDEVILLE JR., Euler. Paisagens e métodos. Algumas contribuições para elaboração de roteiros de estudo da paisagem intraurbana. *Revista Paisagens em debate*. Disponível em <http://www.usp.br/fau/deprojeto/gdpa>, 2004.

SANTOS, Milton. *A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção*. 4. ed. São

Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SANTOS, Milton. *Metamorfoses do Espaço Habitado*: fundamentos Teórico e metodológico da geografia. São Paulo: Hucitec, 1988.

SANTOS, Milton. *Técnica, espaço, tempo*: globalização e meio técnico-científico informacional. São Paulo: Hucitec, 1994. Disponível em: <
<http://geocrocetti.com/msantos/tecnica.pdf>
<http://geocrocetti.com/msantos/tecnica.pdf>>

SIMÕES, Julio Assis. *Entre o lobby e as ruas*: movimento de aposentados e politização da aposentadoria. Tese de Doutorado. Programa de Ciências Sociais. Universidade Estadual de Campinas, 2000.

Weber, Florence. A entrevista, a pesquisa e o íntimo, ou por que censurar seu diário de campo?. *Horiz antropol* [Internet]. 2009Jul;15(32):157–70.

Agradecimentos

Agradeço às pessoas interlocutoras do estudo etnográfico a partir da Estação Sentinela e às que participam da pesquisa no Hospital Dom Pedro II. Agradeço ao Inácio Loiola Firmino pelos incentivos. Nesse sentido agradeço também à minha irmã, Letícia Negretti, a quem mostrei um dos poemas etnográficos e de quem, ao conversar sobre, me impulsionou a tentar expressar esse processo de experimentação etnográfica.

Financiamento

Bolsa de Pesquisa – FAEPEX – Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

Recebido em 05 de setembro de 2025

Aceito em 13 de março de 2026

Dossiê: “Velhices e Experimentações Teórico-Metodológicas na Antropologia”

Bordografias como gesto insubordinado: interepistemicidade, saberes ancestrais e metodologias sensíveis a partir de mulheres anciãs

Maria Laura Medeiros Bleinroth

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”
(UNESP/Assis)

laura.bleinroth@unesp.br – <http://orcid.org/0000-0002-1143-9196>

Rafael Siqueira de Guimarães

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”
(UNESP/Assis)

rafael.guimaraes@unesp.br – <http://orcid.org/0000-0001-9864-9825>

RESUMO

Este artigo propõe uma metodologia etnográfica sensível e inventiva, gestada no encontro com anciãs cujas manualidades mobilizaram memórias, afetos e caminhos de investigação. A partir dessas experiências, emerge a proposta das *bordografias*, em que o bordado se configura como dispositivo de produção de memória, escuta e resistência, por meio da composição de pontos corpográficos. O objetivo do artigo é articular Psicologia Social e Antropologia em perspectiva decolonial e feminista a fim de conectar saberes da experiência vivida e da sabedoria ancestral, tensionando os limites das epistemologias tradicionais. Habitar o próprio corpo e conhecer desde seus sentidos torna-se, aqui, um gesto insubordinado, que desafia os regimentos racionais e propõe outras formas de sentir, pensar e produzir conhecimento.

Palavras-chave: Envelhecimento; Etnografia; Metodologias; Mulheres idosas; Psicologia Social Decolonial.

Embroideraphies as na Insubordinate Gesture: Interepistemicity, Ancestral Knowledge, and Sensitive Methodologies from Elderly Women

ABSTRACT

This article proposes a sensitive and inventive ethnographic methodology, conceived in the encounter with elder women whose handcrafts mobilized memories, affections, and research pathways. From these experiences emerges the proposal of *bordografías* [embroideraphies], where embroidery is configured as a device for the production of memory, listening, and resistance, through the composition of corpographic stitches. Articulating Social Psychology and Anthropology from a decolonial and feminist perspective, the research is rooted in lived experience and ancestral wisdom, challenging the limits of traditional epistemologies. Inhabiting one's own body and knowing from its senses becomes, here, an insubordinate gesture, one that defies rational regimens and proposes other ways of feeling, thinking, and producing knowledge.

Keywords: Aging; Ethnography; Methodologies; Elderly Women; Decolonial Social Psychology.

Bordografías como gesto insubordinado: interepistemicidad, saberes ancestrales y metodologías sensibles a partir de mujeres ancianas

RESUMEN

Este artículo propone una metodología etnográfica sensible e inventiva, gestada en el encuentro con mujeres ancianas cuyas manualidades movilizaron memorias, afectos y caminos de investigación. A partir de estas experiencias, emerge la propuesta de las bordografías, en las que el bordado se configura como dispositivo de producción de memoria, escucha y resistencia, mediante la composición de puntos corpográficos. Articulando Psicología Social y Antropología desde una perspectiva decolonial y feminista, la investigación arraiga en la experiencia vivida y en la sabiduría ancestral, tensionando los límites de las epistemologías tradicionales. Habitar el propio cuerpo y conocer desde sus sentidos se convierte, aquí, en un gesto insubordinado que desafía los regímenes racionales y propone otras formas de sentir, pensar y producir conocimiento.

Palabras clave: Envejecimiento; Etnografía; Metodologías; Mujeres Ancianas; Psicología Social Decolonial.

Introdução

Este artigo encena uma metodologia etnográfica sensível e inventiva, tecida no afloramento de afetos e memórias ancestrais que operam como artimanhas subversivas capazes de inundar de vivacidade a produção do conhecimento. Propõe-se, aqui, um gesto de pesquisa estabelecido a partir de um diálogo interepistêmico entre a Psicologia Social, a Antropologia e as Artes Manuais, costurando o vivido, o estético, o político e os múltiplos modos de conhecer como dimensões indissociáveis da produção teórica. Nesse horizonte, o diálogo entre conhecimentos (interepistemicidade) sustenta o trânsito em tessituras da experiência, da memória e das práticas cotidianas. Esse gesto busca produzir desvios das vestes falaciosas de epistemologias apresentadas como universais e versáteis a quaisquer contextos, como evidenciam Rita Segato (2012) e Silvia R. Cusicanqui (2018) e sustenta a subjetividade como digna de ser a bússola condutora da pesquisa, a partir das proposições de Glória Anzaldúa (2021a) e Audre Lorde (2019a).

O artigo busca propor uma outra forma de produção de conhecimento, vinculada ao bordado como dispositivo de pesquisa, ao mesmo tempo em que resgata os saberes e manualidades de mulheres idosas como fonte viva de memória e guia teórica. Diante disso, nomeamos essa composição artesanal metodológica de *bordografias*, uma tentativa de encarnar as vivências e os itinerários da pesquisa através dos sentidos e da sensibilidade do corpo, lançando novas formas de perceber o mundo e, em especial, as experiências no âmbito do bordado através de marcas que constituem e singularizam a relação de conhecimento por meio desta ferramenta. Em uma perspectiva prática, *bordografias* se articula em construir a pesquisa através das experiências e do modo como chegam até o corpo — especificamente pelas emoções e sentidos —, tecendo escritas e inscrições desde memórias, contações, experimentações da prática, histórias que se dão através do contato com os bordados, suas representações, seus contextos e as experiências com o uso da agulha e linha no tecido. Enovelamentos do e com o corpo, que produzem fissuras no imperialismo da racionalidade científica ao convocar partes sensórias como vias possíveis para a produção do conhecimento.

A articulação com o dispositivo e a linguagem do bordado se justifica pelo campo em que germina a produção deste texto: uma artesanania miúda tecida como pesquisa de doutorado, ainda em andamento, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGP) da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP), que busca compreender como se configuram os processos de subjetivação de mulheres bordadeiras situadas no Brasil e no México e de que maneiras suas práticas manuais se constituem

como estratégias de resistência e subversão das narrativas hegemônicas e genocidas. No entanto, para a escrita deste artigo, puxamos como fio um recorte das raízes epistêmicas e metodológicas da investigação, sustentadas e nutridas como herança viva da sabedoria de mulheres idosas que legaram suas memórias e narrativas como bússolas teóricas. Esse direcionamento se aproxima de uma perspectiva antropológica ao habitar o campo com escuta sensível e experiência vivida, reconhecendo que é no entrelaçamento de experiências e vozes que o conhecimento se produz (Cusicanqui, 2018).

A partir de uma mirada etnográfica, decolonial e feminista, a primeira autora deste artigo retoma as suas pegadas anteriores ao espaço acadêmico e às teóricas que nele se cristalizam, reconhecendo a ausência de neutralidade no seu anseio pelo estudo dos envelhecimentos. O mergulho dentro deste campo não ocorreu de modo fortuito, mas foi germinado por vínculos desmedidos de afetos nos encontros com as suas anciãs maternas, sua avó Aurora e sua tia-avó Dinha. Mulheres que a ensinaram a pensar sobre a situacionalidade dos processos de subjetivação e as experiências interseccionadas do envelhecer, estando estas fincadas em um território encharcado por dimensões subjetivas, sociais, culturais, políticas e afetivas, como atenta Donna Haraway (1995).

Portanto, a pesquisadora tem abraçado pistas epistêmicas e metodológicas contracoloniais, de acordo com Antônio Bispo dos Santos (2015) – O Nego Bispo –, legadas destas mulheres. A sustentação desse caminho se dá pelo fazimento de alianças com teóricas que tomam o corpo como território de saber, em especial os vestígios de Glória Anzaldúa (2021a, 2021b) para a composição de uma auto-história. A partir dessa artimanha narrativa, a pesquisadora tece a sua pesquisa enraizada desde o seu lugar epistêmico, onde o conhecimento se corporifica nas escutas do seu corpo e nos rastros das suas vivências, urdindo a escrita com fragmentos pessoais e memorialísticos. val flores (2022) afirma que a presença desvelada nessas composições opera como uma delicadeza ética e política, carregando rastros profundos de referências íntimas e subjetivas no encontro com os pormenores da realidade, confeccionando teorias vibradas desde a intimidade, como sentida nas obras de Grada Kilomba(2019) e bell hooks (2020).

Durante as tessituras do mestrado, as anciãs conduziram a pesquisadora a um olhar cuidadoso para as vicissitudes das educações florescidas no chão de terra de suas casas, situadas em um território rural da zona da mata alagoana, já que não tiveram acesso constante ao ensino formal em consequência de dificuldades geográficas e culturais. A mirada para estas mulheres germinou como condução de pesquisas para localizar processos não convencionais de ensino-aprendizagem de outras mulheres idosas,

sobretudo aqueles vinculados às manualidades, tal como os trilhados pelas mãos de suas anciãs, como tecido na dissertação de Laura Bleinroth (2021) e no texto de Érika Oliveira, Laura Bleinroth e Yasmin Santos (2021). Elas ensinaram a ouvir, a observar e a vivenciar memórias e temporalidades subjetivas e, apesar de não se constituírem como interlocutoras da pesquisa em andamento, elas continuam presentes como referencial ético-político, despertando sensibilidade epistêmica e metodológica, além de afirmarem dentro das linhas escritas outros modos plurais de existir e conhecer que germinam das frestas da vida (Bleinroth; Oliveira, 2025).

Desse modo, essas mulheres se tornaram teóricas com quem a pesquisadora anda de mãos dadas e permanece em constante diálogo, reconhecendo que são tecedoras de conhecimentos e que ensinam a semear e criar travessias para vislumbrar outras existências através dos seus saberes. A confabulação de rotas tecidas desde o ordinário e de subjetivações aterradas geograficamente e subjetivamente torna incontornável um percurso de pesquisa sem que a pesquisadora esteja com os pés fincados onde aprendeu a enxergar o mundo. Como relembra Grada Kilomba (2019, p. 58), “[...] nós falamos de um tempo e lugar específicos, de uma história e uma realidade específicas”, desvelando as falácias da neutralidade e imparcialidade do conhecimento.

Esse desvencilhamento produz, como efeito, a afirmação de outras realidades e tensiona interpretações feitas a partir de teorias assentadas em uma geocultura específica e são impostas como se fossem lentes universais, de acordo com o que é proposto por Ramón Grosfoguel (2016). É preciso, então, encharcar nossas pesquisas de presenças, especialmente das que vivem nas *grietas* do conhecimento, definido por Thaysa Valente (2024), pois, como alerta Luiz Rufino (2019, p.14), “[...] é na perspectiva da não presença da diversidade que se institui uma compreensão universalista sobre as existências”. Sendo assim, essas articulações contracoloniais se tornam uma tática para descentralizar os conhecimentos validados como universais, visto que estes instauram uniformidades e binarismos que se encontram entranhados no mais profundo das relações sociais e produzem não-existências de sujeitas que não estão representadas nestes ditames, segundo Nelson Maldonado-Torres (2007).

No âmbito do envelhecimento, voltar-se para conhecimentos e existências que são vistas desde suas especificidades corresponde à tentativa de uma prática implicada em descolonizar as teorias que visualizam os processos de envelhecer em uma perspectiva linear ou de invisibilização advindas de concepções modernas e de suas instituições identitárias inflexíveis, homogeneizantes e generalistas, em consonância ao que propõem

Cândida Alves e Polianne Delmondez (2015). Diante disso, à luz das contribuições de Patrícia Hill Collins e Sirma Bilge (2021), é imprescindível visualizar subjetividades, corporalidades, sexualidades e territorialidades de pessoas idosas através da imensidão de vivências interseccionadas com outras categorias de poder, ademais de geração e que, consequentemente, produzem especificidades nos modos de subjetivação. Sobretudo ao nos voltarmos a pensar o envelhecimento das mulheres, construir políticas de pesquisas localizadas é trazer à tona a existência de “mulheridades” idosas, situacionalidades geográficas, opressões, violências e resistências plurais e, consequentemente, entender que “experiências diversas exigem diferentes teorizações e demandas políticas [...]”, afirma Letícia Nascimento (2021, p. 22).

Estar com os pés fincados no solo de suas anciãs direcionou a pesquisadora a enxergar as sabedorias e processos de subjetivação de outras mulheridades idosas e seus diferentes modos de envelhecimentos. Apesar de uma prática micropolítica, abre-se, assim, a possibilidade de visualizar espaços, processos e estratégias que escapam às compreensões homogêneas e por onde emergem múltiplas narrativas e vivências, a partir do que defende María Lugones (2014). A partir disso, portanto, Patrício Guerrero Arias (2010) compreende que nos deslocamos a encontrar sujeitas que margeiam por outros horizontes de existências e tessituras políticas, por respostas insurgentes à vida que escapam aos ordenamentos vigentes. Um desprendimento de preconceções sob parâmetros aniquiladores em detrimento de mirar as frestas de outras camadas das realidades.

Retomando as especificidades desta urdidura, como efeito de construir uma prática de pesquisa implicada com outras narrativas, abordamos a metodologia como uma estética insubmissa ao monopólio da mente e da visão, recursos vangloriados pelos saberes imperialistas, ativando outras partes corpóreas — mãos, coração, vísceras — como bússolas para pensar e sentir o mundo. Anzaldúa (2021b) argumenta que perceber o mundo vai além da concretude da visão; é preciso sentir com todo o corpo. Nele, a memória corporal e os registros que o atravessam se tornam caminhos para tecer saberes.

Vestimo-nos da ideia de bailar a teoria, pois, como ressoa Vivian Abenshushan (2023), todo corpo se coloca em estado de pensamento, abrindo-se a formas mais fluidas de escutar, ver e registrar as tramas da realidade — referências menos rígidas e operantes de marcas bordadas em um corpo encarnado, sensível e atravessado pelo saber penetrado pela esfera do sentir (Haraway, 1995). Para isso, sua construção é atravessada pela prática memorialística das vivências e narrativas das anciãs da pesquisadora, que produzem

saberes por outras vias, e também do bordado como episteme-metodológica, sendo capaz de enveredar por vias capazes de desanuvier o sentir e inebriar o saber com um pulso de vivacidade (Anzaldúa, 2021b), ateando a sensibilidade em um campo de poder desenxabido de vida pelas falácias que regem a sua produção, como assiduamente trazem Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino (2020).

Por se tratar da construção de uma pesquisa que tem a prática do bordado como cerne, a linguagem deste dispositivo orienta o que chamamos de *traçado* de pesquisa: caminho feito à mão com marcas sutis de percursos que se reinventam em um ritmo orgânico. Uma dança manual composta pelo que chamamos de “pontos corpográficos”, inspirados na obra “notas ordinárias”¹ de Cristina Sharpe (2024). Os pontos fazem as linhas escritas da pesquisa existirem através de pequenos fragmentos memorialísticos e “[...] diversos que não necessariamente se encaixam na tradição metafórica mais estruturada das teorias concebidas como edifícios”, aponta Tânia Pérez-Bustos (2019, p. 2), tecidos a partir do lugar epistêmico da pesquisadora e entrelaçados com os de outras mulheres que fazem do fio uma prática de resistência, memória e coletividade.

Aqui, em especial, será fiada a narrativa em primeira pessoa da pesquisadora para apresentar as tramas inventivas do seu corpo em deambulação e pela feitura de alguns pontos-corpográficos tecidos para nomear e apresentar o traçado de investigação a partir do encontro com o legado de suas ancestrais, presentes desde as primeiras linhas da tese através dos seus ensinamentos acerca das manualidades e que, de algum modo, se desdobra em artimanhas sensíveis e encharcadas de vivacidade. Inicialmente, apresentaremos a aposta política de conduzir a pesquisa através da corporalidade da pesquisadora, pelo que concebemos como “bordografias”, e, então, um dos pontos corpográficos que abraça as anciãs da pesquisadora.

¹ A obra *Notas ordinárias*, de Christina Sharpe, é tecida em pequenos fragmentos memorialísticos como uma prática política, estética e ética para narrar a própria vida e histórias de outras pessoas negras. Uma forma de escrita que corresponde a uma insubordinação aos arcabouços lineares, neutros e hegemônicos de produzir o conhecimento.

Bordografias: aposta política de encenar a pesquisa com o corpo

Desde que meu corpo cruzou com as obras de Glória Anzaldúa, desaprendi a me mover no mundo sem que seja com a carne, a pensar com as vísceras e a tecer uma prática de conhecimento enraizada na experiência, na memória e na imaginação. Tornei minhas pesquisas e escritas um ato apaixonado e aguçado, conduzidas desde as minhas profundezas e com a intimidade como a alma do processo, formas legítimas de conhecer. Como realça Anzaldúa (2021b), o conhecimento mais profundo e visceral é gestado no que o corpo sente, mesmo que fracionário e assentado na subjetividade de quem o produz.

Por isso, a pesquisa se faz no caminhar e no fazer caminhos, com o meu corpo e a inteireza da minha presença. Tecer o conhecimento com essa consideração é uma ardileza para desafiar as formas exterminadoras de ver o mundo, construídas por aqueles que ocupam lugares de poder e que se beneficiam de uma única visão (Anzaldúa, 2021b; Kilomba, 2019). Como diz Audre Lorde (2019b, s/p), “as ferramentas do mestre nunca irão desmontar a casa-grande do mestre” e, por isso, é necessário reinventar e fazer caminhos, sobretudo com estratégias postas ao âmbito do obscurantismo.

Resisto a chamar a itinerância de metodologia, pois não considero que seja um caminho para chegar ao fim, mas para construir uma circularidade - uma ida de muitas vindas, feitas na cadência dos passos vagarosos, sobretudo com vistas a recuperar a lentidão num caminhar moroso (Abenshushan, 2020) de fazer pesquisa. Ao invés disso, a linguagem do bordado me ensina a fazer um *traçado de pesquisa*, caminho feito à mão e com marcas sutis de percursos que se reinventam muitas vezes ao invés de se repetirem, num ritmo orgânico. Um traçado sensível, fragmentário, ligado ao caminhar e ao mover-se com o mundo. Uma pesquisa feita com o corpo, com os rastros das minhas vivências e com os testemunhos tecidos pelas mãos das minhas anciãs e de mulheres bordadeiras com quem me encontro. Mãos que me ensinaram a germinar saberes pelo toque, pela oralidade e pela dança de gestos pequenos. Saberes e teorias de suas corporalidades.

Compreendo, portanto, que esse movimento se trata de “uma atividade colaborativa, comunal [...]”, não solitária, pois se constrói enraizado nas interações que acontecem e com as camadas de história cultural que habitam meu corpo e das outras pessoas que estão nesses campos de relações (Anzaldúa, 2021a, p.138). Ailton Krenak (2019, p.14) diz que precisamos “viver a experiência da nossa própria circulação pelo mundo”. Com isso, ele me produz indícios para tecer a pesquisa como um campo de atravessamento e fricção. A confecção de um contato vivo com o mundo e não distanciado com tudo o que me atravessa - pessoas, territórios, acontecimentos. Não me

convém mirar o mundo e suas dimensões estritamente pela ordem do pensamento tradicional; desejo “tocar suas intensidades com o corpo, atravessá-lo e deixar-me atravessar por ele, exposta a mim mesma e aos outros” (Abenshushan, 2023, p. 7), encharcando as confluências subjetivas de nuances afetivas, sensíveis e mútuas.

Esse diálogo ressoa com o fato de que, segundo Laura Pozzana (2013, p.332), a “criação de modos de fazer, perceber, sentir, mover e conhecer, que não se separa do mundo, dos objetos humanos e não humanos em articulação – afetos em trânsito”. O conhecimento, nesta perspectiva, se corporifica na experimentação do próprio pesquisar, numa constante disponibilidade para o desconhecido, reconhecendo que são “[...] as diferentes presenças em composição que nos indicam por onde agir, conhecer e criar” (Pozzana, 2013, p. 330). Esse contato vivo se dá pela conexão com “afetos que nos surpreendem e, para tanto, [...] é preciso ativar o potencial de ser afetado, educar o ouvido, os olhos, o nariz [...] para além de sua função sensível trivial” (Pozzana, 2013, p. 336). Em articulação com Sueli Rolnik (2018), colocar o corpo como um lugar de saber produz uma ruptura com linhas lineares de compreensão, limitadas à cognição discursiva e racional, para assimilar o mundo por via das sensibilidades.

Ensaando e imaginando horizontes a partir dos territórios geográficos, subjetivos e políticos — espaços que atravessam e são atravessados pelo corpo, assumindo-se junto a outros —, tal como inspirações de Glória Anzaldúa (2021a), Patrícia Vasquez (2022) e Piedad Valência e Yennifer Royas (2021), dou como primazia às ressonâncias vibráteis do meu corpo em trânsito pelo mundo, permitindo revisitar os saberes sensíveis germinados nas frestas do invisível, antes de serem nomeados e concretizados em palavras (Rolnik, 2018). Como ressoa Anzaldúa, “devemos dar testemunho do que os nossos corpos recordam, o que o coração com a razão experimenta, e compartilhar isso com os outros” (Anzaldúa, 2021b, p. 34).

Diante dessas inspirações epistêmicas, ressoa em mim como inventividade o que chamo de *bordografias*. Uma grafia bordada que se origina do corpo — especialmente de um corpo que recusa o pensamento como limite único de alcance da realidade. Para avivar essa outra grafia, abraçamos a metáfora do *ponto* como a trama da escrita, afinal, é através dele que o bordado toma vida. Sem o ponto, não há bordado. É no ponto — de encontros — que o bordado da tese se faz existente. A criação deles é um ato desejante de enfeitiçar o conhecimento e enfraquecer as formas tradicionais de concebê-lo (Santos, 2023) e é gestada como um sopro da escrita de “notas ordinárias”, de Cristina Sharpe (2024). A autora traz a meticulosidade da feitura de conhecimentos através de ínfimas narrativas

memorialísticas e do exercício de uma prática política, estética e ética para narrar o encontro com histórias e trajetórias singulares e fecundas de detalhes. A condução da escrita por esse modo é uma insubordinação aos arcabouços lineares, neutros e hegemônicos do pensamento e às vestes sistematizadas de construção narrativa, encenando uma prática dedicada ao parcial, ao subjetivo e ao inacabado (Kilomba, 2019; Anzaldúa, 2021a).

Portanto, a existência dos pontos anuncia uma presença demarcada, encarnada e visceral, pulsada desde as entranhas até as pontas dos dedos para se fazer existente; seja quando a agulha faz a linha entrar no tecido ou quando cada letra é intencionalmente esparramada numa folha em branco. Há, nesse gesto, uma entrega por completo, que constrói uma artesanaria de saberes eróticos (Lorde, 2019a), encorpados e corporizados pela sensibilidade. Não há neutralidade no bordado, nem tampouco na escrita. Há um caminhar das mãos traçado pela experiência de quem o faz (Rolnik, 2018; Kilomba, 2019).

Bordar é sentir, é envolver o corpo inteiro no embalo das mãos, pois não há como bordar sem que o corpo se faça presente, sem que ele sinta o pulsar de cada movimento. As pontas dos dedos carregam às profundezas interiores, forças vitais e legítimas na germinação de saberes (Lorde, 2019a). Afinal, antes de um espaço em branco se tornar preenchido, é no “[...] interior, nas vísceras e nos tecidos vivos” que a dança se inicia (Anzaldúa, 2000, p. 234). A invenção de caminhos pelas vísceras é um ato político e revolucionário para resistir às durezas das teorias hegemônicas e imaginar escapatórias possíveis através de uma linguagem revestida de sentimentos e de uma escrita poética encarnada com rastros abundantes de presença (Lorde, 2019a; Valencia; Rojas, 2021).

Sem a pretensão de recorrer a pontos exorbitantes, bordo, portanto, palavras grafadas pelo corpo que ressoam o encontro com trajetórias biográficas e coletivas assentadas em territórios plurais, tendo como pontos iniciais aqueles gestados pelo contato dos meus pés com esses lugares e, especialmente, com os que habitaram minhas anciãs. Recorro à minha biografia como ato de reciprocidade e intimidade com a pesquisa, uma política epistêmica pelas entranhas, para tramar minhas memórias e vivências em conjunto com os fios de vida das mulheres bordadeiras que compõem a investigação.

Tal como muitas mulheres em distintas territorialidades colonizadas, minhas anciãs também precisaram encontrar estratégias de resistência para fraturar as vias de dominação, tramando rotas subversivas (Lugones, 2014). Penso que elas manusearam e sustentaram a própria vida com as mãos nas tentativas de tecer contornos insurgentes às distintas táticas de extermínio frente às suas existências. Elas construíram histórias com suas próprias

mãos e recontaram as suas, assim como também fizeram e abriram caminhos com as mãos em busca de sobrevivência — do corpo, da alma e da liberdade.

Com suas mãos, elas me mostraram o florescimento de espaços abundantes de imaginação, criatividade e uma perspectiva de inteireza do corpo. Seus conhecimentos me deixam vestígios para inventar e imaginar espaços onde é possível habitar sem estar aprisionada dentro das ruínas delegadas pelo capitalismo como única possibilidade de existir, estas que nos atravessam e enrijecem nossas vias sensíveis pela lógica da produtividade e da linearidade da temporalidade. As germinações feitas por elas ao longo dos nossos anos de convivência alcançaram o meu mais profundo e agora ocupam os espaços da minha tese, brotando do amadurecimento do que foi plantado em mim cada vez que presenciei suas corporalidades em ação. Não componho sozinha, mas desde pequenas sementinhas de saberes que foram germinadas em mim.

Bordar a pesquisa desde onde pulsa fortemente o coração

Se me pedirem para apontar no mapa onde fica localizado o pequeno sítio onde residia minha avó, uma terra que faz meu coração pulsar fortemente pelas memórias plantadas em seu solo, eu não saberei guiar os meus dedos para encontrá-lo. Nunca fui boa em geografia, mas também considero que nunca me mostraram como encontrar lugar pequeno diante daqueles traços tão bem marcados por narrativas simplistas e falaciosas. Quando digo pequeno, me refiro apenas à sua dimensão territorial, já que é gigante no que comporta em sua magnitude afetiva, carregada de histórias e saberes semeados à mão (e com o corpo inteiro).

Tanto essa situacionalidade quanto as pessoas do meu coração, enraizadas ali, me ensinaram a enxergar o mundo com a delicadeza que lhe cabe; direcionando meu olhar para uma perspectiva de existências e vivências locais tramadas cotidianamente e em processos plurais (Kilomba, 2019). Sinto que reinvento caminhos pelo olhar sensível do coração como consequência desse meu vínculo afetivo, escolhendo o encantamento por lugares pequenos não capturados pela rigidez do saber dos mapas convencionais. Germinações empoeiradas, um dos pontos corpográficos bordados na tese, é fiado a partir do meu encontro com a sabedoria das minhas anciãs e demonstra meu entrelaçamento com o mundo desde esse lugar epistêmico.

Germinações empoeiradas e ancestrais

No chão empoeirado onde meu coração cresceu habituado, de barro amarronzado claro e repleto de pedrinhas cortantes miúdas, eu pousava meus pés descalços sempre que meu peito ansiava por abrigo. Meus modos não eram comedidos. Lançava meu corpo a um ritmo ligeiro e desengonçado até que a sua máxima velocidade fosse alcançada. Sentia a brisa massagear e desatar os pontos de inquietação em toda minha vastidão. Aprendi a sorrir ao ver as danças das bougainvilles rosadas e a respeitar o modo como se permitiam sentir os balanços causados pelo vento. Os cantares dos bem-te-vis adentravam pelos meus ouvidos e, talvez como uma espécie de condutores enérgicos na minha corrente sanguínea, despertavam meu corpo alegremente para viver um dia ensolarado dentro de mim.

Meus sentidos conseguiam captar distintamente os fragmentos que faziam meu coração sentir o enraizamento naquele chão ancestral. E eu o sentia pulsar desesperadamente de felicidade todas as vezes que as minhas vias sensoriais eram aguçadas pelos mais variados artifícios. Ao mesmo tempo que vivenciava essa intensidade, minhas sensíveis extensões corporais eram calmas, talvez pela sensatez de saber que o tempo corria de modo muito singular através delas. Eu conseguia sentir as fragrâncias que o vento se encarregava de me trazer, permitia que meus fios de cabelo esvoaçassem desalinhadamente e não poupava meu corpo de seguir o embalo dos sons despertados em minha alma. Eram reações corporais estonteantes que me sinalizavam a leveza proporcionada pelos meus sentidos ao meu interior.

Neste pequeno lugar do mundo, meus passos ainda incertos firmaram seus primeiros rastros de deslocamento, enraizando-me naquele chão e fazendo meu ser aprendente, até o âmago, do que cabia na vastidão afetiva daquela territorialidade. Posso dizer que as ensinanças mais arraigadas em mim foram emanadas desse lugar que até hoje o vento levanta a poeira e o céu é estrelado. Germinações empoeiradas e miúdas, inspiradas em Luiz Antônio Simas (2019), mas bastante férteis de saberes profundos e vitais, florescidos em tessituras orais e corporais. Desse lugar captado como tão simplório e subalterno aos olhares capitalistas pulsavam ensino-aprendizagens vitais, oriundos de pessoas abundantes de saberes e transmitidos enquanto conduziam despretensiosamente as horas de seus dias, nos afazeres aparentemente mais básicos.

Foram pessoas comuns, sobretudo minhas anciãs, que me aproximaram da “magia da realidade viva” e que, em suas práticas cotidianas, transformaram a matéria orgânica em húmus, gerando fertilidade e outros contornos existenciais aos seus saberes (Cusicanqui, 2018, p.17). Mulheres rurais, com pouca escolaridade formal, mas com as mãos cheias de

feitiçarias, capazes de produzir encantamentos e sabenças. Quando estava de férias no sítio habitado por elas, meu corpo descansava do ensino habitual e instrumental da escola enquanto sentia sensivelmente outras formas de aprendizagens, tecidas em espaços não convencionais; seja próximo às árvores (Abenshunshan, 2023, p. 8), como quando eu acompanhava minha avó na colheita das frutas para a feitura dos seus doces, ou num simples “banquinho de madeira sem encosto” (Bleinroth, 2021, p. 111), apreciando os movimentos das mãos de minha tia-avó fazendo crochê enquanto me oralizava suas valiosas histórias vividas.

Ainda que não intencionalmente, elas construíram suas próprias pedagogias e caminhos de aprendizagens, entrelaçados pela escuta, prática, cuidado e afetividade de corpos que se afetavam mutuamente ao compartilharem do mesmo espaço (Abenshunshan, 2023). Nessa perspectiva, sigo o que Antônio Bispo dos Santos (2023, p. 21) diz ao afirmar que “somos compartilhantes”, considerando que é nas confluências, sobretudo as com nossas ancestrais, que nos fortalecemos, pois “quando a gente confluência, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente — a gente rende” (Santos, 2023, p. 4). Com essas mulheres eu tive aulas profundas e despretensiosas, tecidas com ternura e sensibilidade. Não que enveredassem suas vidas constantemente por essas vias, mas demonstravam com clareza que a condução pela cabeça não era a única tática de existir e fazer caminhos. As suas corporalidades me contavam histórias, algumas com tonalidades suaves e outras atordoantes. Nem tudo era delicadeza e, ainda assim, partia da ordem do afloramento do sensível, das pulsações das emoções expressas no corpo e condizentes às circunstâncias vividas. O que sustenta a vida pulsa, sobretudo, nos afetos, nas emoções, na delicadeza e nas vivências que se transformam em sabedoria, não pela exclusividade dos tratados da ciência ou nos sistemas da razão (Arias, 2010).

A convivência com as mulheres dessa pequena geografia acontecia em espaços onde era possível contemplar ações ordinárias e de onde utilizavam suas táticas de existir cotidianamente. Seus ensinamentos, quase na maioria das vezes, não cabiam em palavras, mas na execução e observação dos movimentos corporais feitos por elas. Eram ensinamentos orgânicos, como diz Nego Bispo, em entrevista a Dandara Rodrigues Dorneles (2021), essenciais para a lida diária e para a sobrevivência dos corpos daquela territorialidade. Conhecimentos encarnados e territorializados, com os “pés na terra e as mãos na massa” (Vásquez, 2022, p. 14), e confabulados com a inteireza do corpo, dos sentidos e das emoções.

Especialmente, as danças ritmadas pelas mãos dessas mulheres me mostraram subterfúgios para descobrir as belezas do cotidiano ordinário e de afazeres corriqueiros, assim como ínfimas estratégias para “sobreviver ao universo em ruínas”, efeito das lógicas quantificáveis do capitalismo, de acordo com Dénèten Touam Bona (2020, p. 85). As sabedorias habitadas em suas mãos eram elevadas por uma estética e poética do ordinário. Seus movimentos concretizavam, frequentemente, artesanias — orgânicas, têxteis ou visuais. Manuseios que exalavam cheiros, criavam cores, despertavam a imaginação e acolhiam o corpo. Acima de tudo, ofereciam formas de sobrevivência, tanto para a matéria quanto para a alma.

Incontáveis vezes, ao despertar no sítio, o cheiro açucarado das frutas no forno à lenha me revelava que as mãos de vovó já exteriorizavam as suas sabedorias na produção de seus afamados doces. Não era simplesmente um cheiro que adentrava o meu olfato, mas vestígios dos saberes que habitavam o sábio corpo de minha avó materna. Suas mãos, sempre ágeis, me contavam suas histórias pelos cheiros que faziam exalar, pelos movimentos ritmados e precisos com os quais dedicavam-se aos ínfimos afazeres cotidianos e até mesmo quando as punham em quietude — apesar das raras vezes que meus olhos captaram esse momento. Era uma leveza que não tinha pressa. Havia uma sensatez no ritmo de suas mãos.

Vovó também foi costureira, mas sempre nos fez questão de relembrar que não gostava dessa profissão e abandonou assim que conseguiu encontrar outra manualidade — a da feitura dos seus doces. Havia meticulosidade na maestria desenvolvida pelo seu corpo, o que tornava uma marca singular dela pelo sabor ímpar que isso provocava. Desde que suas mãos não se põem mais em atividade, por causas orgânicas de seu corpo, nunca mais voltei a sentir o gosto que só ela sabia “fazer existir”. *Ela fazia existir sabores*. Era criação e inventividade. Essa nuance é destacada por Nelly Dollis (2018, p.1), que atenta para o saber-fazer das mãos. Minha avó transformava a matéria em encantarias para a alma, desde um conhecimento que cabia em suas pequenas mãos, mas que expressava a totalidade dos saberes habitados em sua inteireza.

Aprendi com ela que o fazer deveria ser primoroso e atencioso, e, também, que nem só de palavras a poesia pode ser feita, as criações manuais também são vias poéticas que adentram a alma. A estética de seus doces era pensada nos pormenores, como no doce de laranja e figo, em que, com a devida concentração, ela manuseava uma pequena faca para descascar os pedacinhos milimetricamente proporcionais. Isso era o que beirava à perfeição, pois davam contraste aos cortes quando cristalizados. A casca da laranja

também precisava ser escaldada sete vezes antes de ser adicionada junto ao açúcar, esta era uma tática para que o doce não amargasse. Essa prática necessitava mais do que fazer com as mãos, necessitava de tempo, cuidado, dedicação e paciência, e, sobretudo, conhecimento e técnica. Um fazer envolto de minuciosidades internas, ainda que a observação da prática não captasse em detalhes.

A minha tia-avó Dinha, habitante da mesma ruralidade que minha avó, também tinha em suas mãos danças ritmadas por suas fecundas sabedorias. Suas mãos tricotavam com mansidão, mostrando em seus remexos a inventividade de sentir, pensar, compartilhar e expressar as sutilezas da vida através do entorno de sua inegociável morada empoeirada. Observar as mãos de minha tia em ação me dava a impressão de que ela tricotava seu próprio mundo, onde fazia caber quem também apreciava as belezas do silêncio e, na mesma medida, das conversas infundáveis. Enquanto suas mãos davam contorno a pequenas vestimentas ou sapatinhos, eu sentava à sua frente e espreitava atentamente os detalhes que cabiam naquele instante. Não sei se ela manejava o tempo, mas a sensação que eu sentia era de que, em sua presença, ele corria de modo suave, como um sopro que acalmava quaisquer indícios de urgência. As horas passavam tranquilas, profundamente sentidas pelo meu corpo.

Ao lembrar das minhas idas à sua casa, tenho a sensação de que ela sabia fazer felicidade com as mãos, já que sempre dava palminhas obstinadas para acompanhar as suas altivas gargalhadas. Era bonito ver como seu corpo se ornamentava de felicidade com aquele primoroso gesto manual. Titia também era mestra em fazer broas e balas de café, e tinha a preocupação em nos ensinar a fazê-las. Embalava as balinhas com restos de embalagem de presentes e, talvez não despretensiosamente, fazia com que se tornassem um. Lembro de acompanhar muitas vezes toda a produção até sair de lá com um saquinho repleto delas só para mim. Este é outro sabor que busco sentir novamente e não encontro mais do que tentativas falhas, até mesmo quando tentei reproduzir a receita que tantas vezes a vi concretizar. O que tinha nas mãos das minhas anciãs que tornava as receitas herdadas em seus mínimos detalhes irreproduzíveis? Penso que, além da maestria de suas mãos, também existia algo que vinha do interior delas e que tornava tudo insubstituível.

Posso dizer, então, que cresci cercada de mãos eruditas. Mãos que teciam de muitas formas e faziam existir distintas e inestimáveis coisas. Não precisava de muito esforço para encontrá-las se o olhar fosse atento, estavam em todas as direções que me cercavam. Mãos que muitas vezes, por desejo próprio, seguiram desenvolvendo suas práticas de conhecimentos, enquanto outras estavam entrelaçadas ao lugar que foram instituídas

atenta Mariana Guimarães (2023). Em ambos os modos, não parecia haver valorização do que eram capazes de fazer a partir das suas mãos, visto que escapava à intelectualidade tão rebuscada em palavras grafadas como teorias. Nos seus manuseios, cabiam dimensões que não pertenciam à ordem limitada da racionalidade, desta que segrega o que é intelectual do manual de modo menosprezado e, muitas vezes, violento (Lugones, 2006). A separação entre mente e corpo escancara a cruel oposição em termos de valia e prestígio entre os trabalhos manuais e os intelectuais, sobretudo tendo em vista que a racionalidade é um atributo da modernidade, posicionando as sujeitas que partem de uma outra ordem de conceber o conhecimento como não frutíferas e suas territorialidades escassas de teorias (Arias, 2010).

Ao contrário das narrativas que ancoram essa separação e como resistência às epistemologias colonizadoras, Lélia Gonzalez (2020) dá espaço em sua teoria para pensar as mulheres que entretencem suas vidas por saberes ancestrais que transitam pelo corpo, pela oralidade e pela prática cotidiana, mostrando a intelectualidade de suas mãos, exaladas nos seus manuseios de saberes. Ao meu redor, as mulheres manuseavam o saber, com a palma da mão e a ponta dos dedos, pelo toque e o atijamento de outros sentidos. Manuseavam o tempo, a imaginação, a memória, o espaço. No status quo, a imaginação é apreendida ao âmbito marginal por apresentar-se como perigosa à intelectualidade racionalista (hooks, 2020), o que faz com que retornar a atenção para ela se torne um ato de insubordinação. Portanto, me associo à estratégia de Mariana Guimarães (2023, p.173) ao buscar “articular o trabalho manual com o trabalho intelectual, de modo a produzir um pensamento a partir do que é vivido no cotidiano, produzir epistemologias a partir da casa, do doméstico, do manual”, aproximando-me de atributos que foram postos como marginalizados por desafiar a legitimidade da razão.

Das minhas anciãs que germinaram suas sabedorias em meu coração, apenas tenho fisicamente ao meu lado a minha avó, com sua memória guardada apenas em seu coração por conta de uma doença orgânica. No entanto, as germinações feitas por essas mulheres ao longo dos nossos anos de convivência alcançaram o meu mais profundo e agora ocupam os espaços da minha tese, brotando do amadurecimento do que foi plantado em mim cada vez que presenciei suas corporalidades em ação. Não componho sozinha, mas desde pequenas sementinhas de saberes que foram germinadas em mim.

Tramas inacabadas de um traçado inventivo

Essa trama que surge do anseio de tecer é um ritual de insubordinação que revitaliza o fluxo insípido da produção de conhecimento — esvaziada de vivacidade — e promove uma reinvenção da vida por meio de deslocamentos poéticos e contracoloniais. O encontro com “cosmopoéticas de sobrevivência”, onde sujeitas tramam estratégias de (re)existências e tecem suas vidas (re)inventando outras possibilidades de sentir, pensar, ser, estar, criar e outros verbos que comportam conjugações plurais (Bona, 2020). Simas e Rufino (2020, p.10) lembram que “o contrário da vida não é a morte, o contrário da vida é o desencanto”, e é justamente contra esse desencanto que esta pesquisa se ergue.

Buscamos afinidades com narrativas ancoradas em uma multiplicidade de concepções de mundo e irrigadas dos “pluralismos, reconexões e sabedorias táticas operadas nas frestas” (Simas; Rufino, 2020, p. 6). Isso nos faz ansiar por tecer as centelhas dessas existências e saberes que consideram os atravessamentos das intersecções em suas vidas e as camadas históricas, simbólicas, políticas, sociais e existenciais (Collins; Bilge, 2021). A aposta nesta pesquisa é encontrar rachaduras que sopram com veemência pormenores existenciais que não estão nas grandezas milimetricamente ajustadas pelo capitalismo, mas que possuem uma tonalidade esverdeada, com sonoridades vibrantes e vivazes, e com tempo para desfrutar do encontro com o que pulsa com vida. Pela sensibilidade que os dedos alcançam, a agulha ou o teclado. Pela qualidade de uma escuta demorada. E por uma experiência vivida que não seja pela falácia de um corpo inerte à vida e à pesquisa.

Portanto, a pesquisa é bordada a fim de trazer experiências que nos ensinem rotas de fuga ao que enrijece nossos corpos, para desviar dos caminhos lineares e colonialistas que regem o básico da vida. Pelas singularidades das vivências, a pesquisadora teve seu corpo sementes germinadas com palavras vivas, carregadas de trajetórias de mulheres que têm em suas oralidades e manualidades processos circulantes de ensinanças e sabedorias através de linguagens orgânicas (Santos, 2015; Dornelles, 2021). Mais do que produzir teoria e “saberes para administrar destinos” (flores, 2022, p. 8), o que cabe profundamente neste espaço é a escuta pelo corpo inteiro das narrativas germinadas por estas mulheres, dos seus modos de vida e da produção dos seus cotidianos.

Assim, ao costurarmos um diálogo interepistêmico entre Psicologia, Antropologia e Artes Manuais, apresentamos narrativas encarnadas e saberes tecidos na oralidade e na manualidade como bússolas teóricas que orientam a investigação. Foram as anciãs da pesquisadora que ensinaram a escutar com o corpo inteiro, a bordar/manusear como

forma de leitura do mundo, e a reconhecer em seus envelhecimentos um campo fértil de invenções, resistências e ensinanças. Ao inscrevê-las como raiz viva da pesquisa, afirmamos que suas experiências são fundamentos que tensionam os modos hegemônicos de produzir conhecimento e ampliam os horizontes da antropologia crítica e situada.

Ao reconhecer que os saberes que sustentam esta pesquisa emergem de territórios e corpos atravessados por ramificações geográficas e históricas, reafirmo que produzir conhecimento é também um gesto de enraizamento. Trata-se de *sentipensar*, como propõe Arias (2010), desde os lugares que habitamos, reconhecendo que o conhecimento não se separa da experiência vivida, dos afetos e das territorialidades que nos atravessam. Essas brechas e frestas são espaços onde saberes não hegemônicos sempre (re)existiram, mesmo quando silenciados pelas narrativas colonizadoras. Assim, bordar a pesquisa é também bordar o território — com suas sonoridades, suas companhias e suas singularidades — como fundamento ético e epistêmico.

Referências

- ABENSHUNSHAN, Vivian. La escuela por venir: aquí, ahora. *Revista de la Universidad de México*, n. 897, 2023, p.6-11.
- ABENSHUSHAN, Vivian. Notas sobre os doentes de velocidade. *Chão da Feira*, n. 105, 2020.
- ALVES, Cândida. B.; DELMONDEZ, Polianne. Contribuições do pensamento decolonial à psicologia política. *Rev. psicol. Polít.*, v.15, n.34, 2015, p. 647-661.
- ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. Tradução de Édna de Marco. Revisão de Claudia de Lima Costa; Simone Pereira Schmidt. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 229-236, 2000.
- ANZALDÚA, Glória. *A Vulva é uma Ferida Aberta e Outros Ensaios*. Trad. Tatiana Nascimento. Rio de Janeiro: A Bolha, 2021a.
- ANZALDÚA, Glória. *Luç en lo oscuro*. Tradução de HEKHT Editorial. Madrid: Traficantes de Sueños, 2021b.
- ARIAS, Patricio Guerrero. Corazonar desde las sabidurías insurgentes el sentido de las epistemologías dominantes, para construir sentidos otros de la existencia. *Sophia*, Colección de Filosofía de la Educación, n. 8, 2010, pp. 101-146.
- BLEINROTH, Maria Laura M. *Bordadeiras de sabedorias: Mulheres idosas e suas pedagogias clandestinas*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal de Alagoas, 2021.
- BLEINROTH, Maria Laura M.; OLIVEIRA, Érika Cecília S. Pesquisar “Dentro

do Abraço”: Velhice, Feminismos e Políticas de Memória. *Revista Polis e Psique*, v.15, 2025.

BONA, Dénètem Touam. *Cosmopoéticas do refúgio*. Tradução de Milena P. Duchiede. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2020, 96 p.

COLLINS, Patrícia Hill; BILGE, Sirma. *Interseccionalidades*. São Paulo: Boitempo, 2021.

CUSICANQUI, Silvia Riviera *Un mundo ch'ixi es posible*: Ensayos desde um presente en crisis. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

DOLLIS, Nelly. Nokẽ mevi revõsho shovima awe: "o que é transformado pelas pontas das nossas mãos". *Campos - Revista De Antropologia*, v. 19, n. 1, 2018. p. 23-36.

DORNELLES, Dandara Rodrigues. PALAVRAS GERMINANTES: ENTREVISTA COM NEGO BISPO. *Identidade*, v. 26, n. 1 e 2, p. 14–26, 2021.

flores, Val. *A intimidade do procedimento*: Escrita, lesbiana, sul como práticas de si. Tradução coletiva do GRETA – Grupo de tradução lésbica. 1. ed. São Paulo: Greta Edições, 2022.

GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, 2016, p. 25-49.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afrolatinoamericano*. Organização de Flávia Rios e Márcia Lima. São Paulo: Zahar, 2020.

GUIMARÃES, Mariana. A cozinha é uma biblioteca de filosofia: diálogos com Silvia Rivera Cusicanqui sobre práticas de descolonização e destecer, entre batatas, cenouras, sapos e gente. *Arte território*, v. 29 n. 46, 2023.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, v. 5, 1995, p. 7-41.

hooks, bell. *Ensinando pensamento crítico*: sabedoria prática. São Paulo: Elefante, 2020.

hooks, bell. *Ensinando a transgredir*: a educação como prática da liberdade. 2ªed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação*. Cobogó Editora, 2019.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LORDE, Audre. *Os usos do erótico*: O erótico como poder. Difusão Herética, 2019a.

LORDE, Audre. As ferramentas do senhor nunca derrubarão a Casa-Grande. Tradução de Tatiana Nascimento. In: LORDE, Audre. *Irmã outsider*: ensaios e discursos. Belo Horizonte: Autêntica, 2019b. p. 110–113.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. *Cadernos Pagu*, n. 26, p. 117–156, 2006

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos feministas*, v.22, n.3, 2014.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser, contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GOMEZ, Santiago; GOSFROGUEL, Ramón (Comp). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre, 2007. p. 127-167.

NASCIMENTO, Letícia. *Transfeminismo*. São Paulo, Editora Jandaira, 2021.

POZZANA, Laura. A formação do cartógrafo é o mundo: corporificação e afetabilidade. *Fractal, Rev. Psicol.*, v. 25 – n. 2, p. 323-338, 2013.

ROLNIK, Suely. *esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetizada*. 2. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia da encruzilhada*. Rio de Janeiro: Morula editorial, 2019.

SANTOS, Antônio Bispo. *Colonização, Quilombos: modos e significados*. Brasília: INCT, 2015.

SANTOS, Antonio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora; Piseagrama, 2023. 112 p.

SEGATO, Rita. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-cadernos CES (Online)*, v. 18, 2012, p. 1-5.

SHARPE, Christina. *Notas Ordinárias*. São Paulo: Fósforo, 2024.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Encantamento: sobre política de vida*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2020.

SIMAS, Luiz Antônio. *Pedrinhas miudinhas: Ensaio sobre ruas, aldeias e terreiros*. Ed. Mórula, 2ª edição, 2019.

OLIVEIRA; Érika; BLEINROTH, Maria L. M. SILVA, Yasmin M. Desobediências epistêmicas e pesquisas monstruosas em psicologia social. In: CRUZ, L. R.; HILLESHEIM, B.; EICHHERR, L. M. *Interrogações às políticas públicas: sobre travessias e tessituras do pesquisar*. Florianópolis: ABRAPSO Editora, 2021. p. 13-32.

PÉREZ-BUSTOS, Tania. ¿Puede el bordado (des)tejer la etnografía? *Disparidades*, v. 74, n. 1, 2019.

POZZANA, Laura. A formação do cartógrafo é o mundo: corporificação e afetabilidade. *Fractal, Rev. Psicol.*, v. 25 – n. 2, p. 323-338, 2013.

VALENTE, Thaysa Zubek. *Nas grietas da educação: resistências e afirmação das diferenças no Instituto Federal do Paraná*. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós Graduação em Educação (PPGE), Linha de Pesquisa Diversidade, Diferença e

Desigualdade Social em Educação (DDDS), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2024.

VASQUEZ, Patricia P. *Pedagogías feministas y sus encuentros afectantes*: Com los pies en la tierra, las manos em la massa y la escuela patas arriba. Estudios de gênero y feminismis, editora UNAM, 2022.

VALENCIA, Piedad; ROJAS, Yennifer Paola. La pedagogía crítica: sentires insumisos desde el devenir feminista. *Revista Pensamiento*, n. 26, p. 144-149, jul.-dez. 2021.

Financiamento

Esta pesquisa contou com apoio de agência(s) de fomento Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Recebido em 05 de agosto de 2025

Aceito em 26 de fevereiro de 2026

A construção e a valorização da identidade étnico-racial na educação infantil

Diego Vinícius Brito dos Santos

Universidade Federal Rural do Semi-Árido
Prefeitura Municipal de Carnaúba dos Dantas/RN

diego_svt@hotmail.com.br

<https://orcid.org/0000-0002-9064-0663>

RESUMO

Este estudo investiga, por meio da etnografia, a formação de identidades com foco no debate sobre raça e racismo. A análise foi realizada em um Centro Municipal de Educação Infantil (CMEI) localizado na cidade de Natal-RN, observando as interações de crianças de dois a três anos com bonecas negras no ambiente escolar. A pesquisa avalia como a presença dessas bonecas influencia a construção identitária das crianças e examina os impactos positivos dessa inclusão no cotidiano educacional. A metodologia inclui fotografias, registros em caderno de campo, entrevistas e observações participantes para a coleta e análise de dados. Além disso, será realizada uma análise crítico-teórica baseada em dois casos etnográficos, explorando o potencial da etnografia no contexto educacional. Espera-se que o estudo contribua para romper desigualdades sociais, valorizar as diferenças e estimular a construção de identidades, com implicações significativas para a literatura acadêmica e a prática pedagógica.

Palavras-chave: Etnografia; Bonecas negras; Identidades; Raça.

The construction and valorization of ethnic-racial identity in early childhood education

ABSTRACT

This study investigates, through ethnography, the formation of identities with a focus on the debate surrounding race and racism. The analysis was conducted in a Municipal Early Childhood Education Center (CMEI) located in Natal-RN, observing the interactions of children aged two to three years with Black dolls in the school environment. The research evaluates how the presence of these dolls influences the children's identity construction and examines the positive impacts of this inclusion on their educational experience. The methodology includes photographs, field notes, interviews, and participant observations for data collection and analysis. Additionally, a critical-theoretical analysis will be conducted based on two ethnographic cases, exploring the potential of ethnography in the educational context. It is expected that the study will contribute to breaking social inequalities, valuing differences, and stimulating identity construction, with significant implications for both academic literature and pedagogical practice.

Keywords: Ethnography; Black dolls; Identities; Race.

La construcción y valorización de la identidad étnico-racial en la educación infantil

RESUMEN

Este estudio investiga, a través de la etnografía, la formación de identidades con un enfoque en el debate sobre raza y racismo. El análisis se realizó en un Centro Municipal de Educación Infantil (CMEI) ubicado en Natal-RN, observando las interacciones de niños de dos a tres años con muñecas negras en el entorno escolar. La investigación evalúa cómo la presencia de estas muñecas influye en la construcción identitaria de los niños y examina los impactos positivos de esta inclusión en su experiencia educativa. La metodología incluye fotografías, registros de campo, entrevistas y observaciones participantes para la recolección y análisis de datos. Además, se llevará a cabo un análisis crítico-teórico basado en dos casos etnográficos, explorando el potencial de la etnografía en el contexto educativo. Se espera que el estudio contribuya a romper las desigualdades sociales, valorar las diferencias y estimular la construcción de identidades, con implicaciones significativas tanto para la literatura académica como para la práctica pedagógica.

Palabras clave: Etnografía; Muñecas negras; Identities; Raza.

Introdução

No fim do último século, Antônio Flávio (1999, p. 7) questionou: “somos todos iguais ou somos todos diferentes? Queremos ser iguais ou queremos ser diferentes?”. Essas perguntas são legítimas à época, já que, por muito tempo, o centro de gravidade do debate sociopolítico era a igualdade (Tocqueville, 2005; Mill, 2011; Debord, 1997), sobretudo em decorrência das ideologias nascidas com a Revolução Francesa e com o movimento iluminista durante o século XVIII. O debate em torno da liberdade cresceu e virou, inclusive, pauta dos atuais debates sobre o liberalismo (Harvey, 2008). No entanto, segundo Vera Maria Cadau (2008), o centro de gravidade dos debates atuais tornou-se outro, não apenas porque estamos vivendo uma época de mudanças significativas e aceleradas, mas também porque estamos vivendo uma nova época histórica.

No *Manifesto*, publicado originalmente em 1848, Karl Marx e Friedrich Engels (2010, p. 43) afirmaram que “tudo o que era sólido e estável se desmanchava no ar”. Isso pode servir para explicar o motivo de termos saído do debate sobre a igualdade, que atravessou gerações, para debatermos questões mais relevantes para o tempo presente. Por exemplo, em nossa história, o direito à diferença e ao pluralismo ainda não tinha aparecido com a força que tem hoje (Cadau, 2008). Contudo, não devemos ser levianos e pensar que as temáticas dos debates que travamos atualmente surgiram do nada ou caíram do céu. Muito pelo contrário, essas temáticas atuais sempre estiveram presentes em nossa história. Por exemplo, podemos afirmar que o racismo é tão antigo como a própria humanidade (Schwarcz, 2009), que as mulheres foram invisibilizadas ao longo de nossa história (Matos, 2000; 2003) e que a divisão sexual de papéis sociais reservou às mulheres espaços sociais minoritários e restritos (Abramowicz; Moruzzi; Cruz; Levcovtz; Rodrigues, 2010), além de reconhecermos que a sexualidade possui história (Foucault, 1977; 1984). Essas são algumas temáticas debatidas hoje, nessa época multifatorial. É com base nesse preceito, de que novos debates devem ser pautados, que este estudo se orienta.

Dois casos recentes se tornam presentes nesta pesquisa para fundamentar a urgência de pautarmos os debates sobre raça e identidade. O primeiro deles é o caso de George Floyd, que foi assassinado em Minneapolis, Minnesota, nos Estados Unidos, por policiais brancos em uma abordagem desproporcional no dia 25 de maio de 2020. O segundo caso é o de Genivaldo de Jesus, que foi assassinado em uma câmara de gás improvisada por agentes da Polícia Federal Rodoviária (PRF) em Sergipe, estado brasileiro, no dia 25 de maio de 2022. Esses dois casos, acontecidos no mesmo dia e mês, *25 de maio*,

mostram que, embora o racismo esteja finalmente sendo pautado por intelectuais, movimentos sociais, sociedade civil e outros atores, ele ainda é a causa de vários atos bárbaros. É nesse sentido que, mais do que apenas debater essa questão, é preciso pensar em estratégias efetivas para a construção de uma nova mentalidade e consciência que compreenda a diferença como possível, permissível e parte daquilo que somos.

Entretanto, este estudo não pretende construir uma receita de como proporcionar essa nova consciência e mentalidade. Pelo contrário, por meio da observação participante (Malinowski, 1976), procuramos perceber, registrar e identificar se já existem casos nos quais a construção da identidade considera a questão da raça no sentido sociológico, como um elemento importante para o pleno desenvolvimento de indivíduos íntegros, éticos e comprometidos com as demandas sociais do tempo presente. Em nossa análise documental (Sá-Silva; Almeida; Guindane, 2009), podemos perceber que o local de estudo desta pesquisa possui certa atenção a essa questão, já que os Referenciais Curriculares Municipais para a Educação Infantil (RCMEI), que orientam a prática pedagógica e as relações intersociais e intersubjetivas na instituição, compreendem que

A construção de uma sociedade justa, democrática e inclusiva, de acordo com as Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Infantil (DCNEI) e a Base Nacional Comum Curricular (BNCC), implica no desenvolvimento intencional de processos educativos com aprendizagens voltadas às necessidades, interesses e possibilidades das crianças, sem discriminação ou preconceito, pautados no respeito às diferenças e diversidades (Natal, 2018, p. 18).

Durante junho de 2022, ao observar uma Instituição de Ensino (IE) na cidade de Natal-RN, alguns temas e problemas chamaram minha atenção. No entanto, entendi que a questão da raça e da identidade exige um debate necessário atualmente. Por isso, pautei este estudo nessas temáticas. Observamos hoje um crescente debate em torno dessas questões, cuja pertinência é enfatizada por quem reconhece a importância de abordar questões étnico-raciais. Esse debate visa promover mudanças sociais e desestruturar o racismo em nossas sociedades contemporâneas. Além disso, busca criar espaços democráticos abertos ao diálogo e à construção de novas identidades, até então invisibilizadas em detrimento de um padrão de identidade valorizada, centrada na heterossexualidade, branquitude e cisnormatividade. Identidades que se formam para fora ou que transfujam esses padrões socialmente construídos e historicamente determinados são, por muitas vezes, vistas como anomalias, diferentes, exóticas, marginais, imorais, transgressoras, etc. Há, e as estatísticas corroboram isso, um sentimento de estranhamento

ao que é diferente¹, ao que entendemos por *alteridade*, ao que não é espelho. À luz disso, torna-se imperativo pensar e refletir: como essas novas identidades étnico-raciais se inserem no espaço escolar? Como elas são construídas? Há espaço para tal construção? Por quais meios a instituição escolar fornece subsídios para que os indivíduos possam construir suas identidades? Como a escola e as orientações pedagógicas encaram a construção da identidade dos sujeitos que não se enquadram nos parâmetros valorizados e incentivados socialmente?

Essas e outras inquietações exigem respostas, debates e reflexões mais apuradas, visto que, tomando o modelo de sociedade que esperamos construir para as futuras gerações, precisamos questionar se estamos propiciando mudanças para que todos e todas sejam aceitos(as) e respeitados(as) em suas particularidades, vivências e identidades, ou se estamos conservando um modelo de sociedade que é excludente, intolerante, fechado e calcado em preconceitos e ressentimentos morais com a alteridade, com o que é diferente.

Nesse sentido, o objetivo principal deste estudo etnográfico é compreender o processo de formação da identidade em estrita relação com o debate sobre a raça e identidade. Para tal, apresentaremos descritivamente um caso que foi observado em uma Instituição de Ensino: a relação entre crianças de dois a três anos com bonecas negras no ambiente escolar. A partir desse caso, evidenciaremos e avaliaremos como a simples presença de bonecas negras contribui para a formação individual e identitária de crianças pequenas, e como a presença das bonecas impacta positivamente o cotidiano escolar.

Por fim, como se trata de uma pesquisa de caráter etnográfico, realizaremos, inicialmente, uma reflexão crítica-teórica, com base em dois casos etnográficos sobre o potencial uso da etnografia no campo educacional, visando orientar os pressupostos da nossa própria pesquisa. Nesse sentido, entendemos que a etnografia deve estar associada a uma atitude de interrupção e superação das desigualdades e promoção das diferenças, bem como o incentivo à construção de diferentes identidades.

O uso do método etnográfico no espaço escolar

¹ Para um aprofundamento sobre o conceito de “estranhamento”, ver Lourdes Bandeira e Analía Batista (2002). Quanto às estatísticas mencionadas, consultar o estudo de Thiago Morais Oliveira (2013), intitulado “Violência Policial contra Minorias Sociais no Brasil e na Espanha: Justificativas para o Posicionamento de Estudantes Universitários”, que, além de fornecer dados relevantes, ilustra como a violência contra a alteridade é sustentada por normas sociais que legitimam a intolerância e o preconceito.

A etnografia vem sendo utilizada em pesquisas em torno da educação. Há, dentre muitos outros, dois casos que utilizaram o método etnográfico no campo educacional. O primeiro caso é da antropóloga Claudia Fonseca em seu artigo “*Quando cada caso NÃO é um caso*” (1999), no qual a autora vê o método etnográfico como um instrumento que pode enriquecer a intervenção educativa, dado que ele “serve como uma maneira interessante para o educador pensar sua interação com o material empírico de seu dia a dia” (Fonseca, 1999, p. 76). O segundo caso é uma investigação realizada pela doutora em educação Marília Pinto de Carvalho em seu ilustre artigo “*Quem são os meninos que fracassam na escola?*” (2004) que, mesmo não realizando uma investigação etnográfica ao pé da letra, utiliza procedimentos etnográficos para entender o fracasso escolar dos meninos. A partir dessas duas pesquisas, podemos evidenciar um potencial e significativo uso do método etnográfico para a educação e para o ensino formal.

Na primeira pesquisa, Claudia Fonseca (1999) nos informa os motivos e as razões que têm levado muitas pessoas a procurar na antropologia e, em particular, no método etnográfico, uma nova *solução* para o dilema profissional — um tipo de elo perdido que ajudaria a fechar a lacuna entre a teoria e a realidade. Para ela, esse motivo está relacionado ao fato de a etnografia ser uma ciência do *concreto* que, ao contrário de outros métodos de pesquisa baseados em teorias e abstrações, enfatiza a realidade, o cotidiano, as inter-relações sociais, os indivíduos e, por fim, o campo. Segundo Fonseca, a etnografia parece ser uma técnica ao alcance de praticamente todo mundo, e de fato é, já que não é necessário possuir formação em antropologia para se valer da etnografia em pesquisas realizadas *in loco*. Porém, não pretendemos afirmar que a base teórica não seja importante às pesquisas etnográficas, pelo contrário, saber como manejar o método etnográfico e como ele foi aprimorado desde Bronislaw Malinowski até hoje tem importância, pois é impossível construir conhecimento a partir da etnografia de forma apartada do debate teórico da antropologia, ou seja, não podemos compreender a etnografia como uma simples “ferramenta de pesquisa” útil (Oliveira, A., 2013). A própria Claudia Fonseca (1999, p. 62) reavalia a afirmação inicial para afirmar que “a etnografia não é tão ‘aberta’ assim”.

Para Claudia Fonseca (1999), quando estamos em/no campo, fazendo pesquisas etnográficas, podemos cometer os mais diversos erros, como não estabelecer nenhum *vínculo* com os informantes; não saber *representar* o sujeito da pesquisa e transformá-lo em um *ser genérico*, suprimindo elementos importantes de sua identidade (como idade, gênero, classe, localidade, relações sociais, hábitos etc.) que, de alguma forma, possa identifica-los; permanecer *neutro* aos sentimentos do outro ou se esconder atrás do avental branco do

cientificismo; entre outros erros que aparecem com frequência em nossos relatórios e são frequentemente debatidos no campo antropológico. Nesse sentido, a etnografia é aberta porque alguns de seus procedimentos podem ser usados por qualquer pesquisador(a), mas não é tão aberta assim, porque exige do(a) pesquisador(a) habilidades e teorias que realmente lhe levem a estabelecer contato com a alteridade. Segundo Amurabi Oliveira (2013), quando vamos para nossos campos de pesquisa, como o campo educacional, por exemplo, devemos saber ou nos permitir chegar à alteridade, isto é, chegar ao outro. Contudo, muitas das teorias antropológicas, como a do método etnográfico, têm sido utilizadas nas pesquisas educacionais sem a devida reflexão epistemológica.

Porém, como cada caso é um caso, a pesquisa de Marília de Carvalho (2004) se encontra no limiar da exceção, já que, mesmo sem a formação em antropologia, ela desenvolve uma significativa pesquisa de teor etnográfico em seu campo pesquisa, visando identificar elementos que explicam o fracasso escolar dos meninos. Embora ela não reconheça ou explicita o teor etnográfico de sua pesquisa, é evidente que estamos diante de uma investigação etnográfica, se considerarmos que Carvalho (2004), para atingir seu objetivo, investiga as interações entre professores, professoras, alunos e alunas, sempre perpassadas por um conjunto de desigualdades sociais de raça, classe e gênero, assim como os critérios de avaliação adotados explícita ou implicitamente, mais ou menos conscientemente, pelos encarregados de avaliar os(as) alunos(as). Porém, não é de nosso interesse procurar afirmar que a pesquisa atende os requisitos práticos e teóricos elencados por Claudia Fonseca (1999) ou se apresenta ou não erros metodológicos, mas sim que a pesquisa de Carvalho (2004, p. 14), frutífera em dados e em relatos obtidos por meio de “entrevistas semi-estruturadas” e de “um questionário de caracterização socioeconômica”, corrobora com o pressuposto de que o método etnográfico pode ser utilizado para se compreender questões presentes no cotidiano e na realidade das instituições escolares.

Quando Carvalho (2004), por meio dos dados coletados em suas entrevistas, entende que o fracasso escolar está associado à desigualdade socioeconômica e de gênero, ela nos mostra que a escola não é uma instituição deslocada da realidade, pois ela constitui um campo social marcado por relações sociais que reproduzem a ideologia social e as desigualdades da nossa sociedade. Embora Carvalho não problematize essa questão (e outras), nas falas das professoras entrevistadas vemos claros sinais de racismo, o que corrobora ainda mais o fato de que o racismo é uma questão estrutural e que, portanto, perpassa diversas dimensões de nossas instituições. Segundo Nilma Lino Gomes (2011, p. 112), “todas as pesquisas oficiais realizadas nos últimos anos apontam como o campo educacional tem produzido e reproduzido no seu interior um quadro de desigualdades

raciais” ao privilegiar, incentivar e promover uns em detrimento de outros. Pierre Bourdieu (2007) afirma que um jovem da camada superior tem 80 vezes mais chances de entrar na universidade que o filho de um assalariado agrícola e 40 vezes mais que um filho de operário, e suas chances são, ainda, duas vezes superiores às daquelas de um jovem de classe média. Esse fator, que Bourdieu observa na França de seu tempo, até então esteve presente em nossa realidade, já que era para os jovens da camada superior, possuidores de certa bagagem cultural, favorecidos socioeconomicamente e detentores de determinados marcadores sociais, que se destinavam, e ainda se destinam, as oportunidades na sociedade, das vagas na faculdade ao mundo do mercado e do trabalho. Conseguimos avançar, no que se refere à inserção de outras classes na universidade, em decorrência de políticas públicas, tais como as que preveem as cotas, em uma tentativa de enfrentarmos a disparidade social entre ricos e pobres, entre negros e brancos, etc. Contudo, para chegarmos a medidas e políticas que enfrentem (ou mitiguem) essas questões, é preciso que pesquisas, a exemplo de Carvalho (2004), sejam realizadas para sabermos onde, como e o porquê se deve propor medidas efetivas para a superação das desigualdades de classe, raça, gênero, entre outros marcadores sociais.

Nesse sentido, considerando todos os elementos já elencados, se há um uso potencial do método etnográfico no campo educacional, ele deve estar associado a uma atitude de interrupção e superação das desigualdades ou, como bem aponta Neusa Gusmão (2016, p. 51), a partir do

método antropológico, a educação escolarizada pode resgatar e revalorizar o cotidiano e as práticas da sala de aula, para permitir que as chamadas diferenças sejam reconhecidas, mas, sobretudo, para compreendê-las como propriedade daquele que não é ‘igual’, sem, contudo, hierarquizar e ver nelas a desigualdade, tal como acontece nas chamadas sociedades de classe, sociedades de nosso tempo. Compreender as diferenças como ‘qualidade’ que nos constitui como seres humanos, como parte de nossa humanidade, é um caminho possível, no qual o chamado ‘outro’ e diferente assume seu lugar e seus direitos, fazendo-se cidadão.

Esse reposicionamento educacional pode ser o fundamento para interromper nossa atual lógica escolar excludente, competitiva e elitista que acaba por favorecer alguns em detrimento de muitos Outros(as). Promover uma nova consciência e um novo posicionamento frente à alteridade é o pressuposto inicial para que a escola seja entendida como um espaço que acolhe e promove diferenças (Abramowicz; Moruzzi; Cruz;

Levcovtz; Rodrigues, 2010). Esse é o novo desafio do qual nos fala a professora Glória Moura (2005): desenvolver novos espaços pedagógicos que propiciem a valorização das múltiplas identidades que integram a identidade do povo brasileiro.

A busca do objeto via observação e estranhamento

Antes de iniciar, é preciso deixar claro o porquê da escolha de se trabalhar com as categorias *raça* e *identidade* no âmbito escolar da *educação infantil*. A princípio, essa escolha deu-se por meio de um processo e, como todo processo, por etapas. Antes de construir a temática deste estudo, visitei duas Instituições de Ensino, sendo uma do âmbito Estadual, que ofertava o Ensino Fundamental, e a outra do âmbito Municipal, que ofertava o Ensino Infantil. Eu fui às Instituições sem diretrizes para nenhuma temática de estudo em mente, pois meu objetivo era encontrar ali, no *chão da escola* (Pereira, 2017), uma temática que necessitasse ser debatida, que perpassasse as relações intersociais e que estivesse presente no cotidiano da instituição escolar.

Quando eu cheguei na primeira Instituição, a Estadual, fui abordado por Â.², que era a coordenadora da instituição e para quem eu deveria informar meu objetivo ali naquele dia. Na sala da coordenação, conversei com Â. e, após lhe dizer meu objetivo, ela me disse: “Tá! Mas o que ‘exatamente’ você irá fazer?”, respondi que era uma atividade de caráter etnográfico, que consistiria, em um primeiro momento, em uma simples *observação participativa e exploratória*. Na minha cabeça era difícil tentar explicar o objetivo de fato, já que eu não possuía um objeto de análise pré-determinado, e ela parecia não entender o que uma “observação etnográfica” queria significar inicialmente.

Acredito que se eu tivesse um objeto de análise pré-pronto e dissesse a Â. que eu iria observar a presença e outros fatores desse “objeto” ali na escola, ela teria compreendido. Mas, por se tratar de pesquisa etnográfica, eu fui para aquela instituição para passar pelo processo de *estranhamento*, a primeira das cinco etapas que Claudia Fonseca (1999) desdobra do método etnográfico. De acordo com a autora, quando estamos em campo realizando a observação ou os primeiros contatos, podemos nos deparar com

² Os nomes dos informantes serão abreviados, conforme o atual Código de Ética da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) que garante às populações que são objeto de pesquisa, o direito à “preservação de sua intimidade, de acordo com seus padrões culturais” (Victora; Oliven; Maciel; Oro, 2004, p. 173).

práticas que, para muitos, podem parecer banais e cotidianas, mas que criam espaço suficiente para construirmos nossos objetos de análise (Fonseca, 1999).

Após a explicação, pude observar aquele espaço por exatas três horas, um tempo relativamente curto para buscar um objeto de pesquisa, mas o suficiente para um primeiro contato e observação do espaço físico, social e cultural da escola.

Durante esse tempo que permaneci na escola, observei o espaço, ouvi algumas conversas dos e das estudantes, participei de algumas situações do cotidiano escolar e conheci algumas funcionárias (a coordenadora escolar (Â.), a professora (B.) da sala de inclusão, a inspetora de corredor (M.) e a professora (T.) de ciências) e funcionários da escola (o porteiro (J.), que me atendeu na entrada, e o professor de educação física (C.), com quem conversei pouco). Porém, as protagonistas, com quem passei mais tempo e pude conversar mais abertamente, sem aquele corriqueiro ar de desconfiança, foram duas meninas que estavam na sala de inclusão da escola.

A primeira delas, (Be.), era uma menina de sete anos, negra, magra, que estava de óculos e máscara facial. A segunda menina, (Ca.), era mais jovem, tinha uns quatro anos, branca, cabelos castanhos cacheados e não usava a máscara facial. Segundo fiquei sabendo nas conversas com Â., a escola possuía quatro estudantes especiais e a sala era destinada para eles. Porém, nesse dia da observação, apenas uma estudante efetiva da sala estava na escola, a Be., já que a Ca. não estudava lá. Ca. estava ali apenas acompanhando a sua mãe que trabalhava na escola no turno matutino.

As duas meninas estavam sentadas assistindo vídeos de desenhos no celular. Inicialmente, eu só iria entrar para perguntar a Be., que estava na sala, mas que ficava saindo e voltando repetidamente durante o tempo que fiquei conversando com as meninas, sobre o funcionamento daquela sala, mas as meninas me envolveram em sua diversão: “você gosta de desenhos?” — Ca. me perguntou. Eu sentei na mesa delas, pensei um pouco e disse: “eu, um homem já feito, universitário, pagador de impostos — vocês acham que eu gosto de desenhos? Mas é claro que sim, eu *amoooooooo* desenhos”. Nós começamos a falar de desenhos, o Clube das *Winx*, *Dragon Ball*, Homem Aranha e outros. Enquanto eu conversava com Be., a pequena Ca. ficou triste porque a internet da escola não estava carregando o jogo de insetos que ela gostava. Ela me pediu para traduzir uma página inteira em inglês para entender qual era o problema com o jogo.

Segundo a página traduzida, no próprio aplicativo do jogo, o Wi-Fi não estava funcionando bem, então, peguei uma folha do meu caderno de anotação e dei para ela e disse: “que tal, enquanto o Wi-Fi não volta, você desenhar o seu desenho favorito?” Ela

ficou super animada desenhando. Ela disse que ia desenhar isso, depois aquilo, uma barata, depois um cachorro, um dinossauro e quem sabe o que mais, minha anotação para a pequena Ca. foi: “Ca. tem muita imaginação”.

Já Be., que era um pouco mais velha que Ca., me surpreendeu quando disse: “sou criança, sou especial”. Quando ela me viu escrevendo no meu diário de campo, ela disse que era especial, que era criança e, que por ser criança, era especial. Eu entendi o que ela queria dizer, embora a relação de ser criança e ser especial não estivesse bem determinada. Ela disse que “tinha problema [e dificuldade] com leitura e escrita”. Perguntei se na escola alguém a ajudava com essa questão, ela disse que não. Então eu pedi para fazermos um teste. No meu caderno de anotação, pedi para ela escrever duas palavras, o nome dela e a palavra “escola”. O nome dela, ela sabia escrever, mas “escola”, não. Eu ditei as letras necessárias para fazer a palavra e ela me perguntou “como é essa letra?” No ar e com o dedo, eu desenhava o formato da palavra e ela escrevia. Na minha opinião, essa dificuldade poderia ser abrandada se ela recebesse uma atenção especializada. Preocupava-me o fato de ela estar em uma sala de inclusão e sua única companhia ser outra criança — e eu, é claro. Mas eu não sou uma constante nessa equação, faltava um(a) educador(a) especial ali naquela sala de inclusão. Por que não tinha? Naquela altura, depois de passados trinta minutos, conversando sobre desenhos, vendo vídeos, parecia que eu estava cuidando delas. Onde estavam os responsáveis por aquela sala e por aquelas crianças?

Enquanto ninguém aparecia, Be. me mostrou seu caderno de desenhos. Primeiro, ela mostrou um desenho com um coração e, dentro desse coração, havia duas mulheres. Eu perguntei: por que não é um homem e uma mulher? E ela me respondeu: “porque é um casal de amigas!” Poucas palavras de uma pequena criança e tantos significados. Por fim, outro desenho dela, era uma atividade pedagógica: um corpo sem gênero que poderia assumir um dependendo das roupas que fossem encaixadas no corpo. As roupas não estavam pintadas, então, eu perguntei a ela: “você vai pintar as roupas femininas e masculinas com quais cores?” e ela disse: “tanto faz”. Eu insisti: “mas as mulheres não gostam de rosa? E os meninos de azul?” e ela abriu o casaco dela e me mostrou a cor de sua blusa: “marrom” e disse: “eu uso marrom, isso é de menino ou menina?” Além da blusa marrom, a máscara de proteção individual que ela estava usando era azul e as unhas estavam pintadas de rosa. No fim, debatemos sobre o motivo de as cores não representarem os gêneros. Conversamos bastante, mas, como já estava ficando tarde, eu e ela decidimos ir para nossas casas. Então fomos para a direção. Ela ia pedir para Â. ligar para a mãe dela ir buscá-la e eu ia recolher minhas coisas e, então, encerrar a visitação naquele dia. Eu e ela entramos na sala da direção. Â. pediu para que ela esperasse fora da

sala, pois queria falar comigo. Ela disse que as professoras disseram que eu estava na sala de inclusão e que iria lá avisar que Be. era “especial”. A expressão facial dela era de preocupação. Eu disse que a própria Be. me disse isso e que nos divertimos muito fazendo desenhos e conversando durante o tempo que eu fiquei na sala. Ela perguntou se eu consegui o que eu queria e eu disse que sim. Me despedi delas e fui embora.

Com base nessa primeira observação e contato, eu já havia escolhido meu objeto de pesquisa. As respostas de Be. às minhas perguntas provocaram um estranhamento subjetivo em mim. A cada momento, quando eu questionava Be. sobre cores e gêneros, com base na lógica das oposições binárias que pressupõe que as diferenças anatômicas entre meninos e meninas estão intrinsecamente ligadas às identificações de gênero (azul/rosa) (Santos, 2020), eu esperava respostas convencionais, como roupas azuis para meninos e roupas rosa para meninas. No entanto, as respostas dadas por Be. quebraram essa expectativa pessoal, levando-me a pensar: uma menina tão jovem já possui esse pensamento crítico e reflexivo? Através de quais processos formativos ela chegou a essa perspectiva? Será que na escola, ela encontra abertura para expressar seu pensamento, considerando que sabemos que esse é um espaço que reproduz a ideologia da classe dominante? Como afirmado por Louis Althusser (1985, p. 79), “um aparelho ideológico do Estado desempenha o papel dominante, mesmo que não ouçamos sua música, pois é silenciosa! Trata-se da escola”, que reproduz os valores e as normas sociais da sociedade.

Guiado por essas inquietações, decidi pautar minha pesquisa sobre a questão de identidades, já que Be. me mostrou que novas formas de ser e estar no mundo estão surgindo, que o pensar, que orientava a construção de nossas subjetividades em outrora, está sendo desconstruído, e que novos paradigmas proporcionaram rupturas na forma como construímos nosso pensamento e posicionamento diante da sociedade. Reafirmo, assim, o que já pontuei: é uma nova época, com novos debates, novas questões e novas formas de pensar.

Tendo encontrado meu objeto de estudo, eu já estava preparado para iniciar uma etnografia densa naquele contexto social, conforme proposto por Clifford Geertz (1978). No entanto, no final de maio, alguns dias após minha visita à escola, consegui uma vaga de estágio não obrigatório em um Centro Municipal de Educação Infantil (CMEI) próximo à minha residência. Por questões de comodidade, devido ao compromisso de tempo para a pesquisa e às obrigações do estágio, optei por mudar o meu campo de pesquisa. Para dar continuidade ao meu trabalho, decidi retornar à fase de observação, mas, após uma pesquisa sobre a construção de identidades, percebi que estava interessado

em encontrar um tópico dentro desse novo ambiente que me permitisse continuar explorando essa temática. Essa mudança de direção foi exatamente o oposto do que aconteceu na minha primeira visita à instituição, pois agora eu tinha uma perspectiva e um foco mais definidos. Algumas semanas antes de iniciar o estágio, entrei em contato com uma das duas diretoras do CMEI e solicitei permissão para conduzir observações para minha pesquisa. Ao contrário da reação de Â. na primeira instituição, a diretora I. do CMEI não fez muitas perguntas sobre o objetivo da observação. Ela concordou prontamente e viu isso como uma oportunidade para eu conhecer a escola, as professoras, os outros estagiários e entender como tudo funcionava antes do início oficial do meu estágio, que estava marcado para começar no primeiro dia de junho no turno vespertino.

Eu até fui na escola e pude observar alguns, embora poucos, acontecimentos, porém, durante a estadia na instituição, acabei passando mal e decidi postergar a observação um pouco mais, deixando para realizá-la no período do estágio. Já no primeiro dia como estagiário, algo na sala para a qual eu fui escalado chamou-me a atenção: a presença de crianças brincando com bonecas negras. Até então, eu não havia presenciado aquela cena que, para os(as) integrantes da escola, era algo cotidiano e habitual, dado que, pelo que pude constatar, nas demais salas de aulas haviam outras bonecas negras e, inclusive, no espaço de recreio havia mais outras duas bonecas.

As bonecas negras, inicialmente, deveriam me levar a explorar um tópico relacionado à discussão sobre raça e racismo, um tema que está em destaque na sociedade atualmente. No entanto, devido ao meu interesse crescente pelo tema das identidades, me deparei com um pequeno dilema. Para resolver essa questão, decidi combinar ambas as temáticas observadas, uma vez que a presença de bonecas negras nas salas de educação infantil representa um elemento simbólico que me permite compreender que novas identidades estão sendo moldadas na atualidade. Nesse sentido, continuei minha pesquisa focalizando a construção de identidades, mas utilizando a categoria raça como o principal ponto de referência para a pesquisa.

Bonecas negras no espaço escolar e a construção de identidades



Figura 1 – Bonecas da/na escola. Fonte: Acervo do autor.

A instituição escolar não está fora ou deslocada da sociedade, ao contrário, ela está em constante diálogo com a sociedade, com seus valores, suas normas, seus princípios e seus processos históricos, políticos e sociais. Embora Althusser (1985) veja a escola como reprodutora da ideologia dominante, ela possui um papel decisivo à sociedade, uma vez que, de acordo com Tatiane Pereira de Souza e Ana Claudia Piagge (2018), como instituição responsável pelo desenvolvimento e pelas aprendizagens produzidas nas e pelas crianças, a instituição escolar deve refletir criticamente sobre suas ações e suas condutas costumeiras, buscando introduzir novas temáticas nesse espaço social que contribuam no processo de ofertar à criança novas narrativas de/sobre o mundo.

À medida que a instituição promove essas narrativas, ela fornece o material necessário para que os sujeitos sociais presentes no ambiente escolar, incluindo tanto os estudantes quanto os demais, possam (re)construir suas identidades. De acordo com Claude Dubar (1997), não é incorreto afirmar que as identidades são construídas, pois elas não são dadas; as formações identitárias, como ele argumenta, são construídas e reconstruídas em graus variados de incerteza e com diferentes durações. Essa perspectiva está em consonância com a afirmação de Marx e Engels mencionada anteriormente, que enfatiza a ausência de estabilidade, cristalização, imutabilidade ou fixidez no tempo e no espaço. As transformações históricas pelas quais a sociedade passa são prontamente assimiladas e integradas ao nosso ser psicofisiológico, passando a moldar nossa identidade. Nossas ações se transformam, começamos a abordar outras questões, enxergamos o mundo por meio de diferentes perspectivas, adotamos novas atitudes e hábitos, nos posicionamos no jogo social de maneira distinta, com valores, princípios e uma identidade renovada.

A partir desse processo, de criar-se e recriar-se, podemos afirmar que as identidades

não são uma unidade essencialista, assim como afirma Stuart Hall (2012, p. 108):

as identidades não são nunca unificadas; que elas são, na modernidade tardia, cada vez mais fragmentadas e fraturadas; que elas não são, nunca, singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicos. As identidades estão sujeitas a uma historização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação.

Se a construção de identidades está sujeita às transformações históricas, aos discursos e às práticas de uma determinada época e sociedade, então podemos analisar como e quais identidades estão sendo formadas ao examinar esses e outros fatores.

A seguir, por meio de três fotografias de eventos ocorridos na instituição, vou realizar uma análise crítica e reflexiva sobre como podemos perceber a (re)construção de identidades no ambiente escolar. Essa reflexão, baseada no entendimento de Sylvia Caiuby Novaes (2014), considera que, embora silenciosas, as fotografias têm o poder de comunicar e transmitir significados e, diferentemente do discurso verbal, seja ele oral ou escrito, que só pode enunciar uma palavra por vez, as imagens, assim como os sons, permitem que se perceba simultaneamente um amplo conjunto de elementos. As imagens capturam sensações visuais que nos chegam como um todo, como um recorte preciso de um evento em um espaço e tempo específicos. Portanto, acredito que o uso de imagens e fotografias é altamente valioso para nossa pesquisa e para outras pesquisas etnográficas.

Para proteger a privacidade dos indivíduos, adicionei um desfoque em suas faces nas fotografias, mas, para preservar o momento e seus elementos, não apliquei nenhum dos filtros comuns que usamos em nossas fotos em redes sociais. No entanto, ao examinar as fotografias, percebi por um breve momento que existem sim *filtros* presentes, não nas imagens em si, mas entre eu e elas, entre o observador e o objeto observado. Esses filtros podem ser variados e complexos, incluindo filtros morais, estéticos, dialéticos, éticos, performáticos, racionais, emocionais, entre outros. Esses filtros, que se interpõem entre o observador e o objeto observado, compõem a minha subjetividade e identidade. São colocados em camadas entre o observador e o que está sendo observado, o que permite que enxerguemos não apenas um registro espaço-temporal de um momento, mas todo um conjunto de elementos complexos que moldam a realidade.

Embora as fotografias não estejam presentes no texto³, tentei descrevê-las

³ Decidiu-se não incluir as fotografias, visto que elas possuíam elementos que identificam a instituição.

textualmente. Por exemplo, na primeira imagem, vemos duas crianças sentadas: Pe., que segura uma chupeta, e Ju, que usa um lacinho vermelho na cabeça. Essa fotografia foi capturada no final do expediente escolar, enquanto as crianças aguardavam seus pais. À primeira vista, é uma imagem que retrata duas crianças sentadas, esperando algo. No entanto, quando aplicamos determinados filtros de análise, somos capazes de enxergar além da superfície, descobrindo o que está oculto, mas presente. Por exemplo, ao observarmos as mochilas⁴ das crianças, imediatamente ativamos o filtro de gênero com base na lógica das oposições binárias, como previamente discutido com base nas considerações de Marinês Ribeiro Santos (2020). Dependendo da subjetividade do observador, esse elemento na fotografia pode ser considerado relevante, irrelevante, normal, correto, incorreto, provocativo, etc. Pode até passar despercebido, sem que haja uma reflexão sobre esse elemento específico no processo de observação da imagem. Não estamos afirmando que é “errado” ou “correto” que meninas e meninos usem cores específicas, pois, como observamos na experiência com Be., as cores não representam nenhum gênero em particular. No entanto, quando deixamos de questionar por que as crianças ainda são associadas a cores específicas com base em seus gêneros biológicos, estamos contribuindo para a naturalização da ideia de que meninos usam azul e meninas usam rosa. Isso perpetua uma suposta ordem natural que não admite ambiguidades ou questionamentos contrários, uma vez que essa é a norma moral socialmente aceita que serve como base para moldar as identidades de nossas crianças, bem como suas ações e relações interpessoais.

A segunda fotografia tem uma história por trás. Quando eu estava selecionando o material para análise, pedi sugestões a colegas para ajudar na escolha, e um deles, ao ver essa imagem em particular⁵, perguntou se a criança na fotografia era um menino ou uma menina. A foto que ele viu também tinha o desfoque, então, não havia elementos visuais claros para identificar o gênero da criança. No entanto, durante nossa conversa, quando eu disse: “É um menino”, ele respondeu: “A boneca me confundiu”. Nesse breve diálogo, mais uma vez o filtro de gênero entrou em ação, uma vez que, além das cores, há também uma norma sociocultural que dita quais são os “objetos para meninos e meninas”. Além disso, sabemos que, quando chegam à escola, as crianças trazem consigo suas experiências e, por vezes, conceitos socialmente enraizados sobre gênero, que foram transmitidos pela própria família. Por exemplo, a ideia de que meninos não brincam de boneca e meninas não jogam bola, pois tais atividades não são consideradas apropriadas para o seu gênero

⁴ Na fotografia, a bolsa de Pe. (menino) é azul e a bolsa de Ju (menina) é rosa.

⁵ Na fotografia, D. (menino) está segurando uma boneca negra.

(Ribeiro; Lazaretti; Pacheco; Desiderio, 2021). É importante compreender que a subjetividade e a identidade da criança não são moldadas apenas no ambiente escolar, mas são influenciadas por uma variedade de elementos e agentes externos, ou seja, pelos “outros”.

Isso explica o reconhecimento radicalmente perturbador de que é apenas por meio da relação com Outro, da relação com aquilo que não é, com precisamente aquilo que falta, com aquilo que tem sido chamado de seu exterior constitutivo, que o significado “positivo” de qualquer termo – e, assim, sua “identidade” – pode ser construído (Hall, 2012, p. 110).

Indo além do outro, nesta pesquisa, podemos constatar que a relação com as bonecas negras também abre possibilidades de construção de identidade. Não que o outro não seja importante para tal processo, mas porque a boneca, segundo Alessandra Carvalho e Mônica Todaro (2019), é um artefato cultural que fornece valores e normas. Quando o menino da fotografia, D., viu a boneca no chão, ele foi ao meu encontro com a boneca e disse: “tava no chão” e, ao invés de me entregá-la para eu guardá-la, ele ficou abraçado com ela por algum tempo e, nesse intervalo, a fotografia foi feita. Depois dessa cena, procurei perceber se outros meninos da escola brincavam com as bonecas. Alguns dias depois, presenciei que mais casos de interação com as bonecas foram aparecendo comumente, o que me levou a considerar que, além de novas identidades, outras configurações de masculinidades também estão sendo (re)construídas.

A criança na terceira foto⁶, identificada como A, chamou minha atenção desde o primeiro dia como estagiário. Ela foi a primeira criança que observei brincando com as bonecas negras, sendo, de certa forma, o “caso zero”. Um dia, perguntei se ela gostava da boneca negra da sala com a qual estava brincando, e ela acenou com a cabeça afirmativamente. Então, questionei se tinha uma boneca em casa, e ela respondeu que sim, uma “boneca grandona”. Prossegui perguntando se a boneca dela se parecia com a que estava brincando, e ela disse que não. Por fim, questionei qual boneca ela gostava mais, e ela apontou para a boneca negra, como se dissesse: “Dessa aqui!”. Em diversas ocasiões, pude observar que A. realmente tinha um afeto especial por aquela boneca, como quando, ao irmos brincar no pátio da escola, Ju levou a boneca da sala, e A. fez questão de pegar a boneca dela, expressando o desejo de “cuidar” dela. A. e Ju são amigas e compartilham a mesma sala de aula, o que me permitiu observar de perto a dinâmica e a relação entre elas.

⁶ Na fotografia, aparece A. (menina) com uma boneca negra, e à esquerda da fotografia está Ju.

Quando Ju está com a boneca, A. encontrava maneiras de tomá-la para si, mesmo que permitisse que Ju participasse da brincadeira de cuidar da boneca, A. era a única que podia pegá-la, enquanto Ju apenas a observava. Em algumas situações, Ju ficava triste com essa situação, e eu precisava intervir, pegando a boneca de A. e entregando-a a Ju para que ambas pudessem interagir com a boneca. Em um desses momentos, ao retirar a boneca de A. para entregá-la a Ju e percebendo o quão triste A. ficou, sugeri que ela brincasse com outra boneca, uma branca. No entanto, ela não pegou nem brincou com a outra; ela realmente desejava a boneca negra. Então, expliquei que ela teria que esperar até que Ju terminasse de brincar, pois já tinha tido sua vez com a boneca.

Na minha análise, busquei entender por que as crianças tinham tanto interesse pelas bonecas negras. A partir das respostas de A. às minhas perguntas, pude perceber que as bonecas negras, presentes em todas as salas de aula da escola, eram brinquedos exóticos para as crianças. Para A., que não tinha uma boneca semelhante em casa, a boneca negra se tornava algo incomum e singular, diferente dos brinquedos que ela possuía. Isso a levava a querer monopolizar a boneca quando estava brincando. Conforme observado por Alessandra Carvalho e Mônica Todaro (2019, p. 87), “quando se encontra uma boneca negra no mercado, ela é reconhecida por sua excentricidade ou como um objeto de coleção, assim, produzida em baixa escala tendo um custo aquisitivo alto”. Esses dois fatores — a excentricidade e o custo — fornecem pistas para entender o interesse das crianças pelas bonecas negras. A questão do custo é particularmente relevante, uma vez que é comum os pais comprarem brinquedos acessíveis, pois as crianças podem parar de brincar com eles com o tempo, tornando necessário substituí-los por novos brinquedos. Quando um brinquedo é caro, como no caso das bonecas negras, os pais precisam considerar diversos fatores antes de comprá-lo ou não. Além disso, é importante destacar que essa questão não se limita apenas às bonecas negras. Sempre que é produzida uma versão inclusiva de um brinquedo que represente uma minoria sociológica, os preços tendem a ser mais altos em comparação com o modelo *padrão* do brinquedo. Isso ocorre porque os fabricantes buscam lucrar com a exclusividade do brinquedo, limitar o acesso ou produzir apenas quantidades mínimas, visando conquistar o status de inclusão. Em última análise, o interesse das crianças pelas bonecas negras vai além do desejo pelo exótico; ele envolve também uma lógica de mercado e, evidentemente, uma relação de poder, uma vez que o fato de as crianças só terem acesso a essas bonecas no ambiente escolar demonstra que a sociedade, enquanto permite a existência dessas bonecas, cria diversas barreiras para o seu acesso e consumo.

É crucial que os pais tenham a capacidade efetiva de adquirir e garantir que as

crianças tenham acesso às bonecas negras em suas vidas cotidianas, da mesma forma que têm acesso às bonecas brancas. Conforme apontado por Alessandra Carvalho e Mônica Todaro (2019), quando o acesso se limita a apenas um tipo de boneca ou quando apenas um estereótipo é enfatizado em relação às bonecas, ocorre a naturalização de um único perfil para todos os indivíduos. Isso resulta na desvalorização, rejeição e menosprezo das diversas características dos diferentes grupos sociais que compõem a sociedade. Esse posicionamento respalda a nossa tese de que a presença de bonecas negras contribui para a formação identitária das crianças e tem um impacto positivo no ambiente escolar. As bonecas negras têm o potencial de desafiar a ideia de que os indivíduos devem conformar-se a um único padrão e que todas as identidades e valores devem ser uniformes. Além disso, como mencionado por Alessandra Carvalho e Mônica Todaro (2019), nenhuma criança nasce com uma mentalidade preconceituosa. Suas ações e reações são influenciadas pelo contexto ao seu redor. Portanto, cabe à escola, vista como um dos espaços educativos, desempenhar um papel fundamental na transformação de imagens, valores, culturas e comportamentos. Nesse contexto, as bonecas negras se destacam como uma ferramenta para desnaturalizar a ideia de que todos devem ser iguais e promover o reconhecimento e o respeito pelas diferenças e pela diversidade étnico-racial.

A seguir, com base nas respostas de quatro estagiários que trabalham na escola e que concordaram em responder à pergunta: “Qual é a importância da presença de bonecas negras no espaço escolar? E, ao mesmo tempo, há algum benefício da presença das bonecas na construção da identidade das crianças?”, procuramos destacar o potencial uso das bonecas negras na desnaturalização da ideia de que os indivíduos devem seguir um único padrão e que todas as identidades são uniformes. Além disso, queremos ressaltar a importância das bonecas na construção das identidades das crianças pequenas.

Ainda durante minha estadia na escola, no primeiro dia que notei e registrei a presença das bonecas negras na sala de aula, fiz-me duas perguntas: de onde vieram essas bonecas negras? E por que a escola tem essas bonecas negras? Até então, eu nunca tinha presenciado a presença desse tipo de brinquedo em nenhuma escola que eu estive antes, então essas perguntas foram feitas com base no meu estranhamento com a presença das bonecas. No início, eu não procurei saber a procedência delas, apenas busquei constatar, sobretudo por meio da observação, qual era a importância das bonecas negras naquele espaço educativo. Porém, um dos quatro sujeitos, que responderam à pergunta já mencionada, acabou por me informar a origem:

É essa questão das bonecas, né? Quando foi o início do ano, a gente foi comprar alguns bonecos. A gente comprou metade brancas, metade de boneca negras, né. E a gente deixou em cada sala um par. Eu não sei se na sua você ainda consegue ver. A questão das bonecas nesse espaço é mostrar a diversidade. No Brasil nós vivemos numa diversidade grande, né, muitas raças, e, principalmente, a questão da representatividade que uma criança, ela vê aquela boneca e imagina “a boneca é da mesma cor que eu”, né? Então, assim, assim como tem também, é, novelas, filmes, que abordam isso, eu adoro quando eu vejo um filme que tem uma personagem, uma protagonista preta, porque aí eu me vejo representada nela e, para a criança, isso também é algo que eles sentem, entendeu? (Informante 01, 20/07/2022, conversa online, mensagem de voz, Natal-RN).

Na resposta da “informante 01”, uma mulher negra e uma das responsáveis pela aquisição e pela presença das bonecas na escola, fica claro que as bonecas não estão na escola apenas para as crianças, mas também para os demais sujeitos que frequentam aquele espaço. Durante a observação, pude ver e registrar os adultos interagindo com as bonecas, o que confirma a afirmação de que elas não apenas contribuem para a construção de identidades, mas também as reconstrói. Além disso, os adultos já formados têm a oportunidade de, por meio das bonecas como artefatos culturais e portadores de valores, ver, perceber e interagir com um objeto que representa uma diversidade específica.

Durante muito tempo, os produtos culturais calaram e tornaram invisível a diversidade, seguindo uma lógica que priorizava a igualdade em vez da diversidade. É fundamental compreender que os indivíduos não são iguais, e isso precisa ser reconhecido e aceito. Quando se oferece um único tipo de produto para todos, exclui-se a diversidade e, ao mesmo tempo, cria-se uma ideia de normalidade, deixando de lado o que é considerado diferente ou incomum. É necessário superar essa mentalidade e criar espaços e oportunidades que permitam que a diversidade seja plenamente expressa e valorizada.

Nos Referenciais Curriculares, encontramos a orientação de que as Instituições de Ensino Infantil (IEIs) devem ser espaços de vivências, experiências, aprendizagem e desenvolvimento, onde as crianças se socializam, brincam e convivem com a diversidade (Natal, 2018). Essa orientação está em linha com todas as respostas dos sujeitos entrevistados. Uma das respostas enfatiza que “a possibilidade de brincar com bonecos diversificados favorece atitudes mais inclusivas e o respeito às diferenças desde a primeira infância, já que é na interação lúdica com essas representações da figura humana que as crianças se colocam no lugar do outro” (informante 02, 25/07/2022, mensagem de texto via *WhatsApp*, Natal-RN). E que “é importante que as crianças possam ter acesso a bonecas com características diversas para que elas possam compreender a normalidade da

diversidade e construir a sua visão de respeito e igualdade com esse contato” (informante 3, 27/07/2022, mensagem de texto via *WhatsApp*, Natal-RN). Parece que os sujeitos entrevistados estão cientes do potencial uso das bonecas para a construção de novas identidades que abordam questões importantes para os dias atuais, como o respeito e o reconhecimento da diversidade, como complementa o informante 3: “acredito que a importância das bonecas negras no espaço escolar está relacionada ao processo de identificação/identidade que está sendo construído nessa fase da vida”. “Dessa forma, as instituições de ensino, ao exercer seu papel de pluralidade, buscam, através da presença de bonecas de diversas características físicas, como sua cor, fazer a diferença na vida de uma nova geração” (informante 4, 27/07/2022, mensagem de texto via *WhatsApp*, Natal-RN). Mas o que significa “fazer a diferença”? Para o informante 4, “a representatividade presente na forma das bonecas traz uma realidade diferente das gerações anteriores marcadas por bonecas brancas e pelo ‘lápiz de cor’”. Nesse sentido, fazer a diferença, longe de ser uma proposta de substituição dos artefatos culturais das gerações anteriores, como bonecas brancas e o “lápiz de cor”, significa proporcionar a existência e a valorização de novos artefatos culturais à geração do tempo presente. Essa geração possui novas demandas e busca construir valores, ressignificar práticas, ações, objetos, etc., que até então excluía o direito de ser, de estar e de se fazer presente na diversidade.

Considerações finais

Ao fim deste trabalho, alcançamos nosso objetivo e pudemos constatar que já há casos em curso que visam à construção e reconstrução de identidades pautadas no debate e na valorização da questão étnico-racial.

A partir da inserção de bonecas negras, um artefato cultural que ainda apresenta certa dificuldade em seu acesso por parte de pais e crianças, no ambiente escolar, novas formas de ver, perceber e entender a diversidade estão sendo (re)construídas ao passo que são ressignificados atitudes, valores e concepções que silenciavam e invisibilizavam a diversidade a partir de uma lógica valorativa que privilegiava a igualdade ao invés da diversidade e pluralidade de formas de ser em sociedade.

Por meio de transformações, próprias e inerentes ao devir da história, novas configurações culturais e identitárias surgem para atender às demandas do tempo presente, um momento que podemos compreender como multifatorial e complexo, já que ele é pautado e atravessado por debates de diferentes vertentes. Nesse sentido, por

entendermos a escola como um espaço dentro e não fora do contexto social, compreendemos que ela está diretamente inserida nesses novos debates e que possui uma tarefa ímpar na construção de uma nova coletividade, já que é responsável pela formação dos indivíduos que compõem essa comunidade, não a do futuro, mas a do presente, esta em que o direito à diferença e o direito de ser da diversidade precisam ser pautados, debatidos, incorporados e garantidos.

Somente por meio do direito à diferença podemos construir uma sociedade que pare de fabricar câmeras de gás improvisadas, onde homens como George Floyd possam ir e vir sem serem mortos, onde os nossos marcadores sociais não nos impeçam de obter oportunidades sociais e econômicas, onde todo biotipo de corpo seja respeitado, onde o corpo negro não possua um alvo tatuado, onde o corpo negro possa ser e estar em um contexto de pluralidade, de diversidade, de respeito, não apenas integrado na sociedade de classes ou no mundo dos brancos (Fernandes, 1972; 1978), mas incluído, valorizado e respeitado por ser quem é e da forma que é.

A construção de uma sociedade justa, democrática e inclusiva, assim como propõe os Referenciais Curriculares (Natal, 2018), perpassa um processo formativo que proporcione a construção de uma outra mentalidade que respeite, garanta e afirme o direito de ser e de estar das diferenças e da diversidade. As bonecas negras, nesse sentido, podem ser vistas como um meio para essa construção, ao passo que elas fazem a diferença no cotidiano escolar ao mostrar que outras formas de ser, pensar e estar são possíveis. Entretanto, o uso das bonecas negras não é o único meio para tal, é preciso que tenhamos em mente que existem outras possibilidades de proporcionar uma formação e educação antirracista (Pereira; Rocha, 2020) e de valorizar as diferenças (Gusmão, 2016). A antropologia, por exemplo, ao passo que começa a considerar o campo educacional como um espaço de pesquisa, vem nos mostrando casos, práticas e ações que visam combater e denunciar o racismo presente nas instituições escolares.

Referências

ABRAMOWICZ, Anete; MORUZZI, Andrea Braga; CRUZ, A. C. J.; LEVCOVTZ, D.; RODRIGUES, T. C. Corpo: Sexualidade, Gênero, Raça e Etnia. In: ABRAMOWICZ, Anete; MORUZZI, Andrea Braga (Org.). *O Plural da Infância: aportes da sociologia*. São Carlos: EdUFSCar, 2010. p. 57–96.

ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

BANDEIRA, Lourdes; BATISTA, Analía Soria. Preconceito e discriminação como expressões de violência. *Rev. Estud. Fem.* n. 10, v. 1, 2002.

BOURDIEU, Pierre. *Escritos de educação*. 9. ed. Petrópolis: Editora Vozes. 2007.

CAIUBY NOVAES, Sylvia. O silêncio eloquente das imagens e sua importância na etnografia. *Cadernos de Arte e Antropologia*, v. 3, n. 2, p. 57–67, 2014.

CANDAU, Vera Maria. Direitos humanos, educação e interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença. *Revista Brasileira de Educação*, v. 13, n. 37, p. 45–56, 2008.

CARVALHO, Alessandra Cristina de; TODARO, Mônica de Ávila. Bonecas negras no auxílio da construção da identidade de crianças negras nas escolas de Educação Infantil. *Revista Poésis Pedagógica*, v. 17, n. 1, p. 85–92, 2019.

CARVALHO, Marília Pinto de. Quem são os meninos que fracassam na escola? *Cadernos de Pesquisa*, v. 34, n. 121, p. 11–40, 2004.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DUBAR, Claude. *A socialização: construção das identidades sociais e profissionais*. Porto: Porto Editora, 1997.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *O manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010.

FERNANDES, Florestan. *O Negro no Mundo dos Brancos*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1972.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. 3. ed. São Paulo: Ática, 1978.

FONSECA, Claudia. Quando cada caso NÃO é um caso: pesquisa etnográfica e educação. *Revista Brasileira de Educação*, n. 10, p. 58–78, 1999.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1977.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade II: O Uso dos Prazeres*. 5. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GOMES, Nilma Lino. Diversidade étnico-racial, inclusão e equidade na educação brasileira: desafios, políticas e práticas. *Revista Brasileira de Política e Administração da Educação*, v. 27, n. 1, p. 109–121, 2011.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Antropologia, Cultura e Educação na Formação de Professores. *Revista AntHropológicas*, v. 27, n. 1, p. 45–71, 2016.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade?. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.).

Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2014. p. 103–133.

HARVEY, David. *O neoliberalismo: história e implicações*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

MALINOWSKI, Bronislaw. Introdução: Tema, método e objetivo desta pesquisa. In: MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: Abril S. A. Cultural e Industrial, 1976. p. 21–38.

MATOS, Maria Izilda Santos. *Por uma história da mulher*. Bauru: EDUSC, Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2000.

MATOS, Maria Izilda Santos. Da invisibilidade ao gênero: percursos e possibilidades nas Ciências Sociais Contemporâneas. *Margem (PUCSP)*, v. 15, n.1, p. 237–252, 2003.

MILL, John Stuart. *Sobre a liberdade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

MOURA, Glória. O Direito à Diferença. In: MUNANGA, Kabengele (Org.). *Superando o Racismo na escola*. 2. ed. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005. p. 69–82.

NATAL. *Referenciais Curriculares Municipais para Educação Infantil (RCMEI)*. Prefeitura Municipal de Natal, Secretaria Municipal de Educação, Departamento de Educação Infantil (Org.). Natal: Caule de Papino, 2018.

OLIVEIRA, Amurabi. Etnografia e pesquisa educacional: por uma descrição densa da educação. *Revista Educação Unisinos*, v. 17, n. 3, p. 271–280, 2013.

OLIVEIRA, Thiago Moraes. *Violência Policial contra minorias sociais no Brasil e na Espanha: justificativas para o posicionamento de estudantes universitários*. 2013. 399 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2013.

PEREIRA, Alexandre Barbosa. Do controverso “chão da escola” às controvérsias da etnografia: aproximações entre antropologia e educação. *Horizontes Antropológicos*, v. 23, p. 149–176, 2017.

PEREIRA, Maycon David de Souza; ROCHA, Flávia Rodrigues Lima. Educação antirracista e a formação de professores(as) em uma perspectiva decolonial. *Revista Em Favor de Igualdade Racial*, v. 3, n. 3, p. 153–168, 2020.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *Ciladas da diferença*. São Paulo: Editora 34, 1999.

RIBEIRO, Marcos; LAZARETTI, Sara Hungaro; PACHECO, Rodrigo da Paixão; DESIDERIO, Ricardo. Educação Sexual na infância: discutindo gênero no livro Menino Brinca de Boneca? *Revista Práticas de Linguagem*, v. 11, p. 8–24, 2021.

SANTOS, Marinês Ribeiro. Azul para meninos e rosa para meninas? O design como tecnologia de gênero. In: SOUZA, Humberto da Cunha Alves de; JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo (Org.). *Caminhos da pesquisa em diversidade sexual e de gênero: olhares in(ter)disciplinares*. Curitiba: IBDSEX, 2020. p. 66–79.

SÁ-SILVA, Jackson Ronie; ALMEIDA, Cristóvão Domingos de; GUINDANI, Joel Felipe. Pesquisa documental: pistas teóricas e metodológicas. *Revista brasileira de história & ciências sociais*, v. 1, n. 1, p. 1–15, 2009.

SCHWARCZ, Lília. Racismo “à brasileira”. In: HOLANDA, Heloisa Buarque de; SZWAKO, José (Org.). *Diferenças, desigualdades*. São Paulo: Berlendis & Vertecchia editores, 2009. p. 70–115.

SOUZA, Tatiane Pereira de; PIAGGE, Ana Claudia Magnani Delle. Bonecas negras: valorizando a diversidade étnico-racial na educação infantil. In: X Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros - COPENE, 2018, Uberlândia. *Anais eletrônicos do X Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros - COPENE*, 2018.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América: leis e costumes de certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

VÍCTORA, Ceres; OLIVEN, Ruben George; MACIEL, Maria Eunice; ORO, Ari Pedro (Org.). *Antropologia e ética: o debate atual no Brasil*. Niterói: Eduff, 2004.

Recebido em 21 de setembro de 2023.

Aceito em 10 de outubro de 2024.

As fronteiras dos *selves* e os constrangimentos nos eventos do *Heavy Metal underground*

Muryel Moura dos Santos

Universidade Federal de Campina Grande
(UFCG/FAPESQ-PB)
muryel_moura@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1552-2189>

RESUMO

Este artigo analisa, sob uma perspectiva etnográfica, o constrangimento nos encontros entre *headbangers* e *White Metal* (*Metal cristão*) durante *shows* de *Heavy Metal* em Campina Grande-PB. Dividido em quatro tópicos, o estudo explora: 1) aspectos metodológicos da pesquisa; 2) o constrangimento como resultado de expectativas não realizadas na identificação social e na interação; 3) como a associação explícita ao Cristianismo ou ao *Metal cristão* gera constrangimento sistemático em encontros ordinários e excepcionais; e 4) a possibilidade de indivíduos suprimirem a vergonha e reconstruírem suas trajetórias ao retornar aos *headbangers*. Conclui-se que o constrangimento, causado pela adesão ou prática artística cristã no meio *underground*, influencia a organização do grupo e reforça práticas que contestam o *status quo* religioso e político, mantendo a identidade subversiva do *Heavy Metal*. O estudo revela os impactos dessas dinâmicas na coesão e nas interações sociais na cena *Metal* campinense.

Palavras-chave: *Heavy Metal*; *Headbanger*; Identificação; Constrangimento; Ciências Sociais.

The Boundaries of the Selves and Embarrassment in Underground Heavy Metal Events

ABSTRACT

This article examines, from an ethnographic perspective, the embarrassment in encounters between headbangers and White Metal (Christian Metal) during Heavy Metal shows in Campina Grande, Paraíba, Brazil. Divided into four topics, the study explores: 1) the methodological aspects of the research; 2) embarrassment as a result of unfulfilled expectations in social identification and interaction; 3) how explicit association with Christianity or Christian Metal generates systematic embarrassment in both ordinary and exceptional encounters; and 4) the possibility of individuals suppressing shame and reconstructing their trajectories when returning to the headbangers. It concludes that the embarrassment, caused by adherence to or artistic practice of Christianity in the underground scene, influences the group's organization and reinforces practices that challenge the religious and political status quo, maintaining Heavy Metal's subversive identity. The study reveals the impacts of these dynamics on cohesion and social interactions within the campinense Metal scene.

Keywords: Heavy Metal; Headbanger; Identification; Embarrassment; Social science.

Las fronteras del *self* y la vergüenza en los eventos del *Heavy Metal underground*

RESUMEN

Este artículo analiza, desde una perspectiva etnográfica, la vergüenza en los encuentros entre *headbangers* y *White Metal* (*Metal cristiano*) durante conciertos de *Heavy Metal* en Campina Grande-PB. Dividido en cuatro temas, el estudio explora: 1) aspectos metodológicos de la investigación; 2) la vergüenza como resultado de expectativas no cumplidas en la identificación social e interacción; 3) cómo la asociación explícita con el Cristianismo o el *Metal* cristiano genera sistemáticamente vergüenza en encuentros ordinarios y excepcionales; y 4) la posibilidad de que los individuos supriman la vergüenza y reconstruyan sus trayectorias al regresar a los *headbangers*. Se concluye que la vergüenza, causada por la adhesión o práctica artística cristiana en el medio *underground*, influye en la organización del grupo y refuerza prácticas que desafían el *status quo* religioso y político, manteniendo la identidad subversiva del *Heavy Metal*. El estudio revela los impactos de estas dinámicas en la cohesión y las interacciones sociales dentro de la escena *Metal* campinense.

Palabras clave: *Heavy Metal*; *Headbanger*; Identificación; Vergüenza; Ciencias Sociales.

Introdução

Era noite quando um jovem branco, alto, com cabelo curto e todo vestido de preto, com uma camisa de banda cristã, chegava de mototáxi a um *show* de *Heavy Metal*¹, em Campina Grande-PB, evento corriqueiro nas noites da cidade. A audiência que esperava o início do evento no centro da cidade observava quem era aquela pessoa que descia da moto para participar do *show* no antigo Vitrola bar. Embora a estética do rapaz se parecesse com a dos demais, prontamente, um membro do grupo anunciou: “*White merdal* na área!! *White merdal* na área!!”, em alto e bom som, para que todos olhassem e ouvissem a quem eram direcionados seus dizeres.

Diante da cena, o jovem sentiu-se envergonhado, tanto por estar sendo observado por aquele agrupamento de pessoas, quanto pelo fato de ele saber que os enunciados apontavam para a sua identificação social, causando-lhe constrangimento (ficando cabisbaixo) e ansiedade² (olhando para vários locais). Meses após essa situação, em outro *show*, o rapaz foi questionado por um colega sobre seu passado como ex-músico do *Metal cristão*, o que produziu nele hesitação e um olhar frio para o camarada que revelou algo que não deveria ser exposto.

Para o grupo local, a temática cristã aparece como desvio social que enfraquece ou pode enfraquecer o senso de unidade e suas carreiras, já que muitos membros que participam na condição de espectadores também são músicos³. Ao revisar o material de pesquisa acumulado entre 2015 e 2024, sobre a prática *headbangers* na cidade, foi possível identificar que situações como as destacadas acima geram, nos indivíduos, constrangimento ou vergonha, no contexto de interação com o grupo (Santos, 2024)⁴. O membro que fica envergonhado por causa de seu dogma e prática musical voltados ao

¹ Utiliza-se o termo *Heavy Metal* como categoria de identificação de seus apreciadores, mas a pesquisa reconhece que o termo implica num dos vários subgêneros no *underground*, tais como *Thrash*, *Black*, *Speed* e outros.

² Desde 2015, esse comportamento foi identificado ao longo da pesquisa de campo. Conforme interlocutores próximos a esses indivíduos, tratava-se de uma vergonha advinda do fato de suas vidas terem sido marcadas negativamente pela associação ao *Metal cristão*.

³ Becker (1982), em seu trabalho sobre a arte, chamou a atenção para o fato de que, nos espaços de sociabilidade artística, reuniam-se não somente pessoas curiosas sobre as artes, mas outros artistas que compunham a audiência para sua apreciação. De maneira aproximada, essa é uma realidade comum aos membros do *Heavy Metal*, uma vez que ora atuam como músicos ora participam como audiência.

culto do sagrado, em especial, do campo de poder⁵, sente e sofre com a força social de não pertencer ao grupo, passando pela pressão de precisar “entrar em ordem”⁶.

Quando a pesquisa de campo que embasa este estudo foi iniciada, o foco foram os *shows* de *Heavy Metal* no ambiente *underground* campinense. Nesses espaços, o aspecto crítico ao Cristianismo era regular; a agremiação local fazia oposição tanto ao Cristianismo quanto a seus adeptos, aqueles chamados de *White Metal*, categoria do grupo para *Metal cristão*. Na pesquisa de campo, os membros comentavam sobre a presença de indivíduos relacionados ao estilo de música cristã nos eventos. Alguns *headbangers* afirmavam que não queriam os cristãos e muito menos dividiriam os palcos com eles; enquanto outros membros agiam com indiferença quando o tema surgia nas conversas.

É importante frisar que o *Metal*⁷ *secular* se coloca em oposição ao Cristianismo, tanto nas performances e nas letras, quanto nos discursos e ideologia do grupo, fato enfatizado regularmente no mundo artístico do *Heavy Metal*. A pesquisa desenvolvida ao longo dos anos revelou que os *headbangers* estão mantendo suas imagens e espaços de atuação social e profissional para o público de jovens e adultos.

Esta pesquisa teve inspiração nos trabalhos de Schutz (1978), Goffman (1959; 1988) e Elias (1990), acerca das relações sociais, as representações e a prática social enquanto maneira de analisar as relações sociais (*modus operandi*); bem como as reflexões de Wacquant (2002) sobre as atividades constituintes (músicos, produtores e membros) desse meio social. A base de dados apresentada neste artigo decorre de uma longa pesquisa de campo iniciada em 2015 e que continua sendo desenvolvida na atualidade. As descrições e análises resultam da experiência em mais de 100 *shows*, na cidade de Campina Grande-PB, João Pessoa-PB e Recife-PE, com uma audiência que variava entre 30 e 70 membros do *underground*. Participando como apreciador do estilo e como pesquisador, essas vivências nos possibilitaram registrar e acumular material ao longo do tempo.

Assim, o artigo analisa, a partir da compilação desses dados, como o constrangimento e a vergonha causados pela associação ao *Metal cristão* são demonstrados

⁵ Conforme Wacquant (2023, p. 83) observa acerca do espaço: “[local] em que os detentores das diversas formas de capital disputam supremacia entre si”, e destaca como sendo uma “batalha sobre a hierarquia relativa entre formas materiais e simbólicas de poder”.

⁶ O trabalho de Coelho (2014) mostra como os membros do *Heavy Metal* em Minas Gerais aprendem uns com os outros no contexto urbano – assim como ocorre nos espaços campinenses –, isto porque *underground* são espaços educativos.

⁷ Para melhor compreensão do leitor, destaco que, quando o termo *Metal* ou *Heavy Metal* ocorrer, estarei fazendo referência ao *Metal secular*, o que não inclui o *White Metal*, pois esse não é considerado no *underground* campinense.

para gerar unidade social nos encontros de *Heavy Metal*. O texto está dividido em quatro tópicos: o primeiro apresenta aspectos metodológicos da pesquisa; o segundo argumenta que o constrangimento está relacionado com as expectativas não realizadas da identificação social dos indivíduos e o espaço de interação; o terceiro trata de como a associação explícita ao Cristianismo, a participação de bandas ou apreciação do *Metal cristão* podem gerar constrangimento, sistematicamente, em situações de encontros ordinários e excepcionais; e o quarto tópico apresenta a possibilidade de o indivíduo suprimir a vergonha e reconstruir sua carreira quando este deseja retornar aos *headbanger*. Conforme Koury (2009), as emoções, tais como vergonha e constrangimento, não são subjetivas, mas objetivas e fundamentais para a sociabilidade cotidiana, as quais os indivíduos visam utilizar para controlar um grupo. Como conclusão, o constrangimento gerado, devido à prática artística cristã no meio *underground headbanger*, tem suas causas e impactos na organização e geração de expectativas de uma identificação social que se entende como subversiva ao *status quo* religioso e político.

Acerca da metodologia de pesquisa

O artigo apresenta dados de uma pesquisa iniciada na graduação em Ciências Sociais, na Universidade Federal de Campina Grande – Campus I, por meio da qual busquei entender as práticas sociais que operacionalizavam a socialização no grupo *headbanger* campinense. Nesta ocasião, iniciei o acompanhamento dos membros nos *shows*, excursões (dentro e fora do estado da Paraíba) e redes sociais. No mestrado em Ciências Sociais, pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da mesma Universidade, o empreendimento de pesquisa continuou sendo desenvolvido, porém, com as discussões ampliadas, bem como aumentando o acervo de dados de pesquisa provenientes da inserção em campo por meio da observação dos encontros ordinários do cotidiano, do excepcional dos *shows* e das redes sociais, totalizando aproximadamente 1000 anotações de mais de 100 *shows*.

A pesquisa se configura como qualitativa, por meio da qual busquei experimentar o cotidiano e conhecer o grupo para além dos *shows*, fato que possibilitou identificar coerências e discrepâncias da prática social (Malinowski, 1998). A investigação privilegiou os momentos de excursões, através dos quais foi possível acompanhar os membros em outras cidades e estados, como Recife-PE e João Pessoa-PB. Eles transitavam devido à produção de eventos ser constante nessas cidades, fazendo com que os músicos locais saíssem de seu lugar de origem tanto para prestigiar outras bandas como para realizar suas

apresentações. Além disso, nesses momentos, foi possível conhecer novos interlocutores da pesquisa, acompanhando-os nos espaços de sociabilidade, a fim de criar laços sociais e ser avaliado por outros. Como Gerald Berreman (1975) destacou em um de seus trabalhos na Índia, a pesquisa que foca no trabalho etnográfico e mantém interação entre o pesquisador e o interlocutor cria e estabelece laços sociais que são fundamentais para o seu desenvolvimento, uma vez que esta não é feita isoladamente, mas realizada por meio das relações sociais de campo, dialeticamente.

Nesse contexto de vivências e trocas sociais, é importante destacar que o grupo local se opunha ao *White Metal*, fato que demandou conversas com os integrantes apenas do *Metal* não cristão. Caso houvesse tentativa de aproximação com aqueles, eu seria compreendido como um traidor do grupo, afinal, também sou membro.

Mesmo mantendo esse cuidado em relação às interações, em alguns momentos tive dificuldade em fazer anotações no caderno de campo. Membros que sabiam da realização da pesquisa com o grupo tentavam olhar o que eu escrevia ou mesmo mandavam outro integrante tentar ler os registros no caderno sem que eu percebesse, ação que poderia ser caracterizada como controle de informação do grupo. O trabalho de Lopes (2008), na cidade do Rio de Janeiro, sobre a dessacralização de símbolos religiosos, executados e performados nos *shows*, destaca que, mesmo sendo *headbanger*, o pesquisador sentia que era entendido como uma ameaça por observar o grupo como um fenômeno cultural urbano. Nessa mesma perspectiva, havia alguns membros que se aproximavam de mim na tentativa de se apresentar como “modelo” de *headbanger*, como alguém de um porte social e cultural distinto sobre o *Heavy Metal*, enquanto outros se aproximavam desejando contribuir com a pesquisa.

Quando a temática dos grupos antagônicos (*Heavy Metal* “secular” e *Metal cristão*) surgia nas conversas, eu fazia um esforço para memorizar as informações e depois transcrevê-las no caderno de pesquisa⁸. Compreendi que os aspectos mencionados anteriormente falavam sobre suas relações, o que poderia ou não ser anotado no caderno de campo, mas minha experiência como ex-músico e membro foi maior do que esses desafios. O *status* de membro possibilitou a conversa com músicos e grande parte da audiência local, algo que, talvez, pudesse ser de difícil acesso para outros pesquisadores.

Foi com essa observação de campo que a pesquisa desvendou que elementos como camisa de banda, comprimento do cabelo ou tatuagens não eram garantias de

⁸ O trabalho de Grillo (2013), sobre o tráfico e o roubo em favelas, mostra a importância da observação e da memorização para o prosseguimento das pesquisas num contexto marcado por tensões sociais.

pertencimento ao grupo, como pressupõe o senso comum. O membro que deseja pertencer precisa dominar uma série de práticas que conotam sua adesão à turma, tais como: participação regular nas atividades como músico ou audiência; conhecer a história do grupo; ter conhecimento sobre as singularidades *headbanger*; apresentar uma reflexividade crítica sobre a realidade experienciada; demonstrar possuir gosto musical pelo *Metal*. Por isso, a pesquisa de campo ao longo dos anos foi fundamental para etnografar momentos de encontros do grupo nos eventos.

Nas ocasiões de encontros nos shows de *Heavy Metal* em Campina Grande, eu chegava antes do início das atividades, assistia à montagem do palco e, como transitava no *backstage*, assistia às apresentações e, no fim, conversava com músicos, membros e produtores para entender as diferentes percepções do grupo sobre o *show* enquanto ritual (Segalen, 2002). Faz-se necessário informar, ainda, que foram recolhidos dados provenientes das redes sociais dos membros (*Facebook* e *WhatsApp*), a partir das quais foi possível participar e acompanhar os interlocutores e ter uma percepção da dinâmica, dentro e fora, de suas relações sociais na produção de unidade, negociação e tensão social.

Além desses espaços, como *shows* e redes sociais, a pesquisa adentrou aos espaços cotidianos, como: as casas de alguns membros nos bairros de classe média baixa e alta da cidade; universidade, centro da cidade, bares e lanchonetes. Esses momentos eram regados de cordialidade masculina, e realizados por conhecidos e interlocutores da pesquisa. Boa parte dos participantes tinha formação acadêmica nas áreas de exatas, natureza e humanas; enquanto outros já eram profissionais estabelecidos no mercado de trabalho ou estavam especializando o conhecimento dessas áreas em programas de pós-graduação em instituições públicas e privadas. Havia membros que trabalhavam por meio de aplicativo de motorista (*Uber* e 99), vendedores de produtos alimentícios, vestuário e informática – esses participavam dos *shows* na condição tanto de músicos, quanto de audiência e de produtores.

Os grupos investigados eram constituídos por jovens e adultos, na faixa etária entre 16 e 45 anos; a maior parte formada de homens, entre solteiros e casados, brancos, amarelos e com pouca participação de negros. Com relação ao público feminino, pudemos constatar que as mulheres eram brancas e amarelas, com faixa etária entre 16 e 35 anos, e formação acadêmica nas áreas da saúde, exatas e humanas. A presença de mulheres negras no *lôcus* de pesquisa era pouca, embora em outros locais, como Recife-PE, essa categoria fosse mais frequente, nos eventos no *underground*, ora como musicistas ora como audiência. Nos encontros com os membros, foi importante estar participando e interagindo com

essas pessoas em diferentes espaços e formas; assim como estar atento ao que eles dizem e fazem como práticas sociais para produzir diferentes graus de envolvimento em relação à adesão ao grupo.

Para o grupo local, os shows de *Heavy Metal* eram momentos de escape do conservadorismo religioso e político da cidade. Foi observado que muitas histórias de vida dos membros eram marcadas por essa vontade de fruição e de desejo de manter uma subversão ao *status quo* campinense. Essa subversão se mostrou fecunda para a análise quando os constituintes se declaravam anti-*White Metal*, agremiação formada por indivíduos que participavam dos eventos “seculares” e que, nos finais de semana, iam às igrejas louvar a Cristo, além de serem adeptos da evangelização da audiência pela música cristã.

Os *headbangers* entendem o *White Metal* como uma prática incoerente ao que eles fazem e dizem (Peirano, 2002); uma tentativa de tomar os espaços de apresentação e o público, motivo pelo qual tais adeptos não são bem-vindos nos encontros dos shows *undergrounds*. Dessa forma, os encontros proporcionados por esse tipo de música no *underground* são heterogêneos – em termos de público e interesses políticos e religiosos –, mas projetados como homogêneos, pelos *headbangers*, para se distanciar daqueles compreendidos pelo grupo como “manchados”⁹ pelo Cristianismo e as práticas religiosas de seu meio (Velho, 1994). Assim, evidenciamos a importância de observar o comportamento crítico do grupo enquanto uma forma de agência das posturas que se distancia daqueles que visam cristianizar a realidade instituída no *underground*. A pesquisa etnográfica, portanto, foi fundamental para análise e apresentação de dados, conforme será apresentado nos próximos tópicos.

Principais causas de constrangimento no *underground* campinense

Na pesquisa de campo, destacamos a importância atribuída pelos membros à incorporação de um comportamento adequado aos momentos dos *shows*, como forma de produzir pertencimento social ao grupo de *headbangers*. Nessas ocasiões, os membros se vestem de preto, calça camuflada e coturnos. Alguns homens deixam os cabelos

⁹ O termo “manchado” refere-se aos indivíduos que tiveram envolvimento com *Metal cristão* ou com questões ultraconservadoras, motivos que favorecem a perda da estima social por parte dos *headbangers*. Essa condição, no entanto, não é definitiva na vida do indivíduo.

crescerem, fazem tatuagens; utilizam das apresentações para aprender sobre as performances em palco e as músicas. As mulheres se vestem muitas vezes parecidas com os homens, mas elas também utilizam criativamente a estética e modificam o visual predominante masculino, colocando tarraxas metálicas e criando camisas ou calças customizadas, dentre outras mudanças produzidas por elas. O comportamento, considerado adequado pelos *headbangers*, bem como sua estética, compõem o que eles idealizam acerca do que são e de como devem agir em momentos de interação. Quando o comportamento não é adequado (como participar de *show* de *Metal secular* e depois ir à igreja) e sua estética é utilizada em demasia, eles entendem que tais ações desvirtuam a prática socializada no meio.

As casas de *shows* da cidade, localizadas quase sempre em “regiões morais” (Park, 1967), eram transformadas com a chegada dos equipamentos de som, caixa amplificadora, caixa de retorno, equipamentos de luzes e fumaça artificial. Além disso, havia mais dois elementos que compunham a estética dos palcos: a colocação de instrumentos como guitarra, bateria e contrabaixo; e a ornamentação com símbolos subversivos, tais como cruz invertida, pentagrama e desenhos de demônios e monstros, feitos à mão. Além desses, inserem-se ainda símbolos contra o fascismo e o *White Metal* no grupo. Assim, os membros entendem que há uma forma de comportamento, oposta ao Cristianismo, que deve ser mantida como apropriada ao momento do evento, mesmo que isso não esteja dito explicitamente ou claro para alguns *headbangers*.

Nos eventos, identifiquei o *white Metal* sentir-se deslocado quando estava na presença imediata dos “*seculares*”, pois estes sabiam ou desconfiavam de suas práticas religiosas. Apenas uma informação privilegiada, que algum membro do grupo possuísse, ou uma repentina revelação pública de que eles estavam compartilhando o mesmo espaço que um *white*, era suficiente para transformar o momento do *show*. Essas expectativas são obrigações morais demandadas pelos indivíduos que participam desses espaços urbanos nas noites de Campina Grande e sustentam suas práticas nos contextos dos *shows*. De fato, os envolvidos com a prática *headbanger* tendem a se comportar de forma adequada e isso revela que a prática social está sendo realizada de modo coerente. Entretanto, é preciso entender os momentos em que essa prática não se desenvolve de acordo com que está colocado em campo, gerando situações de constrangimento, a exemplo dos casos que relataremos a seguir.

Os depoimentos dos membros Franco (25 anos, branco e profissional de finanças), Luciano (30 anos, branco profissional audiovisual) e Helian (24 anos, branco e profissional

em vendas), durante os eventos, afirmavam que os *headbangers* possuem atributos, capacidades e informações que são obtidas por meio da socialização e da experiência adquirida por meio da convivência entre si. Nessas circunstâncias, dá-se o “aprendizado participativo” como afirma Coelho (2014), em que os *headbangers* aprendem uns com os outros nos espaços urbanos de que participam. Para eles, o indivíduo que entra no grupo e conhece sua prática forma sua carreira conforme o que está sendo socializado.

Franco, um de nossos interlocutores, relatou que, no início de sua inserção no grupo, participava de todos os eventos que eram promovidos na cidade; pois, segundo ele, parecia ser tudo igual pela estética. Assim como em outras cidades – São Paulo (Moraes, 2014), Sergipe (Wanderley, 2008), Fortaleza (Lima Filho, 2010), Recife, Natal, Brasília e Minas Gerais –, em Campina Grande, o grupo de *White Metal* realizava *shows* cujo intuito era produzir música cristã para os jovens da cidade com a estética do *Heavy Metal*. Isto é, o *White Metal* não é um fenômeno exclusivamente campinense. Por achar que todos esses eventos eram iguais, Franco participou de um *show White*, e membros locais obtiveram acesso às imagens do evento e as divulgaram como forma de deslegitimar aqueles associados à música cristã. Para Franco, essa foi uma escolha infeliz da parte dele e que ele entendia ter errado, justificando que, agora, tendo informação sobre *White*, ele não cometeria o mesmo “erro”.

Após o ocorrido, Franco passou a criticar o grupo do *White Metal* e denunciá-los nas rodas de amigos, quando os percebia nos *shows*, para demonstrar que sua conduta nos eventos e na vida havia mudado. Este fato revela aos *headbangers* que ele estava com seu *self*¹⁰ aceitável para as ocasiões dos *shows*, mesmo que, por vezes, Franco e alguns membros não percebessem a lógica do envolvimento de suas relações sociais fora daquele contexto. Ao passo que realizava esse movimento de adesão aos *headbangers*, Franco passou a valorizar suas interações com o grupo, respeitando e elogiando os *selves* dos outros membros, chamando-os de *brothers*, guerreiros e mestres. A pesquisa identificou que esses momentos de sociabilização do grupo de *Heavy Metal* têm como elemento estruturante a reivindicação de um *self* apropriado aos *shows* desse gênero musical. Pois, aqueles que vão aos *shows* de *Heavy Metal* não esperam que um “irmão” os evangelize, ou os proíba de beberem ou namorarem, pelo fato dessas atividades estarem, do ponto de vista cristão, relacionadas à ideia de pecado.

¹⁰ Entende-se *self* a visão que os indivíduos possuem de si (identificação, papéis e autoimagem). Essa visão não é estática, mas modificada ante os contextos de interação para ser reconhecido, o que mostra que os indivíduos são plurais e perpassados por outros aspectos, como raça, gênero e classe.

Em nossa pesquisa de campo, chamou a atenção o caso de Luciano, um jovem magro, branco, filho de pais evangélicos e ex-músico de uma banda de *Thrash Metal*. O rapaz participava de um evento de *Heavy Metal* no centro da cidade quando uma banda, formada por membros locais, proferia críticas pelo fato de ele haver se convertido ao Cristianismo e permanecer frequentando aqueles espaços. Em encontros pontuais e *posts* nas redes sociais, Luciano comentou que, em sua concepção, não haveria problemas em relacionar seu credo religioso e o *Heavy Metal*, uma vez que estava na posição de audiência. Mas a crítica apresentada aos demais membros daquele *show* se tornava forte devido ao fato de Luciano fazer várias idas e vindas entre o “sagrado e o profano”.

Diante desses acontecimentos, o vocalista da banda, munido do poder simbólico e *status*, afirmou: “Morte aos falsos, amigos! O seu Deus aqui não tem força, ele não existe, morte a você que crê no Deus falso”. Em seguida, acrescentou: “Somos uma banda compromissada com o verdadeiro *Metal*” (Santos, 2021, p. 99). A audiência e os amigos do vocalista presentes no evento gritaram em concordância ao que havia sido dito em alto e bom tom¹¹.

Esse evento colocou as reivindicações de Luciano e outros simpatizantes do *Metal cristão* em xeque. A forma de interação, socialmente acordada para aquele encontro, não produzia unidade, mas tensão social. O discurso realizado pelo vocalista revelou que algo estava “fora do lugar”, precisava ser dito e apresentado à audiência presente para, posteriormente, voltar a construir o clímax e a interação do encontro novamente. Após sua exposição, o vocalista afirmou que a próxima música a ser tocada seria “Massacre”¹², que trata sobre os verdadeiros “guerreiros da cena”. A canção, considerada pelo grupo como “hino do *Metal*”¹³, seria executada por um cover da banda brasileira Taurus.

Em outro momento, após longos anos distante da religião, Luciano voltou a reatar seus laços com os *headbangers*, mas, desta vez, ele fez amizade com membros de uma cidade vizinha – a cidade não será revelada para não haver a identificação do indivíduo – com os

¹¹ Fato importante a ser destacado: os *White Metal* compareciam apenas aos *shows* dos subgêneros “menos radicais”, como *Thrash*, *Heavy* e *Power Metal*. Nos eventos de *Death* e *Black Metal*, subgêneros considerados “radicais”, eles não se faziam presentes como forma de evitar algum tipo de animosidade.

¹² Um trecho da canção: “Vou à guerra, lutar/ Por um ideal/ Minha alma, doar/ Pelo Metal/ Vejo a glória, chegar/ Com o sangue/ Dos falsos, matar/ Até o final/ Massacre infernal” (Taurus, 1986). Link de acesso à letra completa: <https://www.letras.mus.br/taurus/692882/>

¹³ Bandas antigas, ou que estiveram na “origem” do *Heavy Metal*, são conhecidas como bandas que possuem “hinos ao *Metal*”. Trata-se de canções emblemáticas que glorificam e promovem o *Metal*, a exemplo da composição “Massacre”. A atribuição de “hino” pode ser verificada em mídias especializadas, tanto do *mainstream* quanto do *underground* sobre outras bandas.

quais formaria uma banda de *Metal extremo*. Ao publicizar e divulgar a criação da banda, alguns simpatizantes de Luciano mostraram apoio ao seu novo momento. Quando a nova banda veio a divulgar, nas redes sociais, os locais onde faria apresentações, membros do grupo local enviaram imagens de Luciano, tocando em igrejas, com bandas de *Heavy Metal cristão*, para uma página chamada “Total ódio contra os *White Metals*”, como forma de boicotar os eventos. Na referida página, disponibilizada no *Facebook*, a postagem trazia, como descrição, os seguintes dizeres: “Mais uma tentativa de um cristão se infiltrar no *Metal extremo*, não vamos permitir!”¹⁴.

Luciano estava no processo de reintegração ao grupo de *headbangers*, tentando se redimir e ingressar novamente na cena *Metal secular* local. Em conversas sobre o ocorrido, ele demonstrava estar ciente e envergonhado com toda a exposição a que fora submetido, bem como indignado com os autores daquela situação vexatória. Segundo o rapaz, ele suspeitava de um membro, mas não tinha provas; assim, ele contatou um membro local que curtiu o *post* da denúncia, vindo a revelar a vergonha, pois, agora, tratava-se um fato público e de conhecimento dos *headbangers*. Luciano tinha sua relevância na cena musical, portanto, a exposição fora feita no intuito de que todos pudessem identificá-lo enquanto “manchado”. O *post*, além do boicote, gerou uma situação de vergonha experimentada por Luciano, devido à exibição de um passado que não deveria ter sido revelado ou revisitado.

Contudo, a vergonha, no caso de Luciano, tomou outra dimensão: comentários na publicação afirmavam que a revelação atingia a todos os envolvidos; e, ao expor o suposto denunciante, ele próprio também se viu atingido pelo constrangimento. O “denunciante” que queria se passar por boa conduta, realçou a “mancha” de Luciano e sentiu a vergonha também – mas o denunciante estava resguardado pelo anonimato garantido pela *web* página. De toda forma, a situação acima não foi investigada a fundo por Luciano para descobrir quem era o causador da exposição, seus amigos e membros do grupo local, aqueles que tiveram conhecimento do ocorrido se solidarizaram com a causa e tentaram ajudá-lo na situação. Alguns membros do grupo queriam descobrir quem era o denunciante, outros membros não queriam. Houve, ainda, membros que falavam em “distinção” e outros que falavam que Luciano estava redimido e não precisava das críticas, isto é, alguns contra e outros a favor das críticas a Luciano, mas todos participaram daquele momento considerado vergonhoso ao grupo.

¹⁴ A *web* página foi desativada após denúncias da ocorrência de outros incidentes envolvendo a exposição de indivíduos que se sentiram lesados.

O caso de Helian se aproxima do de Luciano. Trata-se de um ex-membro de um grupo e produtor de *fanzine*; produtor de revista *underground*, participava de eventos e conhecia muitos membros em Campina Grande e em outras cidades, como se verá adiante. Certa ocasião, Helian conheceu um membro local, com quem combinou de produzir um *show* para uma banda renomada do meio *underground*. Ele havia ficado com a parte do *marketing*, da produção audiovisual do evento, mas relatou que, enquanto estava produzindo o material de divulgação, o amigo havia cancelado a parceria e seu apoio ao evento, gerando uma tensão entre ambos. Helian comentou que tinha sido colocado para fora porque não estava realizando o que havia sido determinado para ele. Após o ocorrido, teve duas fotos suas divulgadas nas redes sociais; na primeira, ele estava beijando uma cruz; e na segunda ele estava abraçado com freiras. Nesse período, Helian estava em processo de formação para tornar-se padre, fato que foi utilizado como uma das justificativas para retirá-lo da organização do evento. A página que realizou a divulgação das imagens afirmava, na descrição das fotos, tratar-se de mais um “impostor e falso que estava infiltrado na cena”. Após essa situação, Helian não compareceu aos eventos com receio de receber algum tipo de represália por parte de membros considerados, por ele, como “radicais” da cena local.

Ao conversar com Helian em contextos extraeventos, ele revelava um misto de sentimentos: raiva, vergonha e inconformidade, o que realmente demonstrava o seu apreço afetivo-emocional com o grupo de *headbangers*. No *post* da página, havia várias críticas feitas por membros locais e membros de outros estados, ampliando a revelação de um *self* que deveria permanecer oculto do conhecimento de todos. Alguns *headbangers* do sul e sudeste do país, que tiveram acesso à publicação, comentaram que ele enganou a muitos por não seguir o estilo de vida “preconizado” na cena *underground*; outros, por sua vez, comentaram que não estavam surpresos com as revelações. No caso vivenciado por Helian, portanto, a vergonha conseguiu ser ampliada de tal forma que chegou a atingir membros de estados distantes da Paraíba que fazem parte dos circuitos musicais no *underground*.

Os casos relatados são representativos de que há momentos em que o *self* de um indivíduo pode ser descredibilizado, gerando vergonha sobre si e o risco de ser “manchado” perante o grupo. A demasiada mudança de posição, realizada por Luciano, apresentou um *self* que os demais membros não simpatizaram. Situação análoga ocorreu com Helian, devido a sua relação com o *self* passado. Vestir-se a caráter, ter envolvimento e conhecimento social sobre o grupo, bem como tocar numa banda de *Heavy Metal* ou de seus subgêneros permite ao indivíduo projetar um *self* coerente e digno de respeito. No

entanto, quando esse indivíduo dá motivos para ser desacreditado, “justificam” tais ações para não acreditar que se trata de um *headbanger*.

A forma como o evento *underground* se estrutura possibilita o encontro com o grupo e destaca alguns aspectos simbólicos. Exemplo disso pode ser visto nos comentários dos músicos, quando afirmam que, ao subirem ao palco, há outra pessoa para performance, “há uma mística no palco, é como se estivesse entrando em outra dimensão ao pisar no palco”, conforme declaração do músico do grupo em entrevista para uma mídia *underground*. Para esse músico, os *shows* eram considerados triviais, e que sentia indiferença com aqueles que não os apreciavam, uma vez que se tratava do momento de maior “clímax”. Esse tipo de declaração ressoa nos membros que são considerados “sérios” com o *Metal*, os quais se utilizam desses espaços como escape da rotina da semana laboral. Isso faz com que os participantes dos *shows* de *White Metal* ajam contra sua própria vontade, projetando reivindicações sobre si como tendo um comportamento restaurado. Os *headbangers* que contatei consideram incompatíveis as visões conservadoras e o *Heavy Metal underground*; eles compreendem como sendo “vergonhosas e falsas”¹⁵. O *show*, como espaço ritualizado pelos *headbangers*, tem início, meio e fim, e pode pressionar as relações entre eles ao revelar que há posições de poder relacionadas aos eventos (Segalen, 2002).

As observações de pesquisa demonstraram que os encontros proporcionados pelos *shows* compartilham a impressão de que seus participantes são indivíduos distintos no que diz respeito a posturas (não comparáveis com os *white*) e formas morais e sociais, por fazerem parte do grupo de *Heavy Metal* na cidade. Então, o ritual favorece o distanciamento entre os *headbangers* e os “manchados”, revelando o quanto as demandas do grupo se fazem presentes e são de forte impacto nas relações sociais dos membros, em especial, ao se distanciarem e trazerem um conjunto de aspectos compreendidos pelo grupo como vergonhosos.

Nos espaços sociais em que ocorrem os eventos, as formas de expressão do que é ser *headbanger* produzem desconfortos e ameaçam a suposição que um indivíduo tem acerca de sua identificação social naquele momento, em especial, aqueles “desviados” ou “desviantes” (Velho, 2012). Por exemplo, esses indivíduos não acreditam em suas reivindicações pelo fato de não se alinharem às demandas que são implicitamente mobilizadas no processo de socialização. Eles ou seus simpatizantes, os quais estão

¹⁵ Para essas situações eles utilizam o termo “*poser*” para se referirem a indivíduos que performam, dissimulam um comportamento que não é considerado real e verdadeiro. O vocábulo também é utilizado com mesmo sentido em outras cenas *undergrounds* no Brasil.

associados ao *White Metal*, sentem que manter a ideologia cristã no *Heavy Metal underground* produz vergonha, mesmo quando essa visão de mundo não é explicitada nos círculos de amigos. Quando eles não mantêm oculto seu dogma (o que muitos o fazem) ou algum membro descobre seu dogmatismo e compartilha na rede de amigos – sobretudo por se tratar de um grupo pequeno em que quase todos se conhecem e a informação circula rápido –, a vergonha aparece, sintomaticamente, como resposta aos atos realizados¹⁶.

Com isso, os membros presentes nos eventos entendem que não podem ficar sem as conjecturas, socializadas entre eles, e balizar suas críticas ao outro somente nelas (eles temem se denunciar ou denunciar seus parceiros ou deslizes que comprometeriam o caráter de alguns, como foi apresentado nas análises dos relatos). Na pesquisa de campo, ocorreu uma situação interessante acerca de deslizes que têm a força de comprometer os membros de um grupo. O fato se deu momentos antes de um evento realizado em Recife-PE, em 2019, quando um interlocutor apontou a presença de *posts*, em uma página da *internet*, que criticavam as bandas que participariam do espetáculo, devido, especialmente, à mistura de subgêneros musicais como *Black Metal* e *Hardcore* (mistura considerada desonrosa para alguns), como se demonstra no comentário da página: “Infelizmente acho que verei cartaz de banda de sertanejo tocando com banda de *Black Metal*; olha o que eu encontro? *Black Metal* com *Hardcore*. Que pena!” (Santos, 2021, p. 152).

Esse *show* em Recife tinha como proposta reunir vários subgêneros do *Metal*, com a participação da Taurus, uma das maiores bandas do *Metal* nacional, conhecida pelas canções consideradas clássicas ao grupo e por sua longa trajetória no gênero musical. O conjunto, em turnê comemorativa por seus 40 anos de existência, estava passando por algumas cidades do Nordeste. Meses antes do evento ocorrer, Franco informou, por rede social, que a banda de *Black Metal* que tocaria no evento tinha um passado incoerente pelo fato de, além de tocar com outros estilos musicais, havia sido composta por músicos advindos de grupos de *White Metal*. Ao acessar a *web* página citada por Franco, foi possível observar a presença de vários comentários que criticavam a atitude da banda de *Black Metal* com intuito de envergonhar e boicotar o evento de que iria participar, já que, para eles, bandas de *Black Metal* não poderiam tocar por ser um subgênero musical que se encaixa apenas com grupos semelhantes.

¹⁶ Elias (1990), um dos precursores dos estudos das emoções, destacou que a vergonha se torna uma tensão quando experienciada pelo indivíduo, gerando mudanças em sua personalidade e no grupo com que estabelece relação de interdependência.

Diante do ocorrido, o produtor do evento se posicionou na *internet*. Mesmo sendo um homem experiente no grupo de *Metal* em Recife-PE, ele ficou em choque – assim como outros membros – com as fofocas que circulavam, pois não esperava lidar com uma situação de *exposed* em seu evento. Como ele mesmo havia informado, o evento estava sendo produzido para agregar e reunir os subgêneros musicais, fortalecer a cena *underground* e agradar a todos. Após esses momentos, vários membros do grupo local e de outros estados comentaram no *post* do produtor, declarando apoio e reafirmando o compromisso de ir ao evento.

Dias após esse episódio, a referida *web* página voltou a tecer críticas à banda de *Black Metal*¹⁷, afirmando:

Agora entendi porque a banda de BM toca com bandas de HC (*hard core*) e outros estilos. Voltamos ao passado não é Sr. X (dono da banda)? Com as mesmas polêmicas *Poser*, agora deixam de ser polêmicas para serem fatos, não é? (risos). Agora em tua banda toca um guitarrista novo, um WHITE METAL chamado Y que também toca na banda tal (de *Metal gospel*). Quem diria, não é? Agora pode dar as mãos à toda escória que já postei aqui, parabéns” (Santos, 2021, p. 154).

Com esse último *post*, a página virtual trouxe também fotos de um músico que era envolvido, concomitantemente, com banda cristã e com banda de *Black Metal*, mostrando fotos dele com ambos os grupos. A postagem rendeu 130 curtidas e 40 compartilhamentos até a ocasião do registro. Apesar das sérias críticas que os músicos da banda sofreram, nenhum buscou responder ao *exposed*, apenas afirmaram em suas redes sociais particulares que a luta no *underground* continuaria independente de qualquer fato. Por fim, ao retornar à página da postagem, alguns membros comentavam que a banda “era um problema dentro de outro” pelo fato de ter relacionamento com músicos de *White Metal* e por suas performances:

- Agora eu vou olhar as bandas que tocam com eles e ver quantas apoiam esses merdas e todos os outros que já mostrei a farsa aqui (comentário 1, homem).
- Muito sem noção, uma desonra ao Black Metal (comentário 2, homem).

¹⁷ É importante destacar que, nesse meio, a história pregressa do indivíduo, com outras formas de expressão (como da religião mencionada), pode dificultar sua rede de contatos – como se verá – gerando vergonha, já que suas práticas serão de conhecimento geral, e podem manchar outras bandas.

- Antigamente a máfia do Black Metal seguia por currículo seletivo de reais membros e ex-membros do BM, desta maneira não tinha essa onda de ex-membro do Heavy Metal infiltrado (comentário 3, homem).
- Até os caras das antigas agora estão apoiando essa escória, não vou mais para show justamente por isso, NO FALSE METAL (comentário 6, homem) (Santos, 2021, p. 155).

Goffman (2011, p. 105) destaca: “A realidade inabitável se encolhe até que todos se sintam ‘pequenos’ ou ‘deslocados’”, pois a impossibilidade de ocultar os *selves* dos encontros sociais destaca a existência de uma discrepância entre o ordinário e o excepcional da vida social e, com isso, o surgimento da vergonha devido ao fato de os *selves* projetados serem incompatíveis no momento excepcional, mesmo que ambos tenham seus papéis fundamentais. Em situações de *shows*, o membro deve escolher um *self* para ser apresentado e, quando isso não ocorre, o primeiro *self* não consegue manter-se em harmonia com o segundo, como nos casos de Franco, Luciano e Helian. Com isso, a vergonha produzida devido a algum relacionamento ou proximidade com a religião gera no grupo uma separação de papéis.

Isso permitiria aos membros encobrirem o *self* apresentado fora dos *shows* porque os participantes da interação em momentos ordinários não seriam os mesmos dos eventos. O encobrimento da vida ordinária, ou mesmo do passado biográfico, possibilita aos membros do grupo a manutenção da identificação *headbanger* sem comprometer a vida dentro e fora dos *shows*. O músico entrevistado anteriormente relatou que, antes, os “ídolos” e “amigos” podiam enganar facilmente os membros do grupo, sendo duas pessoas diferentes, uma no *show* e outra no cotidiano, mas hoje em dia, com todo aparato tecnológico, de comunicação e informação, “dá para saber quem é sério de quem não é sério, hipócrita, *poser* ou mercenário”; o referido entrevistado afirmou ainda que se decepcionou com muita gente depois que descobriu os “podres” deles pelas redes sociais.

No entanto, todo *show* de *Heavy Metal* se insere num dado momento e espaços sociais de interação, nos quais o distanciamento atribuído à audiência não se torna possível e o encobrimento não se sustenta. Nesse momento, ocorre o clímax de tensão social entre os membros e os associados ao *White Metal*. Em tais ocasiões, a vergonha e o constrangimento, gerados no indivíduo devido sua crença religiosa, seguindo a perspectiva de nossa pesquisa, encontram-se no sistema social em que esses indivíduos tentam manter vários *selves* incompatíveis com a construção social da realidade instituída pelo grupo.

A ecologia do constrangimento

Ao iniciar essa discussão, foi apresentada a situação em que um *headbanger* anuncia a chegada de um indivíduo que se sente constrangido por ser ex-participante de *shows* de *Metal cristão* nos eventos de *Heavy Metal* em Campina Grande. Em seguida, discutimos de que maneira o fenômeno do constrangimento se apresenta nos espaços interacionais do *underground* campinense, nos permitindo essa “emoção”, do ponto de vista das Ciências Sociais. Com base nesses elementos, tem-se o esquivamento como uma prática que aparece recorrentemente na pesquisa desenvolvida entre os *headbangers* na cidade. Seguindo nossa proposta inicial, é possível entender a vergonha ou o constrangimento como mecanismos socializados nas interações pessoais de forma “espontânea”.

Nas ocasiões de encontros dos *shows*, os indivíduos que participam da socialização sentem vergonha porque eles tentam transmitir uma imagem que não condiz com os pressupostos da identificação social *headbanger*. Como se trata de um grupo ligeiramente pequeno, cujos membros são todos conhecidos, as informações acerca de quaisquer desvios do grupo circulam rapidamente. De forma discreta, muitos *headbangers* têm suas crenças religiosas, mas não as revelam de forma explícita porque sabem de que contexto da vida social eles estão participando.

Os *shows* em Campina Grande-PB, as caminhadas na cidade para eventos em praças públicas¹⁸, bem como as excursões para outros estados eram espaços em que os membros do grupo costumavam se reunir. Na frente das casas de *shows*, nos vendedores informais de bebidas e lanchonetes dos eventos, os membros do grupo, na condição de músico ou audiência, são iguais nesses espaços, mas ambos possuem posições diferentes, que os distinguem, distanciando-os nos encontros dos eventos. Essas situações eram marcadas por relações de *brotheragem*¹⁹ e distanciamento. Embora o grupo angarie prestígio e *status* no *underground*, ele ainda valoriza a produção de unidade e a identificação dos seus pares.

¹⁸ As praças que mais acolhiam os eventos *underground* eram: a Clementino Procópio, localizada no centro da cidade, popularmente conhecida como praça dos *Hippies*; e praça Cel. Antônio Pessoa, também no centro da cidade, e renomeada praça da Morgação. A “adoção” desse termo, o qual fora mobilizado por seus frequentadores, se deu pelo fato de usuários irem àquele local “passar tempo” ou consumir algum tipo de droga ilícita.

¹⁹ Categoria do campo para revelar o tipo de relação existente entre os *headbangers*. Os termos “irmão” e “*brother*”, constantemente pronunciados por eles no contexto de pesquisa, sugerem que as amizades que se formam naquele espaço têm um significado que perpassa gerações. Essas relações favorecem a participação de bandas e músicos em circuitos musicais no *underground*, conforme apontou Moraes (2014, p. 108), em sua pesquisa sobre *Black Metal* em São Paulo: “Existe um complexo arranjo de contatos

Essas situações de co-presença no início, durante e depois dos eventos permitem que os *headbangers*, músicos ou produtores (aqueles que são reconhecidos pela dedicação ao *Heavy Metal*, como os que trabalham com *fanzine*, possuem redes sociais para divulgação das bandas locais e produtores de eventos musicais), que ocupam posições de diferenciação, estejam próximos daqueles associados ao *White Metal*²⁰, tendo apenas contato inferencial.

Três momentos de pesquisa são importantes para ilustrar o distanciamento e o peso na irmandade dos membros que visam integrar parte de seu *corpus*. As duas primeiras demonstram a preocupação com o *self*, quando estão em contextos que o grupo pode considerar desviante; e a terceira que mostra a vontade de distanciamento e diferenciação do grupo para o *White Metal*. O primeiro exemplo se deu quando eu estava realizando uma baldeação para troca de ônibus (vindo da universidade para casa) e, ao descer e procurar o terminal de ônibus para meu destino final, identifiquei um membro do *Heavy Metal* local que conhecia dos shows. Ao ser identificado, o *headbanger* buscava formas de como poderia se esconder, esquivando-se atrás das pessoas que o acompanhavam ao “Maior São João do Mundo” – evento local focado no gênero musical *Forró*, realizado todos os anos na cidade e que atrai milhares de pessoas de todo o país –, numa demonstração nítida de que ser avistado “desviando” era desconfortável. A tentativa de se esconder reforça que aquele indivíduo reconhecia sua atividade como um desvio e que lhe envergonhava por não estar comprometido com o grupo – outros membros agiam da mesma forma quando descobertos.

A segunda situação aconteceu enquanto estava na universidade, quando colegas de cursos me chamaram para assistir às apresentações de música clássica que estavam ocorrendo no auditório principal do *campus*. Quando cheguei ao auditório e me acomodei na cadeira, identifiquei outro membro do grupo participando do coro musical. A atividade de tentar ocultar sua presença, após ser identificado, ocorreria novamente. Este membro buscava se posicionar por trás dos outros músicos como forma de dificultar seu reconhecimento. Assim, tais ocorrências demonstram a preocupação com o *self* nas atividades realizadas fora do contexto do encontro dos shows de *Heavy Metal* local.

estabelecidos entre hordas aliadas que possuem laços de amizade e respeito mútuo”. Apesar de se pensar a *brotheragem* como pertencente apenas ao universo masculino, há uma transformação dessas relações, que oportuniza a intervenção de mulheres e suas bandas.

²⁰ Devido esses últimos, muitas vezes, irem aos *shows* com camisetas de bandas “seculares”, estando eles, direta ou indiretamente, informando ao grupo que são associados ao *Metal cristão*.

Embora essas duas ocasiões não tenham o impacto como do Cristianismo no *Metal*, elas revelam a importância dos *selves* para os membros, de como eles não querem ser vistos.

O terceiro exemplo a ser comentado ocorreu numa excursão para a cidade de Recife-PE, entre dois membros, João Pedro e Gildo, mas antes é preciso apresentá-los para, depois, expor a crítica dos *headbangers* e a vergonha produzida no momento da viagem. Ambos eram conhecidos pela trajetória do grupo e por possuírem capital cultural que envolve o *Heavy Metal*, fator de diferenciação entre os membros, o qual é recorrentemente utilizado para mostrar os diversos aspectos que formam um *headbanger*. O primeiro era mais jovem que o segundo; conheceram-se nos *shows* e tiveram o mesmo círculo de amigos, já que o grupo não era grande. João Pedro, no entanto, realizou um evento com temática *White Metal* na cidade, fato que gerou uma repercussão “negativa”²¹ entre os *headbangers*, tanto presencialmente quanto nas redes sociais, motivo pelo qual terminaram a amizade.

Apesar do mal-estar provocado, esse membro continuou a produzir eventos para bandas de *White Metal*, marcando sua ruptura com amigos e contatos profissionais para produção e apresentação de bandas nos eventos de *Heavy Metal*. Com isso, ficou marcada a impossibilidade de misturar o sagrado e o profano, ou qualquer outra parceria entre eles. O rapaz, no entanto, se manteve firme no seu ideal de produzir espetáculos de *White Metal*, fato que reforçou não existir mais amizade entre os dois, afinal de contas, João Pedro ficou conhecido como alguém “manchado” no grupo. Caso voltasse aos *shows*, ele não seria bem recebido pelos *headbangers* e se, futuramente, desejasse retornar aos *White Metal*, tensionaria as relações com esses últimos; era necessário reconquistar o grupo em que desejava permanecer. Para os mais antigos *headbangers*, as ações do rapaz eram algo inaceitável pelo fato de entenderem o *Metal* como anticristão e repudiarem qualquer prática que se aproximasse do Cristianismo em seu meio social. Se ele buscou manter oculto dos *headbangers* sua simpatia com a religião, essa não foi bem-sucedida e ainda colocou em xeque as amizades que mantinha no grupo.

Anos após a revelação de João Pedro, ele buscou, mesmo que timidamente, retornar aos espaços dos eventos “seculares”. Aos poucos, foi-se demonstrando redimido e os membros foram-no incorporando ao grupo novamente. Os dois personagens principais dessa polêmica retomaram as relações (mas não como antes), época em que surge Beto,

²¹ Faz-se necessário destacar que a produção de eventos *white* é negativa em relação aos *headbangers*, uma vez que, além de produzir o espetáculo, eles precisam atrair um público. Entretanto, o trabalho é positivo para os adeptos *white*, pois é uma oportunidade de fazer seus eventos acontecerem.

membro *headbanger*, produtor de eventos e músico. Em ocorrências precedentes à excursão, alguns *headbangers* já comentavam, em rodas de conversas, acerca da volta do “ex-participante” e os planos dele em realizar parceria com Beto para produzir um evento de bandas *undergrounds*, sem envolvimento com o Cristianismo.

Retomando o contexto da viagem para o Recife: a presença de João Pedro na excursão causou um choque, o qual fora gerado por Gildo, ao presenciar o “amigo” participando das atividades novamente. Aparentemente, ele nutria algum ressentimento com o outro. Quando o grupo chegou ao seu destino, e João Pedro desceu no centro da cidade, Gildo esperou alguns minutos e começou a verbalizar sua indiferença, a qual fora registrada em nosso caderno de campo da seguinte forma: “Beto, porque você chamou esse *White Metal* de merda para nosso *show*? Esse cara não é nada. Além do mais, não sei o que ele busca num lugar em que só tem gente que pensa o contrário dele”, ao fundo do veículo comentaram: “Aqui só tem satanista porra!” (Santos, 2021, p. 82). Em resposta, Beto afirmou acreditar que o rapaz havia se redimido: “Cara, ele é muito importante para a cena, ele é editor de algumas revistas no país e, por favor, você sabe que estava faltando gente para completar a *van*, então não dava para dispensar ele” (Santos, 2021, p. 83). Na excursão havia 15 membros, grupo composto por músicos e audiência dos eventos realizados em Campina Grande. Todos presenciaram, atentaram e sorriram da discussão em curso.

A diplomacia operada nesses espaços, no entanto, não é regularmente controlada de modo a inibir a participação dos *whites*, já que eles – segundo os *headbangers* – se “infiltram”²² nos espaços de sociabilidade, o que leva a agregar participantes com diferentes gostos musicais do *Heavy Metal* e de prestígio no grupo. A co-presença de indivíduos de diferentes ideologias (políticas e religiosas) torna perturbada a forma de interação e de ação, no espaço social dos *shows*, entre os membros. Esta dificuldade não ocorre apenas nos momentos de maior clímax, como nos *shows*, mas nas ruas e lugares públicos, como *shoppings* e paradas de ônibus da cidade, em que o desconforto continua a se reproduzir, inibindo a possibilidade de estabelecer diálogo.

²² Para alguns *headbangers* mais antigos e produtores da cena na cidade, os indivíduos que entram e saem desse meio não possuem apreço pelas razões já apresentadas aqui, como também passam a entendê-los como infiltrados que desejam prejudicar as relações internas com a mancha que “carregam”. Por exemplo, a situação que envolveu João Pedro demonstra seu esforço para se reintegrar, tendo que negociar e mostrar redenção em suas relações para voltar a participar das atividades.

Flávio, ex-participante²³ do grupo *White Metal*, afirmou, numa roda de conversa antes da entrada no *show*, que seus antigos colegas do *White Metal* passaram a olhar para ele “de cara feia” ou desdém por ele ter mostrado sua adesão aos “seculares”. É claro que o mal-estar nessa relação, e em outras, pode ser evitado mediante desvio de olhares, limitação de contato físico ou verbal e indiferença pelos membros do *Heavy Metal* aos *White Metal* nos espaços públicos da cidade. Desse modo, a vergonha passa a circular nos eventos e, para além desses espaços, passa a fazer parte da vida ecológica do grupo na cidade.

A possibilidade de o membro mostrar seus vários *selves* leva-o ao desejo de se fazer presente nos eventos de *Heavy Metal*, bem como ao desejo de não participar de certos momentos de encontros – isso serve para aqueles que são do grupo. Resulta disso a vergonha ou desconforto, quando o indivíduo perde a compostura, objetiva ou subjetivamente, com ou sem a percepção do que esteja acontecendo. Se ocorrer a identificação ou a publicização de informações – como o envolvimento de um indivíduo com bandas ou simpatizantes do *White Metal* – que dilaceram o *self* no grupo *underground*, do *Heavy Metal*, isso acarretará numa oscilação da conduta empregada e, portanto, na visão do grupo, não deverá ser aceita.

O peso do constrangimento nas relações sociais no *underground*

Quando o *self* apresentado pelo membro é “manchado” durante os encontros, ele pode ser restaurado, de modo a desfazer toda a vergonha e constrangimento gerados pela exposição e pelas fofocas amplamente compartilhadas no grupo que o tornou “mal falado” ou mal quisto. Esse foi o caso de Franco após a exposição de sua conduta por um membro local, que havia denunciado os *Whites Metal* com intuito de desmobilizar a participação dos jovens e adultos nos *shows* cristãos. Ele comentou ainda: “Eu sou um homem livre que faz o que quer, independente da opinião alheia. Não sou cristão e que isso fique bem claro (fui na juventude como todos que nascem no Brasil), mas hoje tenho conhecimento suficiente para querer me distanciar dessa imundice” (*Caderno de campo*, 2021). Em outro momento, Franco reforçou seus argumentos dizendo: “Aquela minha participação no *show* de *White Metal* só me queimou, levou anos para eu me restabelecer

²³ Em outro trabalho, com previsão para a publicação na revista *Fênix*, discuti que o ex-participante do grupo pode retornar aos eventos e reconstruir sua vida, mesmo que ele tenha sido manchado por questões políticas radicais à direita, ou seja, por simpatia ao *Metal cristão*. Nesse meio, há a possibilidade de os indivíduos entrarem e saírem desde que cumpram rituais de demonstração pública de que se redimiui de seus atos que contrariavam o grupo.

como *headbanger*, para nunca mais eu comparecer num *show* desses” (*Caderno de campo*, 2021).

Helian também, após a exposição feita pelos membros do grupo, esforçou-se para mostrar que estava redimido. Por exemplo, em seu *fanzine*, ele desferiu algumas “agulhadas” naqueles que desacreditaram dele, sustentando sua descrença na religião dogmática já referida aqui, através de um “tutorial” sobre como membros do *Heavy Metal* poderiam cancelar o batismo católico, uma das provas de que ele estava se realinhando ao grupo. Na imagem a seguir, é possível observar o novo comportamento de Helian.

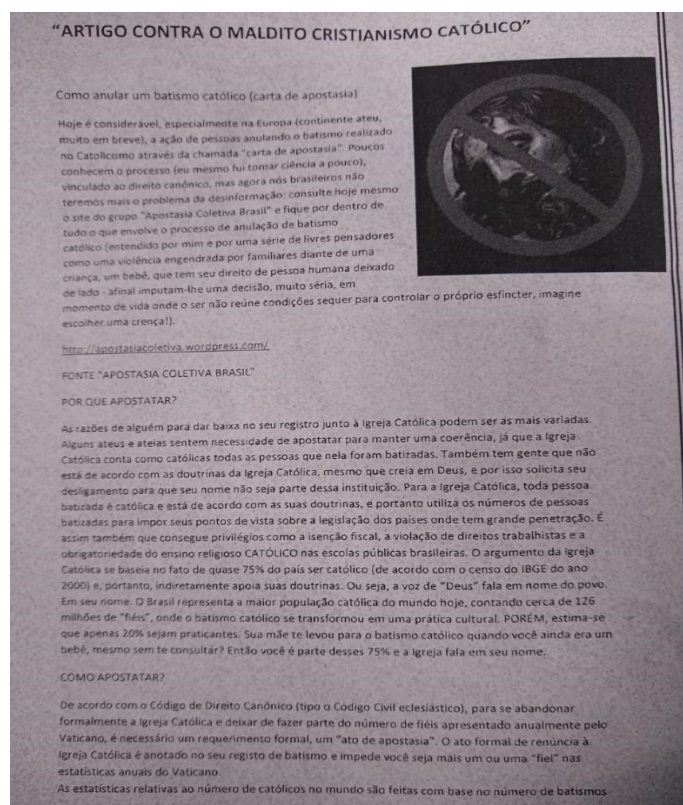


Figura 1 – Registro do *Fanzine* de Helian. Fonte: Acervo do autor, 2021.

A partir dos casos relatados anteriormente, percebemos que, apesar de todo o constrangimento vivenciado pelos indivíduos, bem como seus esforços em ocultar certas informações do público, os envolvidos agiam de modo a não afetar os eventos. Exemplo desse comportamento pode ser verificado no *show* que ocorreu em Recife-PE, envolvendo críticas a uma banda de *Metal extremo*. No pós-*show*, o produtor afirmou: “Venho agradecer imensamente aos *headbangers* que estiveram no *show*”, reforçando que a união poderia ocorrer entre as bandas e audiência de públicos diferentes. Foi uma festa linda, com segurança e respeito entre os participantes (Santos, 2021). Os membros que acompanharam o produtor disseram:

– Foi uma noite histórica, ficará em nossa memória. Obrigado a todos que estiveram presentes, que ficaram do início ao fim do evento, isso revela que a união é mais importante que divisão (Comentário 01, homem).

– Parabéns, produtor! Pela sua dedicação ao fantástico evento, agradeço por realizar eventos incríveis na cidade (Comentário 02, mulher) (Santos, 2021, p. 154).

Entretanto, quando o constrangimento ou a vergonha manifestavam-se nos *shows* de *Heavy Metal* local por meio de atitudes dos participantes, algo era registrado socialmente: os indivíduos envolvidos poderiam perder os seus *selves* ou poderiam se redimir em outro momento. Os casos de Gildo e João Pedro, assim como o da banda que sofreu *exposed*, evidenciaram o constrangimento e estes não podiam ser como antes, dissimulados, ocorrendo a oportunidade de, em momentos diferentes, ou confirmarem que o motivo da vergonha era real, voltando a se aproximar dos *whites*, ou romper definitivamente com o passado; ou seja, teriam a possibilidade de escolher que imagem iriam apresentar aos seus *brothers* e sentir segurança naquilo que desejavam ser.

A importância dos *headbangers* na interação e envolvimento como músicos dos eventos, por exemplo, pode ser “manchada”, comprometendo a possibilidade de participação em futuros encontros, ou criando dissabores diante do reconhecimento pelos amigos que compõem o grupo. A impossibilidade ou descoberta de que os *headbangers* não podem manter os *selves* dentro e fora dos eventos *underground*, e toda a tensão produzida pela publicidade dos fatos deteriorantes, ainda pelo que foi observado em pesquisa, o grupo abria a possibilidade de os manchados se mostrarem dignos em outros encontros. Assim, o constrangimento e a vergonha, advindos da associação, proximidade ou simpatia ao *White Metal*, surgiam devido ao comportamento socialmente estabelecido no grupo: o de ser oposição à religião que este estilo visa sustentar em suas performances e na vida social.

O que está sublinhado nesse conflito é a disputa da ordem organizacional, pelo fato de o *self* dos *headbangers* versar pela ordem organizacional instituída e legitimada para ser *headbanger*. O indivíduo, ao entrar no grupo, passa a realizar reivindicações num processo de formação em que ele vai aprender vários aspectos da identificação que precisam ser incorporados. Quando ele aprende sobre como ser *headbangers*, reivindica suas mudanças e elas são negadas, acaba enfrentando um sentimento de desânimo e indignação, como afirmou Helian quanto a ser criticado no grupo: “Participar do *Metal*, às vezes é terrível,

porque a gente sofre questionamentos que não condizem com nossa realidade, e pior, justamente por pessoas que a gente nem conhece e nem sabe de *Metal*’. (Santos, 2021, p.123)

Por outro lado, o que não está dito, acerca da reivindicação de músico do *Heavy Metal* no *underground*, é o princípio organizacional de que é a sua identificação e seu trabalho (e não apenas a execução de atividade de membro ou músico profissional) que irão posicioná-lo no campo. O desviante e o músico, quando chegam à mesa do bar no evento, ainda que não se conheçam, e o desviante tente tirar vantagem disso – quando se trata de um músico de fora do grupo –, apresentando-se como membro, não muda o fato de que ambos são diferentes em princípios organizacionais: no caso do músico, estamos falando de um artista que desenvolve seu trabalho com produção e apresentação musical em *shows*, em diferentes lugares do Brasil e do exterior, quando há turnês. O desviante, por sua vez, tem seus projetos de vida fora do grupo, desenvolvendo atividades em outros espaços, inclusive, o espaço da igreja²⁴.

Em situações em que músicos de fora do estado tocavam na cidade, membros os alertavam de que alguns indivíduos que transitavam no *show* eram *white Metal*, sendo essa a forma pela qual o membro local reforçava a diferença entre eles. Foi observado também que os *white Metals* tentavam criar um tipo de insulto, quando eles intencionavam estabelecer contato com esses músicos, demonstrando que estão brincando ou “zoando” com os princípios estabelecidos, já que os músicos de fora não os conheciam e não o poderiam julgá-los.

Por esses motivos, os fundamentos da organização dos *headbangers* entram em conflito em vários aspectos, quando esta organização passa a ser pressionada diante dos *whites Metal* e de temáticas cristãs em várias instâncias da vida social, uma vez que os princípios são opostos. Quando há exposição ou se torna de conhecimento público a situação considerada infâmia, pelo grupo, o indivíduo pode ter a identificação social

²⁴ Ao longo da pesquisa, alguns membros revelaram que, quando pensam em turnês, eles planejam uma agenda de férias coletivas, isto é, todos os participantes da banda entravam em férias juntos para que a excursão fosse possível. Outros afirmaram não pensar em *tour* porque não conseguiam ajustar os calendários, mas isso não lhes causava frustração, já que outras viagens poderiam ser realizadas em menor escala, por exemplo, para o Norte ou Nordeste do país. Quando um dos membros não pode ir, os músicos decidem cancelar ou chamar outro parceiro para compor e garantir que a banda circule. No caso dos *White Metal* da região, eles não costumam viajar. Até onde foi possível verificar, a ocorrência dessa prática se dá mais no Sul e Sudeste do país com bandas *underground*.

“manchada” temporariamente – tendo a possibilidade de se redimir. Em outros casos, ele pode “manchar” o encontro com amigos que não tinham conhecimento de seus desvios; ou, ainda, a mácula pode se expandir e alcançar a dimensão da carreira dos músicos, impedindo a realização de *shows* ou gravações com outros artistas.

Uma prática regular de negação do *white Metal*, realizada, principalmente, pelos músicos, se reproduzia na pesquisa: “Onde tiver lugar para tocar e profanar a gente vai se apresentar, se não tiver cristão ou *white* no meio a gente toca”. O interlocutor reforça ainda: “tendo pessoas sérias e bandas sérias que não tenham também envolvimento com nazismo a gente toca”. Outro músico local afirmou: “Cara, eu não tocaria com banda cristã, muito menos com banda nazi” (*Caderno de campo*, 2021).

Alexander, o primeiro músico citado, participa do grupo há bastante tempo e possui *status* não só pelo fato de ser músico, mas por ser um dos primeiros a divulgar as bandas de *Metal* local e trazer visibilidade para os *headbangers* campinenses. Ele costuma enfatizar que, desde os anos 1980, o *Heavy Metal* é oposto ao Cristianismo, e que os *headbangers* precisam manter os princípios do grupo seguros e distantes das “manchas”. Isto demanda do indivíduo “jogo de cintura” para saber lidar com situações que podem ser consideradas vergonhosas ou constrangedoras quando estão fora dos princípios socializados internamente.

Considerações finais

O presente artigo teve como objetivo central entender o constrangimento e a vergonha operados no meio social *underground* do *Heavy Metal* campinense. O comportamento daqueles associados ao *White Metal* era considerado perigoso e poderia “manchar” o grupo, uma vez que esses indivíduos não eram convictos da identificação social que possuíam e não agiam conforme os demais membros, no que diz respeito à crítica ao *status quo*, em especial, ao Cristianismo. Foi demonstrado, por meio da pesquisa de campo, por que a vergonha era causada, seu alcance e a força para gerar ou desfazer laços sociais. O constrangimento produzido pela associação ao Cristianismo pode acarretar efeitos que os indivíduos não esperam (pelo fato de o senso comum acreditar que a consociação entre as duas instituições desorganizaria as interações internas, maculando suas carreiras morais no campo). Essa emoção está relacionada com as expectativas não realizadas no grupo, as quais envolvem questões estéticas, morais e de

consciência coletiva e social, isto é, de coerção social dos campos de poder, desse agrupamento, no contexto em que estão inseridos.

O constrangimento, associado ao tema desenvolvido aqui, era publicizado e compartilhado com os membros, através de fofocas e redes sociais, em diferentes momentos de sociabilidade. De acordo com o que a pesquisa tem demonstrado, essa emoção pode levar os indivíduos, que desejam participar desse meio, por diferentes rotas, tais como: evitar *shows* de caráter duvidoso; não deixar o dogmatismo religioso ser a maior identificação que almeja, ou não restaurar a identificação *headbanger* que foi “manchada”. A pesquisa também ressaltou que a oposição, quando não é realizada, causa vergonha e que essa tem um papel importante na manutenção do grupo, nos momentos de encontros e na regulação dos comportamentos esperados, levando em consideração as expectativas morais socializadas.

Ante as questões apresentadas, o artigo focou em destrinchar aspectos da vergonha, no campo de pesquisa, de três formas. Primeiramente, evidenciando as causas que geram e mobilizam a vergonha, bem como a sinalização do grupo com expectativa rompida, com relação aos membros que, de forma voluntária ou involuntária, se associaram ao *White Metal*. Em seguida, a vergonha ganha repercussão e começa atingir outros espaços sociais que antes não se esperava alcançar, fazendo com que o indivíduo “manchado” fosse conhecido não só na cena local, mas também por grupos de diferentes estados. Além disso, os membros “estabelecidos” procuraram utilizar o comportamento “manchado” como exemplo a não ser seguido, além de ser gerador de uma experiência vergonhosa para ser recordada na carreira moral do grupo. Por fim, a terceira forma revela que a vergonha – como o constrangimento – produzida pelo grupo sobre o indivíduo, ou gerada pelo próprio indivíduo, tem a possibilidade de ser revertida por meio da mudança de comportamento. Com essa contingência, proporcionada pelo grupo ao “manchado”, o sujeito tem a chance de reparar os problemas causados a si e à imagem da agremiação de que participa. Pois, segundo Koury (2009, p. 71), “cada indivíduo é um locus de tensão entre os constrangimentos da cultura, que solicitam o enquadramento a padrões específicos”. Com base nesta reflexão, consideramos que, diante dos casos apresentados, o indivíduo compreende que sua vida envolve possíveis momentos de constrangimento devido a pressões e atividades rotineiras na sociedade ocidental, e que ele deve desenvolver habilidade social para lidar com tais forças.

Referências

- BECKER, Howard. *Art worlds*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1982.
- BERREMAN, Gerard D. *Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia: desvendando máscaras sociais*. (GUIMARÃES, Alba Zaluar, org.). Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A, 1975.
- COELHO, Patrícia Rodarte Silva Gomes. *Batendo cabeças: educação estética e política tecidas a partir do Heavy Metal*. 2014. 94f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade do Estado de Minas Gerais, 2014.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- GOFFMAN, Erving. *Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face*. Tradução de Fábio Rodrigues Ribeiro da Silva. Petrópolis: Vozes, 2011.
- GRILLO, Carolina Christoph. *Coisas da vida no crime: tráfico e roubo em favelas cariocas*. 2013. 291f. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural). Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2013.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Emoções, sociedade e cultura: a categoria de análise emoções como objeto de investigação na sociologia*. Curitiba: Editora CRV, 2009.
- LIMA FILHO, Irapuan P. *Em tudo o que faço, eu procuro ser muito rock and roll: rock, estilo de vida e rebeldia*. 2010. 327f. Tese (Doutorado em sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2010.
- LOPES, Pedro Alvim Leite. Mundo *heavy Metal* no Rio de Janeiro. In: VELHO, Gilberto. *Rio de Janeiro: cultura, política e conflito*. Rio de Janeiro: Zahar Ltda, 2008.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Os Pensadores*. Tradução de Anton P. Carr e Ligia Aparecida C. Mendonça. São Paulo: Abril Cultural, 1998.
- MORAES, Lucas Lopes de. *“Hordas do Metal Negro”: guerra e aliança na cena Black Metal Paulista*. 2014. 218f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.
- PARK, Robert. E. “A cidade: sugestões para investigação do comportamento humano no meio urbano” In: VELHO, Otávio (org). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
- PEIRANO, Mariza (Org.). *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002. v. 12 (Coleção Antropologia da Política).

SANTOS, Muryel, M. *Performance e narrativa: uma breve análise a partir dos eventos de Heavy Metal underground*. 1. ed. Ananindeua: Editora Itacaiúnas, 2024. 46p.

SANTOS, Muryel, M. *Shows, bandas e audiência: Uma análise microssociológica entre os Headbangers da cidade de Campina Grande-PB*. 2021. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal de Campina Grande, 2021.

SCHÜTZ, Alfred. *Fenomenologia e relações sociais*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

SEGALEN, Martine. *Ritos e rituais contemporâneos*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

SIMMEL, Georg. *Sociologia*. Organização de Evaristo de Moraes Filho. Tradução de Carlos Alberto Pavanelli *et al.* São Paulo: Ática, 1983.

VELHO, Gilberto. *Desvio e divergência: uma crítica da patologia social*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2012.

WACQUANT, Loïc. *Corpo e alma – notas etnográficas de um aprendiz de boxe*. Tradução de Angela Ramalho. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

WACQUANT, Loic. *Bourdieu in the City: challenging urban theory*. Cambridge: Polity Press, 2023.

WANDERLEY, Maurício. Vale Dourado. *A cena Metal aracajuana: identificação e conflitos entre grupos antagônicos*. 2008. 91f. Monografia (Monografia em Ciências Sociais). Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2008.

Discografia

TAURUS. *Signo de Taurus*, Point rock, 1986.

Recebido em 24 de abril de 2025.
Aceito em 03 de dezembro de 2025.

Heterossexualidades dissidentes? As economias sexuais urbanas na prostituição feminina em São Paulo

Juno Ferreira

Universidade de São Paulo (PPGAS/USP)

junoferreira@usp.br

<https://orcid.org/0009-0005-2961-2304>

RESUMO

Este artigo propõe examinar algumas possíveis dissidências que as relações entre mulheres prostitutas e homens clientes podem representar à matriz heterossexual normativa. Mediante trabalho etnográfico em ruas e avenidas de São Paulo, examino como as economias sexuais urbanas da prostituição feminina, ainda que realizadas na complementaridade binária entre homens e mulheres cisgêneros, desafiam as concepções dos modelos ideais de sexualidade saudável. Em suas trocas, as operações de diferença são dadas não apenas mediante dinheiro como sustentáculo da troca, mas em práticas, desejos e pulsões que não adentram a heterossexualidade doméstica e normativa e, por vezes, podem ser saciadas apenas nos espaços de trocas sexuais urbanas e remuneradas, como as práticas fetichistas e de cruzamentos geracionais. Analiso como as profissionais do sexo transformam espaços em topografias eróticas, se apropriam da cidade e nela transitam em esferas que subvertem ou incorporam modelos de gênero e sexualidade.

Palavras-chave: Antropologia urbana; gênero; sexualidade; prostituição; trabalho sexual.

Dissident heterosexualities? Urban sexual economies in the prostitution of women in São Paulo

ABSTRACT

This article proposes to examine some possible dissidences that the relationships between female prostitutes and male clients may represent to the normative heterosexual matrix. Through ethnographic work in the streets and avenues of São Paulo, I examine how the urban sexual economies of female prostitution, although carried out in binary complementarity between cisgender men and women, challenge the conceptions of the ideal models of healthy sexuality. In their exchanges, the operations of difference are given not only through money as the substrate of the exchange, but in practices, desires and drives that do not enter domestic and normative heterosexuality and, sometimes, can only be satisfied in the spaces of urban and paid sexual exchanges, such as fetishistic practices and generational crossovers. I analyze how sex workers transform spaces into erotic topographies, appropriate the city and move through it in spheres that subvert or incorporate models of gender and sexuality.

Keywords: Urban anthropology; gender; sexuality; prostitution; sex work.

¿Heterossexualidades disidentes? Economías sexuales urbanas en la prostitución femenina de São Paulo

RESUMEN

Este artículo propone examinar algunas posibles disidencias que las relaciones entre prostitutas y clientes masculinos pueden representar para la matriz heterosexual normativa. A través de un trabajo etnográfico en las calles y avenidas de São Paulo, examino cómo las economías sexuales urbanas de la prostitución femenina, aunque realizadas en complementariedad binaria entre hombres y mujeres cisgénero, desafían las concepciones de modelos ideales de sexualidad saludable. En sus intercambios, las operaciones de la diferencia se dan no sólo a través del dinero como base del intercambio, sino en prácticas, deseos y pulsiones que no entran en la heterosexualidad doméstica y normativa y, a veces, sólo pueden satisfacerse en los espacios de los intercambios sexuales urbanos y remunerados, como las prácticas fetichistas y los cruces generacionales. Analizo cómo las trabajadoras del sexo transforman los espacios en topografías eróticas, se apropian de la ciudad y se mueven por ella en ámbitos que subvierten o incorporan modelos de género y sexualidad.

Palabras clave: Antropología urbana; género; sexualidad; prostitución; trabajo sexual.

Introdução

As reflexões propostas neste artigo partem de pesquisas etnográficas realizadas em bairros da cidade de São Paulo de 2019 a 2024, durante minha pesquisa de iniciação científica e mestrado. Nelas, centrei-me em como mulheres cisgêneras¹ que trabalham como profissionais do sexo ocupam as ruas de bairros como o Butantã, na zona oeste, e a República, no centro da capital. Entendo a prostituição como uma série de serviços sexuais que são vendidos em troca de bens ou de valores monetários, geralmente em contratos efêmeros selados nas ruas (Gaspar, 1984). Como argumentam Ana Paula da Silva e Thaddeus Blanchette (2017), trata-se de uma prática social situada, que assume significados diversos entre diferentes contextos e que, apesar de não ser criminalizada no ordenamento jurídico brasileiro, assume contornos de “semicriminalização”.

Algumas de minhas interlocutoras utilizam o termo *prostituta* para se descreverem, outras tomam dos termos *profissional do sexo* ou *garota de programa* para si — neste artigo, utilizo as expressões como intercambiáveis. A prostituição é um universo multisemântico, no qual algumas das mulheres a vivenciam como uma carreira para qual sentem vocação, outras a encaram como uma atividade momentânea, que gera renda, mas que pode ser abandonada em favor de outros planos.

Minha pesquisa etnográfica ocorre mediante a deriva por ruas e espaços de prostituição, na descoberta de territórios e suas particularidades — horários de movimento, locais de ocupação, tipos de frequentadores. Como afirma Nestor Perlongher (1987, p. 34), “não há melhor maneira de estudar o trottoir do que fazendo trottoir”. Nessas territorialidades, a reflexão etnográfica se desenvolve no caminhar, em que o conhecimento da cidade é um “conhecimento de percursos” (Silva, 2009). As interlocuções acontecem no movimento fugaz e efêmero da cidade, em esquinas que servem de cenário para interações eróticas, na frente de pequenos hotéis enquanto as mulheres observam atentamente os carros que circulam e que podem representar potenciais clientes.

¹ Ainda que mulheres trans e travestis coabitem os territórios de prostituição que estudei e também sejam parceiras de minhas pesquisas, o enfoque deste artigo é nas relações entre mulheres e homens cisgêneros que operam trocas sexuais como trabalhadoras e clientes e se identificam com o gênero binário que lhes foi atribuído no nascimento. Uma vez que cisgeneridade é uma categoria caráter analítica e não identitária ou êmica em meu campo, as mulheres e homens cis referidos no texto serão tratados apenas como *homens* e *mulheres*. A cisgeneridade enquanto marcador social é fruto da luta epistemológica de ativistas trans (Moir, 2017) para demarcar a artificialidade de gênero em corpos naturalizados como universais e pré-discursivos.

As mulheres com quem conversei na *pista*² têm entre dezoito e sessenta anos, pertencem a marcadores etários e raciais diversos e residem em diversos bairros e cidades da Região Metropolitana de São Paulo. Apesar da multiplicidade de vivências que as diferem, elas têm em comum o pertencimento a classes populares e a experiência prévia em trabalhos racializados e precarizados, muitas vezes em ocupações relacionadas ao cuidado e a atividades naturalizadas como femininas, como babás, cuidadoras de idosos e empregadas domésticas. Como argumenta Silvia Federici (2017), essas formas de trabalho integram um mesmo regime econômico que explora corpos femininos segundo uma lógica que naturaliza o cuidado, a satisfação sexual e a disponibilidade afetiva como obrigações pouco qualificadas e mal remuneradas. Nesse sentido, a prostituição não emerge como uma ruptura com a precarização capitalista, mas como mais uma de suas expressões possíveis, ainda que para muitas mulheres se apresente como uma alternativa mais viável diante das opções disponíveis no mercado de trabalho formal.

Mediante a prostituição, muitas profissionais do sexo puderam se libertar de jornadas de trabalho consideradas degradantes e mal remuneradas ou, ainda, contornaram o ócio forçado pelo desemprego do mercado de trabalho formal. Na venda de prazeres, encontraram meios mais rentáveis de trabalho, passaram a ter maior poder aquisitivo e também puderam agenciar melhor seu tempo para cuidar de seus filhos, muitas vezes como mães solo ou com pouco apoio paterno.

Dentro da maior metrópole da América Latina, ruas, avenidas e calçadas são transformadas em *pista* e apropriadas por essas mulheres como interstícios de prazer. São Paulo é habitada como um “lugar praticado” (De Certeau, 1994) pelas mulheres prostitutas em trânsitos e errâncias cotidianas que fazem da cidade não uma superfície fixa e estanque, mas um espaço vivo, matizado por cores, cheiros, sons e performances de sedução. Esquinas de mansões, pontos de ônibus, lojas fechadas após horário comercial, pequenos hotéis com letreiros luminosos e outros pontos são operadas em geografias do desejo, territorialidades que atraem homens em buscas de prazeres mediados pelo dinheiro.

As ruas ocupadas são espaços sociais polissêmicos, portadoras de significações sobrepostas, conflituosas e efêmeras. Como metrópole em mosaicos de existência compartilhada, a ocupação de espaços públicos para a venda de prazeres em São Paulo

² *Pista* é um termo êmico articulado pelas profissionais do sexo para descrever ruas, praças, parques ou outros espaços públicos que ocupam na cidade. Em tais espaços, performam feminilidades sedutoras e se posicionam em um regime de visibilidade, em *vitrine* para fisgar olhares e atrair potenciais clientes. Esse, outros termos êmicos e as categorias pelas quais as mulheres se autoclassificam racialmente são citados em itálico.

pode ser pensada como parte de uma “guerra de lugares” (Arantes, 1994). Territórios, como o Butantã, no pôr do sol, abrigam simultaneamente trabalhadoras sexuais com decotes e minissaias nas ruas, crianças que saem da escola acompanhadas por adultos e executivos de terno e gravata que entram em multinacionais. Em espaços nos quais estruturas são confrontadas e dissolvidas, a figura da mulher prostituta é geralmente vista como um problema de ordem pública a qual clama-se por distanciamento espacial e segregação urbana. No entanto, as mulheres prostitutas não assumem a posição de sujeitas sem agência. Junto às forças que limitam os seus direitos à cidade, estão a ocupação da metrópole como um espaço itinerante e outros processos multifacetados de resistência e negociação (Feldman, 1989).

Em espaços públicos, as mulheres prostitutas vendem para homens serviços sexuais e de cuidado que são socialmente atribuídos à figura da esposa no espaço doméstico, mas só o fazem em contratos efêmeros e baseados em compensações financeiras. Dentro do polissêmico universo das trocas sexuais e da miríade de corpos que estão em contato com esses particulares usos do corpo, este artigo propõe refletir acerca das possíveis dissidências que as relações entre garotas de programa e seus clientes podem representar à matriz heterossexual normativa.

Para tanto, reflito acerca dos panoramas biopolíticos da sexualidade no Brasil contemporâneo, partindo de uma tensão central: se, por um lado, a prostituição feminina pode operar deslocamentos e dissidências em relação à heterossexualidade normativa centrada no casamento, por outro, ela também se inscreve no interior do sistema sexo-gênero (Rubin, 2017), sustentando e reorganizando certas de suas dinâmicas. As trocas sexuais que analiso não se apresentam como homoeróticas, bissexuais ou conduzidas por pessoas trans, como retrata grande parte da literatura que aborda dissidências afetivo-sexuais³. Em vez disso, proponho pensarmos em como homens e mulheres cis, que constituem a complementaridade do sistema sexo-gênero e a naturalidade das normas discursivas, podem também tecer relações desviantes, num esforço de dar nuances a heterossexualidade e de entender os múltiplos meios por quais normas são vividas e incorporadas.

Em suas trocas, as operações de diferença são dadas não apenas mediante o dinheiro como sustentáculo da troca, mas em práticas, desejos e pulsões que não adentram

³ Acerca de produções acadêmicas sobre dissidências afetivo-sexuais relacionadas à antropologia, podemos pensar em temas como trocas sexuais mediadas por dinheiro entre homens (Perlongher, 1987), prostituição de travestis e mulheres trans (Kulick, 2008; Pelúcio, 2005), encontros homossexuais masculinos em clubes de sexo (Braz, 2009) ou em espaços públicos (Oliveira & Nascimento, 2015).

a heterossexualidade dominante e, por vezes, podem ser saciadas apenas nos espaços de trocas sexuais urbanas e remuneradas. Além de mediadas pelo dinheiro, as trocas sexuais narradas pelas mulheres prostitutas envolvem espaços públicos da cidade como palco de negociação, são de arranjos contratuais fugazes, lidos como promíscuos por não necessitar de nuances emocionais e operados por corpos em cruzamentos geracionais e adeptos de práticas fetichistas.

Opto por empregar a noção de heterossexualidades no plural não como um gesto de restrição analítica, mas como uma estratégia para problematizar a heterossexualidade enquanto regime normativo. Assim como noções como cisgeneridade⁴ ou branquitude⁵ vêm sendo mobilizadas para tornar visíveis categorias historicamente tratadas como naturais, universais e não-marcadas, interessa-me deslocar a heterossexualidade de seu estatuto de evidência. Examino como práticas, desejos e performances produzidos no interior de relações entre homens e mulheres cisgêneros — frequentemente tomadas como o núcleo da normalidade sexual — também podem operar deslocamentos, ambiguidades e fraturas. Falar em heterossexualidades dissidentes permite, assim, evidenciar variações internas, limites e contradições da heterossexualidade, especialmente quando articulada às economias sexuais urbanas e às trocas mediadas pelo dinheiro.

Desse modo, as trocas sexuais que analiso podem ser vistas como dissidentes por estarem desalinhadas do modelo ideal de sexualidade saudável, não porque se opõem frontalmente à heterossexualidade normativa, mas porque a atravessam de maneira ambígua, ao mesmo tempo em que a tensionam e a reproduzem. Se, por um lado, esses encontros se afastam do ideal de sexualidade saudável — duradoura, doméstica e desprovida de compensações monetárias explícitas, como as operantes nas heterossexualidades normativas das famílias que habitam os bairros ocupados pelas mulheres prostitutas —, por outro, operam como exterioridades necessárias à manutenção da ordem conjugal, absorvendo desejos, práticas e pulsões que não encontram lugar legítimo no casamento. Nas próximas seções, analiso como as trocas sexuais entre mulheres prostitutas e seus clientes interseccionam o que é considerada como uma má sexualidade, posta aos limites e dissidências do erotismo.

⁴ Ver: Vergueiro, Viviane. Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. Dissertação (mestrado em Cultura e Sociedade), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

⁵ Ver: Bento, Maria Aparecida. Branqueamentos e branquitude no Brasil. In: Carone, Iray. Bento, Maria Aparecida. Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

O bom sexo, o mau sexo

Nas esquinas e calçadas de mansões, nas empresas e nos estabelecimentos comerciais encontram-se mulheres que observam a passagem de carros na espreita por homens aos quais possam vender prazer. Em troca de certa quantia de reais por hora, elas vendem amores e prazeres efêmeros, fugazes como a paisagem urbana e em contratos de curta validade.

Uma delas é Cassandra⁶, uma mulher *branca* de cerca de sessenta anos que veio da Bahia para São Paulo e está no Butantã desde o fim dos anos 1980. Quando decidiu fazer seus primeiros programas, Cassandra buscava se divorciar de um marido agressivo e conquistar uma oportunidade na metrópole, até então estranha, para obter autonomia financeira e criar seus sete filhos sozinha. Sem muita instrução, teve dificuldade em encontrar empregos de boa remuneração na cidade, mas logo percebeu que poderia transformar em carreira algo que já conhecia como uma obrigação dentro de seu casamento: a capacidade de gerar prazer. Acostumada a ser chamada de *vagabunda* por um marido possessivo, antes mesmo de cogitar se tornar uma profissional do sexo Cassandra decidiu prová-lo que “*vagabundas também ganham dinheiro*”. E assim fez. Décadas passaram e, mediante o trabalho sexual, ela criou os filhos sozinha, comprou uma casa e envelheceu com a paisagem urbana, persistindo na ocupação das mesmas ruas que, décadas atrás, a possibilitaram um outro meio de vida.

Em uma das últimas vezes que encontrei Cassandra, ela compartilhava cerveja com colegas de profissão sentada em uma esquina de luz pairante. A prostituição perdeu protagonismo em sua vida e já não é mais sua única forma de renda, mas ela continua a ocupar o bairro quando pode para cultivar laços de sociabilidade e lucrar com pequenos

⁶Em meu campo, ainda que grande parte das mulheres possuam *nomes de guerra* — outras identidades nas quais se apresentam nos territórios de prostituição —, optei por trocar seus nomes por pseudônimos no propósito de proteger suas intimidades e fazer com que essas permaneçam anônimas. Além de seus nomes, algumas histórias e trajetórias projetadas são combinadas entre si e reorganizadas no exercício narrativo e de ficção do texto etnográfico (Geertz, 2003). Como discute Cláudia Fonseca (2008), o anonimato não é apenas um recurso técnico de proteção, mas uma decisão ética e política que organiza o modo como tornamos certos sujeitos visíveis e outros invisíveis na escrita antropológica. Alterar nomes, suturar trajetórias e embaralhar detalhes não elimina as relações que constituíram o campo, mas produz um modo de narrá-lo atento às assimetrias de poder, às condições de vulnerabilidade e ao cuidado necessário para que a publicação do texto não reverbere violências ou estigmas sobre aquelas que me receberam em suas rotinas. Nesse sentido, o anonimato opera menos como ocultamento e mais como parte da ética de implicação que atravessa toda a etnografia.

serviços que possa oferecer. Um de seus clientes fixos havia acabado de passar por ali, um homem *branco galego* e casado, alguns anos mais novo que ela. Enquanto o carro dele passa, Cassandra me mostra um tubo de lubrificante de embalagem roxa e ponta convexa guardado em sua bolsa. Ela transforma o tubo em uma prótese fálica e gera prazer para homens como aquele, que a procuram nas ruas para serem penetrados. Aos risos, ela questiona: “*vai ver se ele pede isso para a esposa dele?*”.

Cassandra é uma, entre muitas mulheres, que romperam com o estatuto do sexo como força não-remunerada e circunscrita no seio do espaço doméstico e passaram a vendê-lo como um serviço nas ruas. Em troca de uma certa quantia de reais por hora, essas mulheres proporcionam orgasmos e prazeres, tornam-se parceiras de escuta, versadas nas artes do corpo ou companheiras em antídoto à solidão. Elas reconfiguram o prazer e o cuidado, naturalizados como obrigações femininas em carreiras, mas só o fazem quando recompensadas.

No interior da ordem social capitalista, de origem europeia e exportada como força colonial, a capacidade de gerar prazer foi preterida do que se qualifica como força de trabalho e o sexo restrito à alocação privada da improdutividade. Feministas anticapitalistas, como Silvia Federici (2017), argumentam que a apropriação do corpo e do trabalho femininos foram cruciais para a emergência do capitalismo. A naturalização do trabalho sexual, doméstico e reprodutivo como obrigações naturais das mulheres constituiria, assim, a apropriação primitiva necessária para uma nova ordem econômica e social que necessita de procriação e mão-de-obra. Consequente à centralidade da monogamia matrimonial que expulsou mulheres do espaço público, a venda de prazeres foi ordenada como marginal e transgressora. As teorias do feminismo socialista revelaram como trocas aparentemente gratuitas e não-remuneradas estão profundamente imbricadas nas dinâmicas de funcionamento do capitalismo, de modo que, para as mulheres, sexo sempre foi trabalho.

Nas dinâmicas biopolíticas do Brasil contemporâneo, o sexo continua a ser negado do estatuto de labor e construído como exterior às relações econômicas - dado por “amor” ou “obrigação”. Desde 2002, o reconhecimento da categoria “profissional do sexo” na Classificação Brasileira de Ocupações formaliza, ainda que parcialmente, esse trabalho como uma forma legítima de atividade econômica. Todavia, como Ana Paula da Silva e Thaddeus Blanchette (2017) aludem, a prostituição continua a ser operada como uma

ocupação “semicriminosa”⁷, estigmatizada socialmente e qualitativamente diferenciada da percepção coletiva que outras carreiras que utilizam do corpo para fins monetários possuem. Sua “semicriminalidade” se configura no modo em que a prestação de serviços sexuais não configura em si um crime, mas que vínculos empregatícios e bordéis ocorram de forma clandestina e sujeita a implicações legais. Em minhas pesquisas, convivi junto profissionais do sexo que agenciam os próprios serviços sexuais em ruas e avenidas de São Paulo, num trabalho que apesar de reconhecido pelo Estado, sofre contínuas tentativas de criminalização mediante projetos de lei que buscam ejetar suas presenças nas cidades⁸.

Ainda que nas mais recentes dinâmicas de trabalho os ofícios da esposa, do lar e do “feminino” passem a ser gradativamente formalizados e comodificados, visto a proletarização das empregadas domésticas, os trabalhos sexuais e afetivos continuam a ser entendidos como não-trabalhos, que carecem de valor e preço e devem ser doados afetivamente no interior do lar doméstico. Compartilhamos uma crença generalizada de que o dinheiro contamina a intimidade (Zelizer, 2009) e que a racionalidade econômica e os sentimentos eróticos deveriam ser postos em esferas antagônicas.

Por efeito, podemos debater que um modelo de sexualidade ideal é dado não somente por homens e mulheres dentro da matriz heterossexual, mas também na ausência de prestações monetárias específicas entre suas partes. Por matriz heterossexual, entendo o que Judith Butler (2003) denomina como o mecanismo pelo qual gênero passa a ter inteligibilidade cultural em uma relação binária, segundo a oposição entre homens e mulheres que consolida tais termos e a regulação de corpos e desejos mediante a mimética entre gênero e sexo. A ação do gênero é assim entendida como uma força performativa, que requer constante reencenações de discursos, convenções culturais e práticas institucionais até o patamar que a heterossexualidade é assimilada como natural justamente em virtude do caráter coercitivo de seus códigos⁹. Para Gayle Rubin (2017), que aponta a existência de um “sistema sexo-gênero”, a sexualidade humana é transformada em um artefato pela sociedade que a constitui. A sexualidade de cada indivíduo seria, assim,

⁷ Ainda que a prestação de serviços sexuais não configure em si um crime, os artigos 228 e 229 do Código Penal Brasileiro punem o “agenciamento da prostituição na facilitação e indução ao meretrício”, o que faz que bordéis e casas de prostituição funcionem clandestinamente.

⁸ Um exemplo é o Projeto de Lei 778, proposto em 2025 pelo Deputado Federal Kim Kataguiri (União), que propõe prisão de até três meses para pessoas flagradas em vias públicas oferecendo serviços sexuais.

⁹ Os escritos sobre a heterossexualidade como instituição social possuem alinhamento histórico aos feminismos lésbicos. Autoras como Adrienne Rich (2010) e Monique Wittig (1992) apontam o modelo de atração pelo gênero binário oposto e dito complementar como um artifício de opressão naturalizado, uma instituição política compulsória, que retira poder das mulheres e não permite racionalidades além de sua normatividade contratual.

domesticada pelos sistemas culturais de parentesco, de modo que a instituição do desejo heterossexual é compulsória, organiza a identidade de gênero e impõe que a sexualidade feminina deva atender aos desejos de outros.

Paul Preciado (2014) reitera o ritual de repetição como drama necessário para a ação do gênero e estende a teoria de Butler ao estágio de uma tecnologia não apenas teatral e discursiva, mas que atinge a materialidade molecular dos sujeitos na produção das ficções de masculino e feminino. Nessa perspectiva, a matriz heterossexual produz a divisão antagônica e complementar entre gêneros, estrutura a territorialização do corpo segundo a exploração da força sexual das mulheres e naturaliza o vínculo entre amor e sexo segundo a reinscrição da complementaridade entre os gêneros binários.

Em outra obra, Butler (2016) situa a heterossexualidade como princípio crucial à manutenção da economia política capitalista. Não apenas uma categoria de cunho meramente cultural, mas intimamente relacionada ao parentesco e a propagação da espécie que nutre a máquina capitalista dependente de mão-de-obra. Mais do que identificar a família como parte do modo de produção, torna-se necessário enfatizar como a produção de gênero e a regulação da sexualidade são partes constituintes das condições materiais da vida e intrínsecas à constituição da economia capitalista. Para a autora, a matriz heterossexual produz sexualidades abjetas que não possuem dinâmicas de sucessão material, pois estão marginalizadas no próprio cerne da divisão do trabalho capitalista.

Consequente, podemos questionar o caráter ambíguo das trocas realizadas na prostituição que, apesar de intercambiadas na normatividade da matriz heterossexual de gêneros cruzados, revertem as relações de produção capitalista ao venalizarem a força sexual. Em seu modelo concêntrico de sexualidades, Gayle Rubin (2006) defende que a dimensão erótica das relações sociais é firmada politicamente em um sistema hierárquico que possui como cerne de autenticidade a monogamia matrimonial e heterossexual, destinada a fins reprodutivos, operada por amor, duradoura e construída entre pessoas da mesma geração. Nos limites externos deste modelo estão relações que violam o dogma matrimonial de gêneros opostos, motivadas pela promiscuidade, pelo comércio, em ocupações públicas e segundo a utilização de objetos manufaturados.

Para Rubin, as mulheres prostitutas são parte das minorias sexuais, pois assim como lésbicas e sadomasoquistas, estão em contraposição ao "círculo encantado do sexo". Subculturas sexuais minoritárias são vítimas de cruzadas morais que classificam suas relações como repulsivas e absentes de nuances emocionais. As trabalhadoras sexuais violam as interdições culturais que proíbem a mescla de sexo e dinheiro fora do casamento

e, portanto, são periodicamente associadas a pânicos morais e campanhas de caça às bruxas. Mas como nos recorda Foucault (1999), o dispositivo discursivo, categoriza e regula a sexualidade, não é monolítico e opera apenas em vieses repressivos — o que nos leva a considerar as formas de agência operadas por minorias eróticas, como as mulheres prostitutas.

O dispositivo da sexualidade descrito por Foucault pode ser visto como uma série de técnicas, práticas, instituições e discursos empregadas pelos Estados modernos numa gestão calculista da vida e dos corpos das populações. No “antigo” regime da sexualidade, operante nos séculos XVIII e XIX, o desejo sexual é visto como instintivo e “as fronteiras entre o bom e o mau sexo eram, grosso modo, estabelecidas pelo caráter reprodutivo ou não das práticas sexuais” (Carrara, 2015, p. 327). Neste regime, a prática heterossexual e reprodutiva é vista como natural aos indivíduos e central ao destino de uma série de entidades ulteriores, como a “família”, a “raça” e a “nação”. Ainda que em tensionamentos, práticas como a homossexualidade, a prostituição, o aborto e o adultério eram condenados de forma conjunta pela moral cristã e pelos conhecimentos científicos seculares. A manutenção do casal heterossexual reprodutivo, com desejo na idade fértil, era um pressuposto de interesse público e moral, um discurso útil que canaliza a força sexual e relega o prazer como um mero resquício no circuito ergonômico entre trabalho e sexualidade (Preciado, 2014, p. 102).

Nessa perspectiva, mulheres prostitutas ameaçariam a estabilidade desse regime por canalizar a heterossexualidade a prazeres não reprodutivos. Nas políticas de urbanização de São Paulo que recluiram trabalhadoras sexuais em casas de confinamento sob vigilância médica, policial e estatal até a metade do século XX (Feldman, 1989; Patriarca, 2017), a prostituição foi encarada como um “mal necessário”. Nesse emblema, a prostituição se fazia necessária para satisfazer a lascívia masculina, mas deveria ser controlada para não promover fissuras na instituição da família heterossexual. A noção de complementaridade entre homem e mulher caminhava junto à dicotomia natureza e cultura ao afirmar que homens possuem desejos compulsivos por instinto e que mulheres prostitutas deveriam transitar por instituições para o resgate de suas habilidades naturalmente femininas, como o amor maternal (Angotti, 2011). Como contraponto à figura da mãe e esposa, heterossexual e fértil, a mulher prostituta deveria ser alvo de biopolíticas regulatórias que não ameaçassem à ordem econômica carente de trabalho reprodutivo. A marginalização dos meios de seu exercício deveria impedir que o trabalho sexual pago fosse uma possibilidade viável ante os papéis de mãe e esposa (Prada, 2018). Contudo, desde a década

de 1950, quando as zonas de confinamento da prostituição perderam força, novas fronteiras a sexualidade emergiram e seus limites foram transformados.

Uma conceitualização possível dos regimes de biopoder locais pode ser vista segundo a perspectiva de Sérgio Carrara (2015) na emergência de um novo regime de sexualidade. Para Carrara, esse novo regime coexiste com o antigo descrito por Foucault ao mesmo tempo em que fissa suas normatividades. Desse modo, o desejo sexual, antes centrado unicamente na família heterossexual em idade fértil que representa a nação, passa a tolerar a promoção de prazeres na autorrealização pessoal e consentida dos sujeitos, como casais homoafetivos. Na medida em que sexualidades dissidentes passam a ganhar espaço por direitos de cidadania, outras fronteiras de periculosidade sexual são desenhadas em fenômenos como a ausência de consentimento, a compulsão sexual e a promiscuidade. Maria Filomena Gregori (2014) também aponta para caminhos similares, em que os direitos e práticas dos erotismos contemporâneos são operados segundo a centralidade das noções de vulnerabilidade e consentimento. No atual paradigma, deslocamentos valorativos existem com disputas de significado das convenções sociais, seja na “maior liberação da expressão e da escolha sexual, ou numa direção inteiramente distinta, [n]a emergência de novas ansiedades relacionadas ao que se configura como limites aceitáveis indicando uma espécie de pânico sexual” (Gregori, 2014, p. 53).

Se, por um lado, a prostituição pode ser mais aceita na transformação dos prazeres como técnicas de si, por outro, pode ser capturada pelas novas fronteiras de perigo sexual. Nas dinâmicas contemporâneas, a prostituição parece não ser condenada apenas pela ruptura do ideal de coesão da família reprodutiva, mas passa a ser agregada à preocupação com a vulnerabilidade de mulheres que não têm qualquer agência sobre seus corpos, como defendem as feministas radicais¹⁰. Ou ainda, é agregada ao problema de que clientes e prostitutas cultivam relações sexuais “socialmente estéreis”, em que trocam vínculos instáveis e dados no descontrole de si. Por velhos e novos paradigmas, a prostituição continua a ocupar uma posição no mínimo emblemática nos parâmetros do “bom sexo”.

¹⁰O feminismo radical constitui uma corrente do pensamento feminista que emerge no final dos anos 1960 e compreende o patriarcado como um sistema estrutural de dominação masculina que atravessa as esferas políticas, econômicas e simbólicas da vida social (Vianna & Lowenkron, 2017). Em muitas de suas formulações, autoras vinculadas a essa perspectiva interpretam a prostituição como uma expressão central da exploração sexual das mulheres, de modo que a troca de sexo por dinheiro é considerada incompatível com os ideais de emancipação feminina. Feministas anticapitalistas, como Silvia Federici (2017), e putafeministas, como Monique Prada (2018), contestam tais visões ao reconhecerem a prostituição como um trabalho.

Apontar a heterossexualidade como uma instituição social que normaliza as práticas sociais e chefia a inteligibilidade de sujeitos e ações nos ajuda a compreender as práticas que devem ser feitas e refeitas na concepção de um modelo de “bom sexo”. Entretanto, para Butler (2003), o ato reiterativo que perpetua normas não é idôneo. A repetição é sempre sujeita a falhas de corpos que nunca reproduzem em integridade as normas e que nunca se adequam plenamente à ideia de permanência, apesar de continuarem regulados pela matriz. A heterossexualidade, ainda que normativa e operada em modelos hegemônicos, não possui um modelo universal e estanque — cada uma de suas formações carrega consigo a possibilidade de fissuras e desmoronamentos. Silvana Nascimento (2012, 2022), questiona a possibilidade para brechas e diversificações no interior da matriz:

Para Butler, a ideia da performance de gênero propõe uma relação crítica com as normas sociais e permite desfazer o estatuto essencialista da identidade de gênero. [...] Dentro dessas reconstruções, seria possível imaginar corpos e performances de gênero dissidentes dentro da matriz heterossexual? Ou a ampliação da concepção de humanidade e das construções coletivas de gênero deve implodi-la? De um lado, não há apenas um único modelo de heterossexualidade e há outros fatores que interferem na sua imposição como forma hegemônica como relações familiares, diferenças geracionais, étnicas, de classe, de estilos de vida e de valores, diferenças territoriais, espaços urbanos ou rurais, etc. Dessa forma, deve haver brechas para que a heteronormatividade dialogue com modelos alternativos de sexualidade (Nascimento, 2012, p. 396).

Mediante experiências etnográficas e locais, meu objetivo é descrever as trocas sexuais da prostituição como possíveis dissidências dentro da matriz heterossexual. Se, por um lado, a forma de sexo comercial que analiso é realizada por homens e mulheres cisgêneros, na complementaridade binária de gêneros, por outro, essas trocas envolvem espaços não-domésticos, práticas fetichistas e não reprodutivas, e estão em contraposição à normatividade capitalista de que o sexo não deve ter preço. Sigo a proposta de Saba Mahmood (2019) em pensar que normas não são apenas imposições sociais externas, mas constituem a substância de sujeitos — vividas, incorporadas e consumadas em modos múltiplos.

As mulheres prostitutas possuem experiências profusas além do binômio de consolidação ou subversão das normas. Simultaneamente ao agenciamento de prazeres dissidentes, comercializados nas ruas, podem cultivar relações outras em espaços domésticos, por “amor” ou “obrigação” com maridos e namorados. Elas transitam pelas normas e pelas cidades, vivenciam a heterossexualidade de formas múltiplas, em territorializações do corpo que operam o que fazem por amor ou dinheiro. Suas derivas,

ora as aproximam do “bom”, ora do “mau sexo”, em práticas e espacialidades que atravessam as normas e, também, as desviam.

Topografias Eróticas

A vida de Cassandra passou por drásticas transformações quando ela começou a fazer programas, não apenas porque adotou uma nova carreira, mas também porque passou a ocupar a cidade e a se apropriar de espaços públicos. Há trinta anos, quando o Butantã ainda não possuía uma estação de metrô, as únicas chances que teria em transitar por um bairro de classe média, nos arredores da Universidade de São Paulo, seriam no papel de trabalhadora de estabelecimentos comerciais ou como empregada doméstica para as famílias que habitam os casarões. Ainda assim, nesses contextos de trabalho mal remunerado, sua presença na cidade continuaria cerceada aos espaços fechados dos quais desejava se libertar.

Aliado ao desejo material de sobrevivência de si e dos filhos, Cassandra encontrou na prostituição uma via de entrada para uma vida abundante, de experiências múltiplas. No leque de possibilidades que se abriam, ela estaria livre do relacionamento violento com o ex-marido e longe da rotina como esposa que considerava monótona. Seria cobiçada por muitos homens, poderia agenciar melhor seu tempo fora das rotinas de trabalho que já conhecera e explorar a grande metrópole para qual havia migrado em busca de uma vida melhor. As possibilidades que se revelavam com o trabalho sexual urbano, contudo, lhe traria alguns contratempos, como o estigma e a violência policial. No bairro em que moravam, o ofício deveria permanecer em segredo para que ela e seus filhos não sofressem discriminação. Nas ruas que ocupava, as leis contra “vadiagem” que perseguiram prostitutas cis e trans a levaram para a delegacia muitas vezes. Ela foi presa antes mesmo de *querer ser puta* por visitar uma amiga numa rua do Butantã, por ser uma mulher que caminhava pelas ruas da cidade à noite.

Cassandra passou a ter relações sexuais com diversos homens e a aprender técnicas de prazer que provavelmente não teria descoberto nos corredores do lar matrimonial, erotismos capilarizados pela cidade. Hoje, ela perdeu o interesse em mais relacionamentos duradouros e na busca de prazer fora da prostituição, seus contatos de amor e erotismo são momentâneos, fugazes como o movimento da cidade e estabelecidos em trocas recíprocas. Nem mesmo as duas vezes em que engravidou de clientes tornaram o viés de uma relação estável e mediada pela paternidade de seus filhos uma possibilidade atrativa.

Embora seja uma mulher heterossexual, suas expressões de gênero e prazer fogem do “bom sexo”, escapam da monogamia doméstica e ocupam a cidade, em contratos de amor fugaz, práticas fetichistas e cruzamentos geracionais, como na última vez que ficou grávida de um cliente décadas mais jovem.

Algumas dessas mulheres possuem maridos ou namorados e conciliam o trabalho pago nas ruas com relações gratuitas por amor nos lares, de forma que o trabalho sexual precificado é dado em relação paralela a um espaço doméstico de serviços não pagos. É o caso de Vanessa, uma mulher *negra* de vinte e oito anos que tem relações sexuais por “amor” com o namorado e por dinheiro com os clientes. Quando começou a carreira como garota de programa, ela buscava uma renda para pagar os últimos semestres da faculdade de psicologia e mantinha o ofício em segredo por temer uma reação explosiva do namorado. Hoje, após alguns anos de profissão, a carreira como profissional do sexo não é mais um segredo - é uma parte de sua vida operada em comum acordo de quais prazeres são exclusivos do namorado e quais podem ser comercializados nas ruas.

Outras mulheres, em contraste, recusam a prática de relações sexuais não-remuneradas e não estabelecem relações sexuais com homens fora da prostituição — cultivam laços de afeto e prazer somente nos territórios de prostituição em contatos casuais, passageiros e necessariamente estabelecidos em troca de dinheiro, mesmo com a implicação de prazer. Apesar de Rita, uma mulher *branca* de cinquenta e cinco anos, apreciar os momentos eróticos que possui com alguns clientes, ela rejeita quaisquer propostas que tentem seduzi-la para relacionamentos duradouros, no qual o sexo deixa de ser precificado, e afirma-se como uma mulher de *muitos homens*, presente na deriva urbana em antítese à monogamia doméstica. Após vinte anos de trabalho nas ruas, a demanda por seus serviços diminuiu e ela não conquista os mesmos rendimentos de suas colegas mais jovens. Ainda assim, não pretende abandonar a prostituição por outras ocupações. Rita despreza a ideia de se dedicar unicamente a *ofícios de dona de casa*, de passar seus dias dedicada a serviços domésticos e ao que chama *serviços de mulher*, como o trabalho à frente de fogões ou máquinas de costura. Ela é uma mulher antidomesticidade, que despreza o doméstico e a ideia de permanecer confinada em um lar como empregada ou esposa e vive em contraposição a tais espaços, no trânsito citadino e nas esquinas de mercados do sexo. Ela rejeita também a ideia de voltar a trabalhar em boates, privês e clínicas de massagem, onde ficava a maior parte do tempo trancada e seus lucros eram taxados por cafetões.

Cassandra, Vanessa e Rita são algumas das mulheres que habitam a cidade de São Paulo e constroem nela geografias do desejo, experiências eróticas territorializadas que

fogem da normatividade de que o sexo seja uma força privada e não remunerada. São “mulheres do asfalto” (Despentes, 2016), que transformam o relevo urbano em topografias eróticas, fundadas no desejo e na sedução. Transitam pela cidade, por vezes, em ocupações que as aproximam de heterossexualidades normativas, do “bom sexo” e do “bom gênero”, no cuidado de familiares, na execução de prazeres por “amor” e “obrigação”, nas identidades públicas e não desviantes. Por outras, em usos do corpo que as aproximam com heterossexualidades dissidentes, nas fronteiras do erotismo e na subversão da economia, onde adotam novos nomes, se apropriam de diferentes espaços e transformam amor e prazer em trocas mediadas pelo dinheiro.

Essas mulheres percorrem a cidade em diferentes ofícios, ocupam espaços múltiplos e neles assumem diferentes representações, transitam tanto em diferentes representações de si e quanto em diferentes usos e expressões do corpo. Tal como argumenta Claudia Fonseca (1996), a prostituição raramente esgota suas identidades sociais, compondo uma “dupla carreira” que articula o trabalho sexual a outras posições, vínculos e responsabilidades. Até às ruas do Butantã e da República, trabalhadoras sexuais se deslocam de bairros afastados e de cidades da área metropolitana da cidade — elas vêm da Zona Norte e da Sul, de cidades como Osasco e Taboão da Serra e chegam a tomar mais de dois ônibus na realização de seus trajetos. Nos bairros onde moram e podem trabalhar em ofícios paralelos à prostituição, parecem cultivar uma identidade que classificam como mais autêntica e de maior validade. Neles, utilizam dos nomes atribuídos no nascimento, cultivam relações familiares, podem ter parceiros sexuais e afetivos em relacionamentos não comerciais, realizam trabalho sexual não-pago e performam uma feminilidade que procura seduzir apenas em momentos ímpares, vestem roupas velhas para realizar serviços domésticos, usam pouca ou nenhuma maquiagem, evitam saltos altos e podem performar a feminilidade recatada de uma mulher religiosa ou uma feminilidade masculinizada, com cabelos presos e roupas largas que não realçam as curvas do corpo.

Nessa perspectiva, a prostituição pode ser pensada como um trabalho dramatizado, uma performance visual, simbólica e corpórea que só ocorre em determinadas horas do dia e em espaços delimitados da cidade de São Paulo. Em contraste com a identidade cotidiana, nos territórios do mercado do sexo evoca-se uma nova representação de si, na qual utiliza-se um pseudônimo, um *nome de guerra* que encobre o nome ou apelido utilizado em outros espaços da cidade, tanto para proteger-se do estigma que a identidade *puta* traria para outras relações a qual permanece um segredo, quanto para proteger-se de clientes, que poderiam tentar atravessar os limites impostos nas relações contratuais dos programas, e de policiais que possam trazer problemas.

Se ser uma trabalhadora sexual é encenar um ato no qual a audiência está pagando (Murray, 1995, p. 60), essencial a essa dramatização são suas performances de gênero, na interpretação da puta como uma mulher desejável e que atrai olhares para si. Nas ruas e nas casas em que trabalham, as mulheres prostitutas constroem em seus corpos símbolos de sensualidade, códigos que despertam prazer e podem ser negociados pelo valor de seus cachês. Não se utiliza roupas largas e que disfarçam os corpos curvilíneos, depilam-se as pernas e axilas, ainda que homens possam desejar pelos na vagina, cultiva-se cabelos longos e geralmente soltos. A feminilidade é operada quase como regra no uso de maquiagem. Utilizam-se também de perfumes, unhas pintadas, saltos e roupas que valorizem o corpo, isto é, demarquem curvas e divulguem seus atributos, como blusas decotadas, *leggings* coladas ao bumbum, shortinhos que mostrem as coxas e meias-calças que escondem as imperfeições da pele que encena sedução. Operam “códigos-território” (Perlongher, 1987) que simbolizam como se relacionam com o espaço urbano ao seu redor e como o transformam em um equipamento para economias sexuais.

Contrário ao pressuposto que cristaliza as garotas de programa a suas relações sexuais, torna-se necessário apresentar mais de uma dimensão de suas vidas e trajetórias, nas quais ser prostituta é apenas uma de suas carreiras diárias — a mulher prostituta é também mãe e esposa, “membros de redes sociais e universos simbólicos que vão bem além do metiê” (Fonseca, 1996, p. 8). Claudia Fonseca apresenta tais mulheres como amigas e mães antes de profissionais do sexo, na recusa do essencialismo da “eterna prostituta” na qual a vida gira em torno do prazer e das dissoluções morais.

Ainda que tais mulheres façam esforços para separar suas vidas íntimas das carreiras como profissionais nas ruas, tais esferas não são dadas em antítese, mas em “boas combinações” (Zelizer, 2009), nas quais a trajetória como mães e donas de casa emergem no asfalto como razões que para continuarem a ocupar a cidade. As mulheres prostitutas combinam formas de ação territorializadas, em que experienciam, entram e saem das normas em diferentes formas de apresentação de si e de errância pelo espaço urbano. Nessas formas de familismo matrifocal propensas a sociabilidades alargadas na metrópole (Agier, 2015), o sustento de crianças propulsiona a apropriação de espaços públicos da cidade, lugares que permanecem em contínua ocupação mesmo após sua progênie ter atingido a maturidade — por razões materiais e de sociabilidade, tais mulheres envelhecem junto à paisagem urbana.

Quando mulheres como Rita e Cassandra envelhecem ocupando territórios de prostituição, o tempo também se mostra regulado pelas hierarquias do “bom sexo” e pela

heterossexualidade normativa. Ambas se recusam a abandonar as ruas que habitam há décadas e seguem negociando prazeres mesmo não sendo mais jovens, em mercados que valorizam a jovialidade. Suas trajetórias destoam da cronologia que associa juventude feminina a casamento e maternidade e que tende a dessexualizar corpos à medida que envelhecem.

Mesmo após migrar para um emprego formal e se aposentar da carreira como *garota de programa*, Cassandra continua a se afirmar *puta* e a negociar encontros quando pode — tanto pelo desejo de ser vista e tocada quanto pela renda complementar que esses programas proporcionam. Depois de romper seu primeiro e único casamento, não voltou a cogitar ser *mulher de um só homem* e hoje dispõe de mais tempo para si mesma, com filhos adultos e já criados. Rita, por sua vez, nunca casou nem teve filhos. Seus momentos de intimidade são cobrados por minuto, e seus deslocamentos pela cidade diferem daqueles de colegas que acumulam a “dupla carreira” do cuidado não remunerado com maridos, pais ou filhos. Sem vínculos conjugais ou responsabilidades maternas, todo o cuidado que opera é pago, e sua trajetória escapa aos destinos de gênero que naturalizam às mulheres os papéis de esposa e mãe.

Nos circuitos da prostituição, o “bom sexo” permanece silenciosamente atrelado à juventude e ao frescor corporal. Corpos marcados pelo tempo tendem a ser menos procurados e mais facilmente lidos como deslocados. Como observa Claudia Fonseca (1996), a expressão “puta velha” soa como um oxímoro no senso comum, como se a permanência do erotismo em um corpo envelhecido anulasse o próprio significado da prostituição. Mulheres mais velhas podem passar horas à espera de clientes, e o habitar das ruas se torna mais árduo diante da concorrência de corpos mais jovens. Foi essa dinâmica que levou Cassandra a buscar um emprego formal e Rita a cogitar o mesmo — ainda que continue a ocupar as ruas do Butantã quase todos os dias pelas últimas três décadas. Elas continuam a habitar a cidade, mesmo quando a própria legitimidade como sujeito de desejo pareça estar em risco.

O espaço público urbano, por vezes de bairros nobres, é, assim, apropriado por mulheres de classes populares de diversos marcadores etários e raciais. Nessa apropriação, seus artefatos de heterossexualidade hegemônica veiculados ao matrimônio e naturalizados em repetição (Bell & Valentine, 1995) são desestabilizados pela presença de corpos de mulheres que cobram pelo sexo e reivindicam espaços da cidade onde não lhes foi dado o direito de circular. Uma vez que a cidade é palco para a produção pública de heterossexualidades dominantes (não-pagas e duradouras) e para meios de

disciplinarização dos modos de ser "feminino" e "masculino", as ocupações que prostitutas fazem de bairros residenciais, onde a sexualidade dominante é a matrimonial não-remunerada, parecem desestabilizar parcialmente o caráter de tais territórios e posicioná-las como corpos dissidentes a qual se deseja segregação espacial (Caldeira, 2000). As mulheres prostitutas que habitam São Paulo convivem com a gestão de fronteiras urbanas, materializadas em portões e grades que cercam o espaço público e limitam suas possibilidades de itinerância por ruas e calçadas, tal como observado no bairro do Butantã. Tais formas de segregação limitam também as rotas de encontro que clientes percorrem até essas mulheres, em medidas que alteram vias de circulação para dificultar que carros cheguem a territórios do mercado do sexo.

Tais formas de controle que limitam o direito à cidade e empurram as mulheres prostitutas para fora do perímetro urbano são medidas que também buscam ejetar o desejo masculino das cidades. Subjacente aos discursos que posicionam a sexualidade como idealmente privada, na ideia que a cidade não deve ser erotizada, encontram-se táticas de urbanização que visam combater sexualidades periféricas e fora da instituição do casamento heterossexual (Duncan, 1996). O desejo bruto dos homens é deportado da cidade, a relação contratual em que a prostituta é paga por seus serviços em comparação com a esposa que os presta de forma gratuita é problematizada, provocam-se sentimento de culpa na sexualidade masculina ao evocar a imagem de que as mulheres prostitutas são vítimas de seus desejos, na mesma medida em que o contrato sexual do casamento não é naturalizado.

A cidade é, assim, palco para experiências sexuais abundantes, que não necessariamente possuem espaço dentro de dinâmicas domésticas. As mulheres prostitutas ocupam ruas de forma itinerante, em regimes de negociação e resistência às formas de poder que buscam controlar suas presenças. Elas imaginam a criação de outra vida, que não se contentam com o panorama de desordem que lhes fora imposto e buscam imaginar outra cidade, com beleza e experiências em abundância (Hartman, 2022). Nessa visão, os clientes também podem ser pensados da perspectiva de certas identidades dissidentes, como corpos marginais ambíguos, que visitam as ruas de prostituição em segredo, mas também ocupam espaços em que não estão inseridos como subversivos na cidade. Suas identidades também são flutuantes e variam de acordo com o espaço em que estão inseridos, uma vez que se movem entre esferas familiares e redes de fuga e desejo, em mecanismos que protegem suas identidades em anonimato similares aos operados pelas mulheres prostitutas.

Essa reflexão foi amplamente explorada por Néstor Perlongher (1987), que analisou os corpos que derivam pelos territórios dos mercados do sexo mais entrelaçados a marcadores transitórios do que a categorias herméticas. Perlongher revela como clientes e michês, que cruzam espaços dos mercados do sexo, transitam em categorias circulatórias, em fugas movediças e desejantes que enlaçam os corpos e os afastam da normatividade, mas que, de modo simultâneo, também os alinham em dispositivos de controle que neutralizam os perigos fugitivos sem que tais sujeitos estejam fixos em identidades estanques.

Na prostituição feminina de São Paulo, clientes e profissionais do sexo também parecem estar entrelaçados em linhas de fuga e inércia similares, em que desenham trajetórias errantes, que ora se cristalizam em sociabilidades normativas e ora as destroem em práticas desviantes. Nessa perspectiva, opto por empregar a noção de dissidência em vez de desvio não para refutar a tradição interacionista inaugurada por Howard Becker (2008), mas para operar em outro nível analítico. Para Becker, o desvio se constitui relacionalmente por meio de processos de rotulação que podem culminar na formação de carreiras desviantes, isto é, na estabilização de uma identidade pública e socialmente reconhecida como marginal. Em meu campo, entretanto, muitas das práticas observadas não produzem necessariamente rotulações públicas nem implicam a consolidação de identidades desviantes duráveis, permanecendo situadas, secretas ou estratégicas. Falar em dissidência permite, assim, apreender deslocamentos contextuais e ambivalências internas ao próprio regime heterossexual, sem pressupor a adesões duráveis, mas podem operar como deslocamentos situados no interior do próprio sistema sexo-gênero.

Homens transitam entre mulheres do asfalto em busca de cuidado, reconhecimento e prazer, compondo relações marcadas pela efemeridade, pela assimetria de expectativas e por formas específicas de consumo de afetos. Nos territórios da prostituição feminina em São Paulo, esse movimento se atualiza na presença recorrente de clientes que atravessam ruas e esquinas em anonimato, articulando desejos que escapam à domesticidade e encontram, na cidade erotizada, espaços possíveis de realização. Ao circular entre esposas, amantes e profissionais do sexo, esses homens não apenas consomem prazeres, mas produzem formas situadas de masculinidade, atravessadas por contratos tácitos de cuidado, silêncio e pagamento. De modo correlato, as mulheres que vendem serviços sexuais também se deslocam entre registros — entre a casa e a *pista* — compondo trajetórias que se fazem no trânsito entre mundos.

O que faço por amor, o que faço por dinheiro

Ao transformar um não-trabalho em carreira, é comum que as mulheres prostitutas erijam fronteiras de separação entre as relações afetivas e comerciais. Em sua etnografia da Rua Augusta no final dos anos 1990, Elisiane Pasini (2000) descreve como as garotas de programa operam territorializações simbólicas e corporais, no qual uma "boa garota de programa" é aquela que não se envolve emocionalmente com seus clientes, que não os beija na boca e impossibilita o cruzamento das fronteiras de intimidade reservadas às relações afetivas. Longe da imagem de que seriam mulheres sem agência, passivas e objetificadas ao desejo masculino, as profissionais do sexo comandam a conduta masculina e aceitam programas somente se seus possíveis clientes concedem a seus limites e valores.

Ao trocar de nome nas ruas e nos pontos, novas fronteiras corporais são traçadas. O corpo como meio de representação social é dividido em diferentes modos de interação, em distintas as formas de agenciar suas partes. A cidade pode ser pensada como um território cenográfico, no qual construções dramáticas são postas em ação (Simões, 2010). As mulheres prostitutas encarnam no cotidiano diferentes apresentações de si, no uso ativo de mecanismos de encobrimento do "eu" para a preservação da identidade e segregação das vidas familiar e profissional. Dentro dos mercados sexuais, essas mulheres criam novas identidades, são evocadas por outros nomes e performam feminilidades de sedução com cisões entre o que é feito por amor e o que é feito por dinheiro. Para parceiros afetivos, beija-se na boca e dispensa-se o uso de camisinhas. Para parceiros comerciais, códigos compartilhados regem o modelo de uma boa garota de programa, o que inclui que o preservativo seja indispensável e que beijos na boca sejam vetados.

As profissionais do sexo operam táticas de segregação entre práticas comerciais e íntimas, prazeres guardados em núcleos pouco tangíveis e prazeres disponíveis para oferta e demanda. Contudo, isso não significa dizer que tais fronteiras são impermeáveis e imunes à transgressão. As trocas sexuais são melhor descritas como economias que podem entrelaçar bens, afetos e laços de parentesco (Piscitelli, 2007) e não somente como relações comerciais ausentes de nuances emocionais. É assim que, limites corporais, a princípio rígidos, podem vir a sofrer instabilidades e rupturas. A interdição do sexo sem preservativo e do beijo na boca pode ser revogada caso um cliente ofereça uma contraprestação de valor oneroso pelas práticas, ou ainda, caso a profissional considere que o homem é atraente e que pode lhe oferecer prazer adicional à reciprocidade monetária.

Na instabilidade das fronteiras, parceiros comerciais podem se tornar parceiros

afetivos fixos, namorados ou maridos que deixam de pagar pelo sexo e não mais frequentam o espaço das ruas. Ainda que minhas interlocutoras não estejam inseridas em relações de migração, o casamento com clientes também se revela como uma possível alternativa de ascensão social. Depois de quinze anos ocupando a mesma esquina do Butantã, Tatiana, uma mulher *negra* de cerca de trinta anos, foi pedida em casamento por um de seus clientes fixos. O homem com quem se encontrava algumas vezes por mês, gradualmente, tornou-se seu marido, passando de um parceiro comercial efêmero para um parceiro afetivo duradouro. Ao deixar de pagar pelo sexo, seu marido não só expropriou para si a exclusividade do seu trabalho sexual, como também não permitia que Tatiana continuasse a frequentar os territórios de prostituição em que mantinha sociabilidades. Seu casamento significou o apagamento de sua ocupação urbana e essa foi a última vez que a vi no Butantã.

Em contraste às fronteiras rompidas pela miscelânea de dinheiro, afeto e prazer, estão práticas que dificilmente seriam feitas por “amor” e sem contraprestações financeiras. Serviços como o sexo sem preservativo com clientes fora de padrões de beleza e práticas fetichistas pelas quais não sentem prazer não seriam feitas sem intermédio do dinheiro. Tais práticas possuem maior valor simbólico na medida em que são territorializadas como limites do corpo e, portanto, só podem ser negociadas quando seu alto valor é condensado em uma precificação onerosa. São ofertas de prestígio e devem ser recompensadas como tal.

Redutos do desejo e da abjeção

Nas formas de heterossexualidade mediadas pelo dinheiro, as profissionais do sexo classificam seus clientes em categorias desejáveis, como *os bonitos*, e em marcadores de desprestígio, como *as mariconas*. No primeiro grupo, estão homens *bonitos*, *gostosos* e *generosos* que não tentam fazer pechincha de seus valores. Homens desejáveis são dotados de virilidade — para eles, fronteiras corporais podem ser cruzadas e práticas como beijo na boca e o sexo sem camisinha podem deixar de ser uma interdição. Em outras situações, são homens que poderiam se envolver sem o intermédio do dinheiro, pois além da retribuição monetária, oferecem prazer, especialmente para as mulheres que não conciliam outros relacionamentos fora da *pista* e rejeitam ofertas de prazer não precificado.

Os homens desejáveis podem possuir um padrão de beleza jovial aliado ao desejo por mulheres mais velhas. Suas práticas os aproximam do “mau sexo” na medida em que a heterossexualidade dominante é dada por pessoas de mesma faixa etária. Se, para Gayle Rubin (2017) nos anos 1980, o estrato mais baixo das hierarquias sexuais era ocupado por

aqueles que transgridem fronteiras geracionais e estão nas margens do sexo reprodutivo, hoje, a diferença etária entre duas pessoas que se relacionam é também apontada pelas novas fronteiras de periculosidade sexual como um sinal de vulnerabilidade e desnível de poder (Carrara, 2015). Nas economias sexuais urbanas, é muito comum que homens desejem consumir os serviços sexuais e a companhia de mulheres muito mais jovens, dotadas de padrões de beleza no qual não provavelmente não teriam acesso sem o intermédio do dinheiro. Também não é raro que o cruzamento geracional seja inverso e que homens mais novos se interessem por profissionais do sexo mais velhas — aos 60 anos, Cassandra atende homens que tem metade da sua idade e já engravidou duas vezes de clientes mais jovens.

Nas categorias de corpos indesejáveis pelas mulheres prostitutas encontram-se *os lixos*, *as mariconas* e aqueles que não são considerados *homens de verdade*. Os *lixos* são clientes que desejam programas por preços muito inferiores ao que as mulheres consideram justo. Homens que desvalorizam o valor de seus serviços e que violam o contrato de reciprocidade na recusa do pagamento pelo programa ou em tentativas de violência sexual e abuso. Para essas situações extremas, facas e canivetes ocupam as bolsas das profissionais ao lado de camisinhas e batons.

Mariconas são aqueles que podem ou não estar usando roupas femininas e que buscam por determinadas práticas dissidentes, como a *inversão*, na qual as profissionais penetram seus clientes com brinquedos sexuais. As práticas fetichistas geralmente encarecem o valor do programa, uma vez que grande parte das profissionais do sexo as descreve como indesejáveis. São atos que não seriam feitos por “amor”, tanto nas relações não-remuneradas que os clientes possuem, quanto nas relações não-comerciais que as mulheres prostitutas podem cultivar. Tais práticas revelam suas fronteiras de intimidade e como podem operar o sexo como uma técnica corporal destituída de prazer, um trabalho que independe de sua satisfação. Nesses casos, o desejo dos clientes e a oferta de serviços das mulheres parecem ser prestações agonísticas, uma disputa sobre a equivalência das intensidades pulsionais e das frações monetárias (Perlongher, 1987, p. 24).

Segundo os relatos que as profissionais narram de seus clientes, alguns dos homens que demandam suas ofertas são solitários, solteiros ou divorciados e acessam prazer e cuidado somente com elas e suas colegas, na prostituição por intermédio do dinheiro. Outros são casados e procuram por relações com outras mulheres, por vezes, no desejo por práticas que não podem pedir às suas esposas. Na medida em que a manutenção de uma identidade viril e heterossexual pressupõe a exclusão de certos órgãos do circuito de produção de prazer (Preciado, 2014), grande parte dos homens não pode demonstrar para

suas esposas que sentem prazer anal. É nas ruas de prostituição, sob a condição de clientes que pagam, que esses homens acessam práticas que suas esposas não podem lhes proporcionar. Talvez a principal delas seja a *inversão*, na qual pedem para ser penetrados com dedos e próteses penianas pelas garotas de programa. Tais prazeres, ainda que orientados na complementaridade entre homens e mulheres, pertencem a políticas do armário (Sedwig, 2007), a regimes de visibilidade e de revelação limitados.

Se essas práticas podem ser lidas como dissidentes em relação à heterossexualidade normativa, elas também evidenciam como a prostituição não se encontra fora do sistema sexo-gênero centrado no casamento, mas se articula a ele de modo ambíguo. Ao deslocar para fora do espaço doméstico desejos, práticas e fantasias consideradas impróprias à conjugalidade, as trocas sexuais mediadas pelo dinheiro podem também contribuir para a preservação do casamento como lugar do “bom sexo”, do amor legítimo e da reprodução moral da família. Nesse movimento, a prostituição não apenas absorve o que é interdito à vida conjugal, como também produz classificações, hierarquias e fronteiras morais próprias, nas quais certos desejos são valorizados, outros recusados, e determinadas práticas só se tornam possíveis mediante compensações monetárias específicas.

Essa ambiguidade não se restringe às mulheres prostitutas, mas atravessa também as experiências masculinas produzidas nesses encontros. Nos quartos de hotéis e motéis, muitos clientes passam a performar masculinidades que não podem ser expressas no espaço doméstico ou conjugal, desviando-se das expectativas de virilidade, autocontrole e domínio que estruturam o ideal do marido heterossexual. Com as prostitutas, alguns homens choram, solicitam cuidado, desejam vestir roupas associadas ao feminino, ser penetrados, humilhados ou colocados em posições de submissão — práticas que permanecem interditas no casamento e na vida pública. Diversas profissionais do sexo mencionam como o trabalho sexual requer que sejam parte atrizes, uma vez que simulam prazeres, mas também um pouco psicólogas, que escutam problemas e oferecem apoio sentimental. Em quartos de motel, as camas destinadas a práticas sexuais podem se tornar objetos cênicos de relaxamento e enunciação, assim como a presença de divãs em escritórios de psicanalistas. Tais encontros frequentemente envolvem formas de intimidade que extrapolam o erotismo genital, como escuta ativa, companhia contra a solidão, afeto corporal e conversas prolongadas, de modo que prostitutas se tornam “psicólogas do amor” (Souza, 1998) que escutam sem reprimir e que a intimidade se torna um bem de consumo comercializável.

Nesse sentido, os quartos de motel podem funcionar como espaços de cuidado e suspensão momentânea das normas de gênero, onde esses homens podem experimentar

outras formas de ser masculino, ainda que de modo circunscrito, pago e secreto. Não por acaso, algumas interlocutoras afirmam conhecer esses homens *melhor do que suas próprias esposas*, na medida em que acessam dimensões de desejo, vulnerabilidade e prazer que permanecem invisíveis nas relações conjugais. Essas masculinidades dissidentes, embora não rompam com a ordem heterossexual, a tensionam desde dentro, revelando como o sistema sexo-gênero é sustentado também por suas margens e zonas de exceção.

Mediante as trocas sexuais da prostituição, esse homens têm acesso a práticas sexuais que não teriam no espaço doméstico, sob o amor matrimonial: suas pulsões fogem do modelo de heterossexualidade hegemônica quando são mediadas pelo dinheiro e pelos prazeres fetichistas. A possibilidade de brechas e dissidências dentro da matriz heterossexual também pode ser pensada para as mulheres prostitutas que, por dinheiro, executam prazeres que não fariam com namorados de forma não-remunerada, em relações com homens que sequer consideram heterossexuais. Cassandra, Rita e muitas de suas colegas não consideram que os homens que pedem para ser penetrados sejam *machos* ou *homens de verdade*, são *mariconas*, ainda que sua sexualidade seja orientada por mulheres, numa matriz binária e complementar de desejo.

Podemos pensar em fissuras na matriz heterossexual de desejo quando as mulheres prostitutas interpretam como gays os homens que desejam ser sexualmente passivos, homens que “*viram mulher na hora H*” e se opõem aos marcadores de desejabilidade dos *bonitos* e *gostosos*. Para elas, a presença de um pênis não é suficiente para definir um corpo masculino como um homem, sua masculinidade precisa ser construída na cama e em comportamentos sexuais apropriados. Essa concepção de sexualidade se aproxima da observada por Don Kulick (2008, p. 138), em sua etnografia com travestis que se prostituíam anos 1990 em Salvador. Kulick descreve que o sistema sexo-gênero operado por elas não assume uma correspondência natural entre genitália e gênero, mas depende das dinâmicas de desejo cruzado, nas quais um homem que tenha pênis deixa de ser um *homem de verdade* quando demonstra interesse pelo pênis de outros homens e partilha os mesmos desejos sexuais das travestis.

Para as mulheres cis de São Paulo com quem conversei em campo, a presença de um pênis também não parece ser sozinha um critério autoevidente para definir um homem. A *inversão* do corpo feminino de passivo para penetrante durante o ato sexual, o uso de objetos manufaturados, como dildos, e a inversão teatral da mulher com o uso de roupas masculinas são práticas tangíveis para muitos homens apenas no papel de clientes que vagam pelas ruas, uma vez que representam tabus no interior da sexualidade privada e não-paga do matrimônio. Quando Cassandra pergunta em tom jocoso se seu cliente

pediria para ser penetrado pela esposa, ela também afirma que, para ela, tal prática é tão dispersa do que é feito por “amor” que não seria praticada de graça.

Além da associação pejorativa de tais homens à homossexualidade, parte do estranhamento por tais clientes vem do incômodo em relação a homens que desejam brincar de ser mulher apenas em momentos ímpares e privados. Para tais homens, a encenação teatral da feminilidade passa por práticas de travestimento do gênero oposto — seriam crossdressers na língua inglesa ou *cdzinhas*, no uso de um termo ênico e abrigado. A simulação de “ser mulher” pode passar pelo uso de calcinhas, perucas, sapatos de salto alto e maquiagem. Algumas interlocutoras relatam como, debaixo do terno e gravata que utilizam durante o expediente de trabalho, alguns clientes escondem lingerie vermelhas, adornadas por tecidos de renda, reveladas apenas no fim do dia e em quartos de motel. Quando clientes usam adereços paródicos à feminilidade e pedem para serem mulheres na cama, em associação direta da passividade sexual à ideia de uma “essência” feminina, algumas das profissionais do sexo tomam a prática como grotesca ou ofensiva.

Cassandra aponta que ser mulher não é tão simples assim e que esses homens não aguentariam estar em sua pele todos os dias. Para ela, tais clientes não são homens de verdade, mas também não são ou não poderiam ser mulheres. Algumas profissionais do sexo optam por recusar tais práticas e guiar suas jornadas de trabalho apenas para práticas que considerem desejáveis. Uma colega de Cassandra relata que não aceita programas com homens que querem ser penetrados: *“deixo para as minhas amigas trans, para que elas tenham dinheiro para colocar peito”*. Outras, podem rechaçar tais práticas, mas ainda realizá-las para que não percam os clientes, mantenham sua reputação e, assim, obtenham retorno financeiro por encenar fantasias escritas pela imaginação alheia.

Nessa perspectiva, os espaços fechados do mercado do sexo podem ser pensados como ambientes seguros em que tais homens podem encenar feminilidades reprimidas no cotidiano. Michel Foucault (2013) usa o termo “heterotopia” para descrever espaços que abrigam moralidades desviantes da normatividade social restante, como bordéis e motéis. Essas espacialidades são utopias concretizadas, arquiteturas que materializam desejos improváveis nos territórios sociais comuns e que, portanto, invertem as noções da moral vigente. São contra-aloções, zonas liminares que contestam de forma mítica e real o espaço em que se habita socialmente, nas quais o desejo masculino que não condiz com a moral monogâmica heterossexual pode ser depositado e canalizado, na função social de controle desses “impulsos” e da preservação da moral reinante.

Por um lado, os desejos do “mau sexo” encontram melhores possibilidades para

expressão em espaços discretos do mercado do sexo, em segredo a outras esferas de socialidade. Por outro, a expressão velada não é necessariamente interpretada como uma forma de repressão. A clandestinidade de tais práticas também pode ser desejável por si só, em sujeitos que constroem relações eróticas com o interdito e que se atraem pelo caráter sigiloso e marginal desses templos de exceção. Nesse jogo, o desejo pode escapar da norma, ao mesmo tempo que a encena, transgride e, por vezes, a reafirma, ao manter práticas transgressoras confinadas.

Nessa perspectiva, podemos pensar como as mulheres prostitutas vendem prazeres e fornecem amores, mesmo que efêmeros, para homens preteridos e de prazeres dissidentes. “Corpos brutos, gordos, negros, peludos, com deficiência, fora do padrão de beleza, de macheza” (Moirá, 2023, p. 96) que encontram na prostituição um antídoto para solidão e para prazeres alocados em armários, práticas e desejos que não podem ser enunciados em quaisquer contextos afetivo-sexuais e são melhor saciados sob a égide dos mercados do sexo. Contudo, isso não significa afirmar que todos os clientes são homens solitários, insatisfeitos com suas vidas pessoais e em busca de preencher lacunas emocionais e existenciais com o sexo comercial. Ainda que parte dos clientes possa ser composta por homens com dificuldades em encontrar intimidade em relacionamentos não mediados por transações econômicas explícitas, o sexo comercial oferece de forma abrangente, mesmo para homens comprometidos e felizes em seus relacionamentos, uma gama de serviços, fantasias e prazeres que podem não estar disponíveis sem o intermédio de pagamentos.

Se erotismos pressupõem fantasias, memórias e imagens que não são opostas à realidade, mas que giram em torno das normas e apontam para além delas (Gregori, 2016), algumas dessas fabulações podem ser encontradas com maior facilidade a partir do dinheiro. Elizabeth Bernstein (2008) explora, nos Estados Unidos, como o sexo se tornou um bem intercambiado como outros no capitalismo e como homens podem usufruir de uma diversidade de contatos afetivos e sexuais mediante seus poderes aquisitivos. Nessa configuração, erotismos pagos são mais facilmente conquistados que amores românticos, principalmente para clientes que são homens preteridos de padrões de beleza e masculinidade e encontram parcerias apenas contratando os serviços de mulheres prostitutas. Contudo, como Bernstein discute, o argumento compensatório de que é preferível ter relações sexuais em relacionamentos íntimos ignora que “a diversidade de parceiras sexuais e experiências não é meramente substitutiva, mas sim desejável por si mesma” (Bernstein, 2008, p. 336). Existe, desse modo, uma procura por formas de sexualidade não-doméstica, na qual clientes desejam obter prazer, cuidado e escuta sem o

estabelecimento de ligações emocionais duradouras e de formas de reciprocidade que extrapolem o contrato por um amor efêmero.

É comum que as profissionais do sexo narrem como homens tentam as seduzir com promessas de que irão *tirá-las dessa vida e assumi-las como esposas*, mas que tais juras são facilmente abandonadas assim que atingem o orgasmo. Muitos clientes adotam uma postura de carinho e atenção com as garotas de programa, mas tal postura tem um prazo de validade curto e expira assim que eles conseguem o *gozo* que desejam. Grande parte desses homens parece buscar por encontros íntimos e conexões emocionais delimitadas em termos de obrigação, na qual suas obrigações são apenas a de respeitar os limites corporais estabelecidos pelas profissionais e pagá-las por seus serviços em contratos perecíveis de no máximo algumas horas. Desviam-se, assim, da heterossexualidade normativa que tende a relacionamentos duradouros, a contratos matrimoniais e a prazeres domésticos, direcionados à monogamia e à ausência de experiências e parceiras sexuais diversas.

Para as garotas de programa do Butantã, uma *puta esperta* é aquela que não se deixa enganar por clientes que tentam seduzi-las para conseguir descontos e serviços de graça, ser *esperta* é se portar como uma profissional, o que inclui encenar amores e utilizar de seus encantos para fazê-los se sentirem especiais. Em tais encenações, práticas fora do escopo normativo são dramatizadas, e mesmo a própria heterossexualidade pode ser pensada como um artifício cênico, como nos poucos casos em que conheci garotas de programa que são lésbicas e vendem prazeres para homens. Na lógica do capitalismo de consumo, em que clientes se sentem merecedores de múltiplas mulheres atraentes, em um “interlúdio erótico, que é ‘mais real e humano’ do que seria satisfazer-se sozinho” (Bernstein, 2008, p. 332), as mulheres prostitutas transformam o que lhes foi naturalizado como feminino em trabalho, vendem prazeres e amores para plateias masculinas que transitam pela cidade e são fígadas por seus encantos.

Para as mulheres prostitutas, os movimentos imbricados de vender prazeres e de ocupar a cidade abrem portas para uma gama de possibilidades, práticas e desejos que não cabem num entendimento da heterossexualidade como norma estanque que carece de nuances. Algumas dessas possibilidades emergentes são vistas como positivas e agregadoras, como o fato de muitas mulheres terem experienciado orgasmos pela primeira vez somente em relações com clientes na prostituição. É o caso de Débora, uma mulher negra de trinta e cinco anos que perdeu a virgindade de forma precoce e se envolveu em alguns relacionamentos antes de fazer seu primeiro programa aos vinte e dois anos, na Avenida Indianópolis. Apesar de já ter tido experiência com alguns homens de forma não-

remunerada, Débora veio a descobrir o prazer em ter um orgasmo apenas com clientes. Seu primeiro orgasmo foi com um homem branco, *gordo* e mais velho, pelo qual não se sentia atraída. Ele possuía disfunção erétil e não gostava de penetração, somente de lambe seu corpo e de praticar nela sexo oral. O homem era um dentista aposentado e, para ela, o antigo ofício fazia com que ele fosse “*bom de boca*” e pudesse a proporcionar, pela primeira vez, o prazer que só havia visto em filmes e novelas. Com esse homem, que não teria se relacionado por “amor” de forma não-remunerada, Débora experienciou aquilo que suas amigas tanto comentavam e que nenhum dos homens que considerava atraente a haviam proporcionado. Para ela, a maior parte dos homens buscam satisfazer seus próprios desejos e pouco se interessam se as mulheres também possuem experiências prazerosas e atingem o orgasmo. A exceção está em alguns clientes, especialmente os *coroas carentes*, que se dedicam a não terem relações sexuais mecânicas e a proporcionar prazeres as suas parceiras.

Em casos como esse, a sexualidade das mulheres que atuam como profissionais do sexo pode ser aberta a transformações que são interpretadas por elas como positivas e satisfatórias. Vanessa estabeleceu, em comum acordo com seu namorado, quais práticas afetivo-sexuais são exclusivas a seu relacionamento, feitas por “amor” e dentro do apartamento em que vivem, e quais podem ser operadas por trabalho, em trocas citadinas nas quais as pulsões são quantificadas em dinheiro em quartos de motéis. Entre as práticas exclusivas a seu namorado e interditas a outros homens estão a penetração sem preservativo e o ato de dormir e passar a noite com alguém.

Há alguns meses, Vanessa descobriu no trabalho a possibilidade de ter prazer com outras mulheres e passou a se identificar como uma mulher bissexual. Ela narra ter tido uma experiência romântica com outra mulher quando cursava o ensino médio, mas que encerrou a relação por sentir medo da reação de sua família e de amigos, caso fosse tirada do armário. Anos depois, quando passou a trabalhar como garota de programa e a atender casais que buscavam apimentar suas relações, Vanessa redescobriu a possibilidade de ter prazer com outras mulheres e passou a se entender como bissexual. Nem Vanessa e nem qualquer mulher com quem conversei em anos de trabalho de campo, já relataram terem sido abordadas por mulheres desacompanhadas de homens que estariam interessadas na negociação de um programa. A demanda pelos prazeres pagos da prostituição feminina parece seguir como um espaço de hegemonia masculina, numa matriz binária de desejo que, por vezes, pode dar vazão a experiências sáficas de mulheres casadas — em práticas mediadas por acordos financeiros efêmeros e sob o olhar e a companhia de seus maridos e namorados que observam a prática com deleite. Para Vanessa, a ausência de vínculos

duradouros e a precificação do prazer parecem ter sido meios pelos quais ela pôde expandir as fronteiras de sua sexualidade de maneira valorativa, num movimento também de mudança identitária pelo qual passou a reivindicar a categoria “bissexual”.

Além da possibilidade do orgasmo e de prazeres relacionados a práticas e sexualidades até então não explorados, o ato de ser paga pela relação sexual também é operado como um momento recompensador, uma gratificação por direito por suas habilidades de gerar prazer. É recorrente que as profissionais do sexo relatem o quanto gostam de ser recompensadas e o quanto sentem falta de serem pagas quando suas relações sexuais acontecem fora das lógicas do sexo comercial. Depois que começou a fazer programas, Rita teve algumas relações não-remuneradas com *paqueras*, mas sentia que todas acabavam em tom menor: “*era como se faltasse alguma coisa*”. Ela sentia falta do pagamento e assim decidiu que não mais transaria de graça, que só faria sexo com clientes e que as experiências mais satisfatórias que poderia ter seriam com homens bonitos que a proporcionassem prazer e também a pagassem no final. Para ela, um orgasmo não qualifica sozinho uma boa relação sexual, é também necessário que receba uma vantagem econômica - uma quantia de notas, um presente, um jantar ou uma conta paga.

Se, nas relações não remuneradas, as mulheres não têm nenhuma garantia de que o prazer que oferecem será recíproco, ao receberem dinheiro, ao menos têm a certeza de alguma forma de compensação. Receber uma contraprestação financeira é uma experiência vista como positiva e agregadora, uma forma de valorização para seus ofícios. Algumas histórias narram clientes que preferem pagar pelo programa de forma implícita e não entregam o dinheiro diretamente nas mãos das mulheres. Deixam as notas em suas bolsas ou embaixo do travesseiro, num ritual que tenta camuflar o aspecto econômico daquela troca. Outros, ainda que mais raros, optam por tornar o caráter financeiro daquele encontro uma marca notória e gastam muito mais que o previsto no acordo inicial. Oferecem mais dinheiro para que as mulheres não pensem em ir embora e os façam companhia durante toda a noite, ainda que a relação sexual possa acontecer uma única vez. Uma de minhas interlocutoras já relatou ter recebido oito mil reais por passar a noite com um cliente que comemorava uma promoção no trabalho e queria companhia para fumar cigarros e beber cerveja. Nesses casos, o ritual de demonstrar ostentação e esbanjar dinheiro parece ser uma forma de demonstrar prestígio, de se associar a uma masculinidade provedora, garantir que aquela mulher seja a mais atenciosa possível e queira estar em sua presença novamente. Os clientes que remuneram com opulência são cobiçados pelas profissionais do sexo e, por vezes, tornam-se objeto de disputa nos circuitos da prostituição por representarem maior possibilidade de lucro. Eles estão num

polo oposto aos clientes que barganham valores e aos que se recusam a pagar — homens lidos em tom de desprestígio e violência.

Em contraste, outras possibilidades acabam por delinear o desejo das profissionais do sexo mediante a abjeção a certas práticas feitas por dinheiro, mas que seriam recusadas em relações não-comerciais. Propostas realizadas por lucro, como a inversão, o travestimento para roupas masculinas, o sexo com urina e as práticas fetichistas de sadismo e masoquismo podem ser consideradas degradantes ao esbarrar em limites da sexualidade e ao estigma que os acompanha.

Uma das primeiras cenas que trago neste artigo é situada em uma rua do Butantã onde Cassandra narra, de forma jocosa, um dos homens casados que a procuram para serem penetrados. Seu semblante muda, entretanto, quando narra uma série de outros fetiches requisitados por clientes. Ela se recorda de já ter vestido roupas masculinas, como terno e gravata, para clientes cuja fantasia era de que um corpo, em mimética a uma masculinidade empresarial, os penetrasse. Narra como um deles a levou para uma loja de roupas e pediu para que ela escolhesse um blazer, uma camisa, uma calça social e um vestido de festa e pagou com seu cartão de crédito. Ela escolhe o vestido mais caro que encontra e fica feliz pensando que, naquele dia, iria faturar mais que apenas o valor da hora do programa. Quando eles saem da loja e chegam até o quarto do drive-in mais próximo a seu ponto, para sua surpresa, é o homem quem veste o vestido de paetês que ela havia escolhido em seu número. Cassandra relata já ter humilhado com xingamentos e agredido fisicamente com tapas e chicotadas clientes que tinham prazer em dor física e submissão. Contudo, ela não narra tais experiências com a mesma simpatia e jocosidade de outras. Fazer tais práticas por dinheiro a fez se sentir *suja* e *baixa*, provocou alguns sentimentos posteriores de culpa e vergonha que não fariam com que ela as repetisse novamente, ao menos não sem que lhe fossem oferecidas quantias financeiras onerosas.

Aqui, podemos pensar em como algumas práticas sexuais podem ser ordenadas segundo as distinções sociais entre contaminação/purificação e limpeza/sujeira, descritas pela antropóloga Mary Douglas (1976). O medo do impuro e a rejeição a suas vertentes é descrito por Douglas como uma forma de manutenção da ordem social, na qual o corpo, seus fluidos e substâncias precisam ser purificados e canalizados para práticas de limpeza, em um pêndulo que simboliza perigo e poder. Na medida em que Cassandra sente prazer e satisfação ao se relacionar com clientes *gostosos*, *viris*, *novinhos*, que desejam ser ativos e não serem penetrados, o contato com práticas fetichistas relacionadas à dor e a simulacros de masculinidade em seu corpo é operado por ela como uma contaminação a um estado degradante.

Estar associada a práticas consideradas impuras e fronteiriças do mau sexo podem fazer com que as garotas de programa se sintam também *sujas*. O estigma associado a práticas marginais pode provocar sentimentos de vergonha, culpa e de desvalorização de seu valor enquanto pessoa para si e para outros. Contudo, o campo móvel das polaridades entre norma e transgressão, deleite e dor, consentimento e abuso faz com que seus termos nem sempre sejam interpretados da mesma maneira (Gregori, 2016). O que é operado como uma prática impura e degradante para uma profissional do sexo, pode ser apropriado por outra como algo prazeroso, no deleite provocado pela transgressão de normas.

Podemos observar a mobilidade dessas fronteiras nas narrativas que Andreia, uma mulher *negra* de quarenta e cinco anos, faz de suas relações com seus clientes. Seu tipo predileto de clientes são homens *negros*, de sua faixa etária ou um pouco mais velhos. Ela já foi casada uma vez com um homem que a amava e a tratava com carinho dentro de casa, mas que tinha vergonha de ser visto acompanhado dela em espaços públicos e não queria que as pessoas descobrissem que sua esposa era obesa. Na prostituição, ela encontrou homens que a desejam como uma mulher gorda, homens que valorizam seu tipo físico e que a fazem se sentir uma mulher *bonita* e *gostosa*. Andreia tem prazer em dominar homens e vê-los em estado de submissão, debaixo de seus sapatos de salto alto, gemendo enquanto recebem tapas e são pisoteados. Após uma dose de conhaque, encarna a persona dominadora: “*um gole e eu fico maldosa*”, ela diz aos risos. Se, para Cassandra, tais práticas são degradantes, para Andreia se encontram em um enquadramento positivo e agregador do trabalho sexual, trazendo consigo prazer e satisfação que não experimentara em relações não-remuneradas. Os limites de Andreia são justamente parte dos atributos que provocam desejo em Cassandra: a relação com homens mais jovens e o cruzamento geracional em que as garotas de programa são as mulheres mais velhas.

Diferente da percepção comum de que as profissionais do sexo não possuem distinções morais, suas rotinas de trabalho são continuamente traçadas por fronteiras de intimidade. Elas não são corpos passivos, sujeitas a quaisquer práticas impostas por clientes. Pelo contrário, comandam a conduta masculina em acordos explícitos nos programas. O corpo e seus serviços são territórios em negociação, fragmentados em práticas feitas por “amor” e por dinheiro, em experiências nas quais podem encontrar satisfação e em outras das quais classificam como abjetas — rejeitadas de antemão ou negociadas apenas perante ofertas onerosas.

As experiências consideradas abjetas, impuras ou repulsivas esbarram em limites do “mau sexo” e carregam consigo estigma para quem as pratica. Como discuti anteriormente, as fronteiras entre prazer e repulsa se movem em limites que variam para

cada profissional do sexo, mas que podem tangenciar práticas como o cruzamento geracional, a inversão de mulheres para performances de gênero masculinas e/ou penetrativas e as práticas sadomasoquistas relacionadas a dor. Outras propostas menos comuns também já foram mencionadas pelas garotas de programa com quem conversei, como a de clientes que tem fetiche em fezes, em relações com animais e em encenações que remetem a pedofilia. Vanessa menciona sobre um cliente *imundo* que carregava as roupas de sua sobrinha adolescente em seu carro e queria que ela as vestisse e o chamasse de “tio” durante o programa. Ofendida com a proposta, ela expulsou o homem da rua, ameaçou denunciá-lo para a polícia e alertou suas colegas de pista sobre a presença desse *abusador*. Refletiu que não poderia alimentar a fantasia *doentia* deste homem e nem de nenhum outro de práticas não criminosas, que não poderia ser cúmplice de coisas que sentia *nojo*. Recentemente, ela também havia ouvido de suas colegas que um possível cliente rondava aquelas ruas e perguntava para as garotas se elas possuíam um cachorro de estimação. Ao mesmo tempo em que relata experiências satisfatórias em sua carreira, Vanessa afirma que muitos homens pensam que as prostitutas estão nas ruas para realizar qualquer desejo, que cabe a elas ter que lidar com os pensamentos mais impuros da sexualidade masculina.

Alguns clientes parecem pensar que o ato de pagar os garantiria um passe livre para quaisquer práticas e serviços. No mercado do sexo e nas interações com profissionais do sexo, podem proferir fantasias que não teriam coragem de pedir para suas esposas, práticas indizíveis que não pronunciaram em voz alta senão naquelas ruas. Atos que beiram o sexo espúrio, repulsivo e, por vezes, criminoso. A ideia de que prostitutas estariam ali para satisfazer quaisquer desejos também foi apontada por muitas das travestis e mulheres trans com quem conversei. Em corpos transfemininos, o sexo e a devassidão parecem ser elencados como características naturais e intuitivas, pertencentes à própria experiência trans e travesti, mesmo que elas não atuem como trabalhadoras sexuais. Essa é uma das razões pelas quais muitas fazem seus primeiros programas ainda adolescentes e ingressam no trabalho sexual de forma precoce, como se seguissem um curso natural para a sobrevivência.

Para as mulheres cis, o prazer não é colocado de antemão da mesma forma. Espera-se que as mulheres cis que trabalhem na prostituição estejam ali por circunstâncias adversas, pela pobreza e falta de alternativas, que atendam aos desejos da sexualidade masculina, mas que não sintam prazer nesse “destino cruel”. Quando ativistas como Gabriela Leite (1992) e Fátima Medeiros (2024) afirmavam nos anos 1980 e 1990 que, de fato, sentiam prazer em suas carreiras, suas falas caminhavam no sentido de libertar a

imagem das prostitutas das ideias fixas de sofrimento que as perseguiram.

Em rejeição à ideia de que a sexualidade feminina deve ser um artefato de satisfação dos desejos alheios, as profissionais do sexo erijem formas de controle da conduta masculina, de proteção contra estigma e sentimentos depreciativos. Uma vez que a vergonha e a humilhação são emoções que fazem gênero (Díaz-Benítez, 2019), cabe às mulheres a contenção de práticas sexuais que podem marcá-las ainda mais pelo estigma da profissão e pelo sentimento de culpa associado à subversão e a impureza — emoções que não se manifestam em homens da mesma forma. Maria Elvira Díaz-Benítez (2019, p. 56) explora, por exemplo, como o sexo com animais é visto como uma interdição antinatural de modo generalizado, mas que, para homens, a prática pode incluir certa aceitação em circunstâncias específicas, como na iniciação sexual de homens do campo. Esse certo nível de tolerância em práticas que ocupam as trincheiras contra o “bom sexo” não é dada para mulheres da mesma forma, uma vez que elas são muito mais propensas a sentirem culpa por práticas sexuais e serem taxadas como solitárias, doentes e coitadas. Cabe a elas o controle dos impulsos sexuais masculinos.

Nessa perspectiva, traçar fronteiras de intimidade e territorializar o corpo em partes e práticas regradadas não apenas divide as relações feitas por ou sem remuneração, mas protegem as profissionais do sexo de emoções vexatórias e eventos estigmatizantes, bem como, as guiam para miscelâneas de trabalho e prazer mais autênticas e satisfatórias.

Considerações finais

Neste artigo, busquei centralizar o desejo como objeto antropológico e tecer conexões entre as economias sexuais urbanas, os panoramas biopolíticos do Brasil contemporâneo e as transformações nas fronteiras do erotismo. Minha pesquisa consiste em uma etnografia de longa duração nos mercados do sexo de alguns bairros da cidade de São Paulo, especialmente no Butantã, onde entrevistei e habitei ruas apropriadas por mulheres prostitutas que narram suas múltiplas jornadas de trabalho, cuidado e socialidade na metrópole.

São Paulo é habitada como um espaço vivo e de errância, onde profissionais do sexo assumem e operam múltiplas identidades, personas e representações de si em dimensões territorializadas. Nas geografias do desejo que fundam pela metrópole, parecem tensionar o sistema sexo-gênero ao venalizarem a força sexual que não deveria ser precificada no capitalismo. Quando transformam esse não-trabalho em carreira, também se aproximam do “mau sexo” e se desviam da heterossexualidade normativa ao venderem erotismos pela cidade, em desejos fetichistas, fugazes, com objetos

manufaturados e de desníveis etários. Praticam a cidade de forma errante junto ao estigma e aos ordenamentos jurídico-morais que buscam ejetar e criminalizar seus corpos.

Ao mesmo tempo, transitam no interior das normas quando habitam territórios nos quais a carreira profissional é um ofício não-vocalizado. Nesses momentos, se desfazem das performances profissionais e se dedicam ao cuidado e aos prazeres não-remunerados e não desviantes. Fazem usos do corpo nas fronteiras da sexualidade e na subversão da economia, ao mesmo tempo em que também podem cultivar identidades normativas e fora das políticas do armário. Vendem prazeres pouco predominantes na domesticidade, mas também constroem regimes de moralidade atravessados pelas normas.

Se, para Butler (2003), todes somos desviantes, na medida em que ninguém pode replicar completamente as normas, devemos pensar também na heterossexualidade a partir de modelos não universais e estanques. Mediante as experiências locais da prostituição em São Paulo, as formas de heterossexualidade se revelam modificadas por marcadores sociais múltiplos que variam segundo categorias de desejo, fuga, deriva e movimento pela cidade, tanto para as mulheres prostitutas quanto para seus clientes. Os múltiplos modos pelos quais normas são vividas e incorporadas podem fazer com que a heteronormatividade dialogue com formas de dissidência, ainda que em meios contraditórios que não necessariamente tenham objetivos intencionais de resistência. A porosidade das fronteiras entre prazer, trabalho e afeto parece criar uma espécie de heterossexualidade ambígua, que se infiltra nos interstícios da economia, dos corpos e das cidades.

Referências

AGIER, Michel. *Encontros etnográficos: interação, contexto, comparação*. São Paulo/Maceió: Ed. Unesp/Edufal, 2015.

ANGOTTI, Bruna. *Entre as leis da Ciência, do Estado e de Deus: O surgimento dos presídios femininos no Brasil*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo, 2011.

ARANTES, Antonio Augusto. A guerra dos lugares: sobre fronteiras simbólicas e liminaridades no espaço urbano. *Revista do patrimônio histórico e artístico nacional*, n. 23, p. 191-203, 1994.

BECKER, Howard S. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BENTO, Maria Aparecida. Branqueamentos e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray. BENTO, Maria Aparecida. (Org.). *Psicologia Social do Racismo: estudos*

sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2002.

BELL, David. VALENTINE, Gill (orgs). *Mapping Desire: Geographies of Sexualities*. Londres e Nova York: Routledge, 1995.

BERNSTEIN, Elizabeth. O significado da compra: desejo, demanda e o comércio do sexo. *Cadernos Pagu*, n. 31, jul.-dez. 2008, p. 315-362. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-83332008000200015>. Acesso em: 5 jun. 2026.

BRAZ, Camilo. Silêncio, suor e sexo: subjetividades e diferenças em clubes para homens. In: DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. FÍGARI, Carlos Eduardo (orgs.). *Prazeres Dissidentes*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

BUTLER, Judith. Meramente cultural. *Idéias*, Campinas, SP, v.7, n.2, p. 227-248, jul/dez. 2016. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/ideias/article/view/8649503>. Acesso em: 5 jun. 2026.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Editora 34/Edusp, 2000.

CARRARA, Sérgio. “Moralidades, racionalidades e políticas sexuais no Brasil contemporâneo.” *Mana*, Rio de Janeiro, n. 21(2), p. 323-345, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n2p323>. Acesso em: 5 jun. 2026.

DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano 1: Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

DESPENTES, Virginie. *Teoria King Kong*. São Paulo: n-1 edições, 2016.

DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. O gênero da humilhação. Afetos, relações e complexos emocionais. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, v. 25, n. 54, p. 51-78, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832019000200003>. Acesso em: 5 jun. 2026.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo: ensaio sobre as noções de poluição e tabu*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DUNCAN, Nancy. Renegotiating gender and sexuality in public and private spaces. In: DUNCAN, Nancy (org.). *BodySpace: destabilizing geographies of gender and sexuality*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1996.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa: Mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.

FELDMAN, Sarah. *Segregações espaciais urbanas: a territorialização da prostituição feminina em São Paulo*. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo), Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo, 1989.

FONSECA, Claudia. A dupla carreira da mulher prostituta. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 4, n. 1, p. 7, 1996. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16650>. Acesso em: 5 jun. 2026.

FONSECA, Claudia. O anonimato e o texto antropológico: dilemas éticos e políticos da etnografia 'em casa'. *Teoria e Cultura*, Juiz de Fora, v. 2, n. 1 e 2., jan/dez, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/TeoriaeCultura/article/view/12109>. Acesso em: 5 jun. 2026.

FOUCAULT, Michel. De espaços outros. *Estudos Avançados*, São Paulo, Brasil, v. 27, n. 79, p. 113–122, 2013. Disponível em: <https://revistas.usp.br/eav/article/view/68705>. Acesso em: 5 jun. 2026.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 1: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 13ª edição, 1999.

GASPAR, Maria Dulce. *Garotas de programa: prostituição em Copacabana e identidade social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.

GEERTZ, Clifford. *O Saber Local*. Novos Ensaios em Antropologia Interpretativa. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

GREGORI, Maria Filomena. Práticas eróticas e limites da sexualidade: contribuições de estudos recentes. *Cadernos Pagu*, n. 42, p. 47–74, jan. 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0104-8333201400420047>. Acesso em: 5 jun. 2026.

GREGORI, Maria Filomena. *Prazeres perigosos: erotismo, gênero e limites da sexualidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

HARTMAN, Saidiya. *Vidas rebeldes, belos experimentos: histórias íntimas de meninas negras desordeiras, mulheres encrenqueiras e queers radicais*. São Paulo: Fósforo, 2022.

KULICK, Don. *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2008.

LEITE, Gabriela. *Eu, mulher da vida*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica*, vol. 23 (1), 2019, p. 135-175. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/etnografica.6431>. Acesso em: 5 jun. 2026.

MEDEIROS, Fátima. *Putá História*. Salvador: Ed. da Autora, 2ª ed., 2024.

MOIRA, Amara. *E se eu fosse puta*. São Paulo: n-1 edições, 2023.

MOIRA, Amara. O cis pelo trans. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 25, n. 1, p. 365–373, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1806-9584.2017v25n1p365>. Acesso em: 5 jun. 2026.

MURRAY, Alison. *Femme on the streets, butch in the sheets (a play on whores)*.

IN: BELL, David; VALENTINE, Gill. *Mapping Desire: Geographies of Sexualities*. Londres e Nova York, Routledge, 1995.

NASCIMENTO, Silvana de Souza. Hetero é sempre normativo? Gênero, socialidade e deslocamentos em contextos interioranos. *O Público e o Privado*, Fortaleza, v. 20, n. 41 jan/abr, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.52521/20.8109>. Acesso em: 5 jun. 2026.

NASCIMENTO, Silvana de Souza. Homem com homem, mulher com mulher: paródias sertanejas no interior de Goiás. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 39, p. 367–402, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-83332012000200013>. Acesso em: 5 jun. 2026.

PASINI, Elisiane. “Corpos em evidência”, *pontos em ruas, mundos em pontos*: a prostituição da Rua Augusta em São Paulo. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Estadual de Campinas, 2000.

PATRIARCA, Letizia. Pelo bairro: um exercício descritivo da prostituição de travestis no Jardim Itatinga. *Ponto Urbe*, São Paulo, v. 20, p. 1-20, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.3501>. Acesso em: 5 jun. 2026.

PELÚCIO, Larissa. Na noite nem todos os gatos são pardos: notas sobre a prostituição travesti. *Cadernos Pagu*, Campinas, p. 271-248, n. 25, jul. 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-83332005000200009>. Acesso em: 5 jun. 2026.

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

PISCITELLI, Adriana. Sexo tropical em um país europeu: migração de brasileiras para a Itália no marco do “turismo sexual” internacional. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 15, n. 3, p. 717–717, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2007000300014>. Acesso em: 5 jun. 2026.

PRADA, Monique. *Putafeminista*. São Paulo: Veneta, 2018.

PRECIADO, Paul B. *Manifesto Contrassexual*. São Paulo: n-1 edições, 2014.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. *Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades*, Natal, p. 17-44, v. 4, n. 05, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2309>. Acesso em: 5 jun. 2026.

RUBIN, Gayle. *Políticas do sexo*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

RUBIN, Gayle. Thinking sex: Notes for a radical theory of the politics of sexuality. In: PARKER, Richard. AGGLETON, Peter (orgs). *Culture, Society and Sexuality*. 1ª ed., Londres, Routledge, 2006.

OLIVEIRA, Thiago de Lima. NASCIMENTO, Silvana de Souza. Corpo aberto, rua sem saída. Cartografia da pegação em João Pessoa. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, Rio de Janeiro, n. 19, jan. 2015, p. 44-66. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1984->

[6487.sess.2015.19.05.a](#). Acesso em: 5 jun. 2026.

SEDWIG, Eve Kosofsky. A epistemologia do armário. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 28, jan.-jun. 2007, p. 19-54. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-83332007000100003>. Acesso em: 5 jun. 2026.

SILVA, Ana Paula da Silva. BLANCHETTE, Thaddeus. Por amor, por dinheiro? Trabalho (re)produtivo, trabalho sexual e a transformação da mão de obra feminina. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 50, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/18094449201700500019>. Acesso em: 5 jun. 2026.

SILVA, Hélio R. S. A situação etnográfica: andar e ver. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n° 32, ano 15, jul.-dez./2009, p. 171-188. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832009000200008>. Acesso em: 5 jun. 2026.

SIMÕES, Soraya Silveira. *Vila Mimosa*: etnografia da cidade cenográfica da prostituição carioca. Niterói: EdUFF, 2010.

SOUZA, Francisca Inar de. O cliente: o outro lado da prostituição. São Paulo: Annablume, 1998.

VERGUEIRO, Viviane. *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes*: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

VIANNA, Adriana. LOWENKRON, Laura. O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagens. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 51, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/18094449201700510001>. Acesso em: 5 jun. 2026.

WITTIG, Monique. *The Straight Mind and Other Essays*. Boston: Beacon Press Books, 1992.

ZELIZER, Viviana A. Dinheiro, poder e sexo. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 32, 2009, p. 135-157. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-83332009000100005>. Acesso em: 5 jun. 2026.

Financiamento

Bolsa de longa duração para pesquisas de Mestrado do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) - Chamada nº 73/2022.

Recebido em 06 de abril de 2025.

Aceito em 10 de março de 2026.

Antropologia da Educação em Darcy Ribeiro: um projeto político

Luiz Otávio Pereira Rodrigues

Universidade Federal Fluminense
Programa de Pós-Graduação em Sociologia
luizr@id.uff.br
<https://orcid.org/0000-0002-1568-0411>

RESUMO

Este artigo tem como objetivo mostrar o processo de construção da Antropologia da Educação no pensamento de Darcy Ribeiro. A hipótese deste trabalho é que a Antropologia da Educação no ideário deste autor se originou enquanto um instrumento político para fomentar o desenvolvimento nacional. O método empregado foi a etnografia documental para analisar o processo de construção e reconstrução dos objetos pesquisados. Com isto, foi investigado o processo de construção da sua biografia em meio às dinâmicas político-institucionais das décadas de 1950-80 em contraste com as obras: *A Política Indigenista Brasileira* (1962); *A Universidade Necessária* (1969); *Nossa escola é uma calamidade* (1984) e *O livro dos CIEPs* (1986). Concluiu-se que a elaboração da Antropologia da Educação no pensamento de Darcy Ribeiro, enquanto uma disciplina formal foi limitada pelas autorrepresentações feitas por ele a fim de viabilizar os seus projetos políticos de desenvolvimento nacional.

Palavras-chave: Antropologia da Educação; Darcy Ribeiro; Projeto Político; Desenvolvimento.

Anthropology of Education in Darcy Ribeiro: a political Project

ABSTRACT

This article aims to show the process of construction of the Anthropology of Education in the thought of Darcy Ribeiro. The hypothesis of this work is that the Anthropology of Education in the ideas of this author originated as a political instrument to promote national development. The method used was documentary ethnography to analyze the process of construction and reconstruction of the objects investigated. With this, the process of construction of his biography was investigated in the midst of the dynamics of the political institutions of the 1950s-80s in contrast to the works: 'The Brazilian Indigenous Policy' (1962); 'The Necessary University' (1969); 'Our school is a calamity' (1984) and 'The book of the CIEPs' (1986). It was concluded that the elaboration of the Anthropology of Education in Darcy Ribeiro's thought, as a formal discipline, was limited by the self-representations made by Darcy Ribeiro to make his national political development projects viable.

Keywords: Anthropology of Education; Darcy Ribeiro; Political Project; Development.

Antropología de la Educación en Darcy Ribeiro: un proyecto político

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo mostrar el proceso de construcción de la Antropología de la Educación en el pensamiento de Darcy Ribeiro. La hipótesis de este trabajo es que la Antropología de la Educación en las ideas de este autor se originó como un instrumento político para fomentar el desarrollo nacional. El método utilizado fue la etnografía documental para analizar el proceso de construcción y reconstrucción de los objetos investigados. Con esto, se investigó el proceso de construcción de su biografía en medio de la dinámica de las instituciones políticas de las décadas de 1950-80 en contraste con las obras: 'La Política Indigenista Brasileña' (1962); 'La Universidad Necesaria' (1969); 'Nuestra escuela es una calamidad' (1984) y 'El libro de los CIEPs' (1986). Se concluyó que la elaboración de la Antropología de la Educación en el pensamiento de Darcy Ribeiro, como disciplina formal, estaba limitada por las autorrepresentaciones realizadas por él para viabilizar sus proyectos de desarrollo político nacional.

Palabras clave: Antropología de la Educación; Darcy Ribeiro; Proyecto Político; Desarrollo.

Introdução

A crise da educação não é uma crise; é um projeto
Darcy Ribeiro

Este artigo objetiva mostrar o processo de construção da Antropologia da Educação no pensamento de Darcy Ribeiro (1922-1997). A escolha deste tema repousa no fato deste autor ter sido uma figura central na institucionalização da Antropologia no Brasil, e de suma importância na esfera educacional do país em virtude aos diferentes papéis que exerceu no Estado. Busca-se, assim, discutir o processo de formulação das suas concepções educacionais à luz da atmosfera político-intelectual brasileira do século XX, evidenciando como estas disciplinas se articularam no pensamento darcyniano em razão da atuação política.

A temporalidade analisada abrange os anos de 1962–1993, período marcado por sua projeção política, mudanças na produção intelectual e o início da autodocumentação de sua trajetória. Nesse sentido, o artigo busca responder à seguinte hipótese: a Antropologia da Educação no pensamento de Darcy Ribeiro surgiu como instrumento político para o desenvolvimento nacional. Em termos analíticos, o posicionamento político-intelectual de Darcy o separou dos pensadores pós-coloniais e decoloniais, visto que categorias como nação, identidade, classes sociais, desenvolvimento e evolução são centrais na construção de sua obra (Rodrigues; Oliveira, 2022d). Tais termos são forjados na dinâmica de poder colonialista. Destarte, utilizar esses conceitos, mesmo conhecendo estas dinâmicas, significa aceitar implicitamente os valores do colonizador: a essencialização do outro. Contudo, o seu pensamento pode ser lido como anti-imperialista, pois se apropria dessas ideias e as utiliza contextualizadamente em prol das nações subjugadas nos antigos enclaves coloniais (Pinto, 2018).

Inspirado na discussão de Laura Lowenkron e Letícia Ferreira (2014), utiliza-se o método da etnografia documental, um processo sistemático de construção e reconstrução dos objetos investigados. Assim, a ênfase se volta para como, quais e por que o material foi selecionado para a pesquisa. O objetivo desta escolha metodológica consiste em investigar o itinerário político e intelectual darcyniano, distanciando-se do risco de endossar as autorrepresentações idealizadas por ele. Neste cenário, a etnografia documental oferece um ponto de vista privilegiado sobre o ato de documentar e os efeitos que esta ação produz em diferentes contextos.

Portanto, o material analisado inclui: “A Política Indigenista Brasileira” (1962); “A Universidade Necessária” (1969); “Nossa Escola é uma Calamidade” (1984) e “O Livro dos CIEPs” (1986) — um conjunto de obras sobre educação elaboradas em diferentes contextos. Neste sentido, estes trabalhos foram discutidos levando em consideração dois prismas: primeiro, a parceria entre cientistas sociais e educadores no contexto político-educacional brasileiro da segunda metade dos anos 1950. Este foi um período no qual esses profissionais somavam forças no âmbito da burocracia de Estado e defendiam diferentes olhares sobre o desenvolvimento nacional. Em segundo lugar, esses processos foram contrastados em uma perspectiva crítica das reinterpretções de Darcy Ribeiro acerca da sua trajetória.

Estas dinâmicas mostram como a lógica cultural de um tempo orientou os padrões de comportamento (Damatta, 1987). Elas também organizaram todo um campo disciplinar, ao estabelecer consensos e dissensos sobre o exercício do ofício antropológico em um país em mudanças. Portanto, a contribuição deste trabalho para a Antropologia Social reside em abordar esse conjunto de temas por um ângulo pouco explorado: o campo da Educação, bem como sublinhar como as abstrações teóricas de Darcy Ribeiro se relacionam com os processos de formulação de políticas públicas educacionais.

Nesse sentido, de acordo com Cris Shore (2010), a antropologia destaca a desordem e a complexidade das dinâmicas de formulação de política pública e como seus resultados são recebidos por terceiros. Por isso, muitas vezes, o olhar do antropólogo se volta para quem fórmula as políticas públicas e os seus processos. No entanto, também há o interesse no ponto de vista do nativo, isto é, o público-alvo destas ações. Somente assim, pode-se atestar as causas do sucesso ou do fracasso dessas iniciativas em primeira mão. Contudo, esta análise escapa às possibilidades deste artigo, o que sugere, portanto, a abertura de um novo terreno de pesquisa sobre o referido autor.

Antropologia, Educação e Política

A relação entre Antropologia e Educação iniciou-se ao fim do século XIX, com contribuições significativas de intelectuais como Ruth Benedict (1887-1948) e Franz Boas (1858-1942), os quais ampliaram a compreensão do conceito de educação. Esta abordagem é fruto da preocupação existente nos Estados Unidos com a construção e manutenção de uma sociedade democrática. Devido à pluriétnicidade demográfica estadunidense — formada pelos remanescentes das suas populações originárias, afro-

americanos e imigrantes de diversas partes do globo —, existia um temor sobre a estabilidade do sistema deste país. Sendo assim, os trabalhos acerca dos padrões de socialização e integração desses grupos aos modos de vida estadunidenses concluíram que apenas estabelecer relações entre diferentes organizações sociais, sem quaisquer mediações, não formaria uma organização coletiva democrática de forma espontânea (Loureiro, 2007).

A preocupação de tornar o mundo um lugar melhor estava presente nas pesquisas de Margareth Mead (1901-1978), cujos trabalhos tinham o objetivo de aperfeiçoar a democracia. Assim, “[a] educação é uma forma de corrigir distorções presentes na sociedade moderna” (Carvalho; Ravagnani; Lauand, 1980, p. 35). Levando isso em conta, Mead pode ser lida como uma precursora da Antropologia da Educação. Na sua proposta, a antropologia proporcionou à educação um vasto leque teórico-metodológico: relativismo, integração cultural, observação participante e etnografia. Desta forma, seria possível refletir e analisar mais detalhadamente as várias maneiras de interação social e como as suas nuances se apresentam nas instituições formais de ensino nos seus diferentes segmentos: ensino básico, médio e superior. Portanto, as proposições sobre as melhores práticas educativas e suas aplicações deveriam ser elaboradas segundo uma observação sistemática e qualificada por conceitos antropológicos.

Tim Ingold (2020) vai adiante em sua abordagem e argumenta que os fundamentos da antropologia são intrinsecamente educacionais. Assim sendo, a Educação não é apenas um processo de transmissão de conhecimento, mas uma prática promotora da liberdade e do crescimento intelectual, que permite que os alunos busquem a verdade de forma crítica. Portanto, “educação, eu argumento, não é um “inculcar”, mas um “libertar”, que abre caminhos de crescimento intelectual e descoberta sem resultados predeterminados ou pontos finais fixos” (Ingold, 2020, p. 9-10).

A antropologia é uma disciplina educacional, e não somente etnográfica, pois os antropólogos estabelecem um espaço de aprendizados mútuos com os indivíduos/comunidades por eles estudadas. Sendo assim, aos olhos de Tim Ingold, “devemos repudiar, de uma vez por todas, a crença de que o que acontece na sala de aula, sob rubrica de ensino aprendizagem, é apenas auxiliar de um projeto antropológico cujo objetivo principal é etnográfico” (Ingold, 2020, p. 10). Em consequência disso, a educação não é uma prática de transmissão, e sim de atenção.

A educação tem a função cuidar do mundo onde vivemos, e restaurar presenças e valores culturais e simbólicos outrora obnubilados (Ingold, 2020). Consequentemente, o

oposto da abordagem de adaptação de grupos étnicos ao sistema social para manutenção da ordem proposta por Mead. Logo, a antropologia não deve “chegar a soluções finais que encerram a vida social, mas, antes, revelar os caminhos pelos quais ela pode continuar” (Ingold, 2020, p. 85). Contudo, no contexto brasileiro, a interação entre antropologia e educação se intensificou em resposta às demandas por uma educação democrática e inclusiva, especialmente em um país marcado por sua diversidade étnica (Loureiro, 2007). Visto que as atenções do campo intelectual há época estavam voltadas para a busca das raízes da nacionalidade, atrelada ao esforço político-intelectual para a inserir o Brasil na modernidade (Oliveira, 1999).

A Antropologia da Educação está diretamente ligada à Antropologia Social, pois, ambos os campos levam em consideração as diferenças entre as experiências de vida, organização de grupos pluriétnicos e as diferenças culturais. Contudo, a temática educacional, frequentemente enquadra essas dinâmicas sob o âmbito da estrutura escolar, e preconiza as dinâmicas de aprendizado, e o relacionamento dos indivíduos com a instituição de ensino. Neusa Gusmão (1997) exemplifica na atuação dos antropólogos Melville Jean Herskovits (1895-1963), Robert Redfield (1897-1958) e Clyde Kluckhohn (1905-1960), segundo uma perspectiva relativista, se opuseram aos “testes de inteligência” nas escolas estadunidenses. A dificuldade de adaptação de parte do alunado repousava no fato das instituições escolares serem fundamentalmente etnocêntricas. Em outras palavras, dificultavam a inclusão do outro não branco, e das camadas populares.

No Brasil, a relação entre Antropologia e Educação foi mediada por princípios teóricos funcionalistas devido ao foco nos estudos de comunidade (Corrêa, 2013), (Xavier, 1999). A ênfase das análises recai no fato das dinâmicas sociais em nível macro se reproduzirem em nível micro. Contudo, estes estudos deixavam de lado como as relações de poder influenciam e estruturam estes processos (Gusmão, 1997). Com isso, a antropologia educacional, progressivamente, se deslocou para um diálogo com a pedagogia. Valorizou a dimensão intersubjetiva nos processos de aprendizagem na vida social.

Neste enfoque, a educação passou a ser compreendida enquanto uma prática para além do que acontece dentro das instituições escolares (Gusmão, 2016). Com isso, na segunda metade do século XX, a antropologia pedagógica foi inserida na grade das escolas normais. Esta inclusão estava alicerçada na ideia que o saber antropológico é um componente essencial no processo de formação docente (Oliveira, 2017).

Merece destaque a influência do ideário político brasileiro de reestruturação estatal, ancorado na ideia de modernização/modernidade (Xavier, 1999), ideias que pautaram a formulação do Manifesto da Educação Nova (1932). Um documento de coautoria de Anísio Teixeira (1900-1971), permeado de argumentos que foram adotados por Darcy Ribeiro. Estas duas personalidades foram as vanguardas responsáveis pelos contornos institucionais e acadêmicos da antropologia e educação nos anos 1950-60.

Os “anos de ouro” da educação brasileira aconteceram nos anos 1950. Muitos dos projetos educacionais foram conduzidos a nível teórico, político e prático por diversos cientistas sociais presentes na máquina pública. Portanto, as ações realizadas por este grupo foram proveitosas para o campo antropológico enquanto disciplina institucionalizada, pois ajudou a definir os seus contornos atuais. Isto foi possível por meio da articulação frutífera entre cientistas sociais e educadores (Corrêa, 2013).

A sinergia entre esses profissionais se baseava na ideia que a antropologia temporaliza as dinâmicas políticas para a produção de conhecimento. Com isso, o antropólogo, delimita este campo enquanto ciência e prática. O mesmo processo está presente na prática pedagógica. Logo, o entendimento que teoria e prática são indissociáveis nos processos de construção de conhecimento, deságua na construção da Antropologia da Educação (Gusmão, 2016).

Da etnografia à educação: um compromisso público

Segundo Mariza Peirano (1981), em razão das transformações sociais no Brasil dos anos 1950, a intelectualidade e a política eram campos indistintos. Os cientistas sociais se viam enquanto protagonistas nesta conjuntura. Dentre os seus contemporâneos, a autora nos conta que, “for Ribeiro, science could be sacrificed to politics” (Peirano, 1981, p. 155).

Marcos Darcy Silveira Ribeiro nasceu em 1922 em Montes Claros, Minas Gerais, se destacou a partir da década de 1950 como um intelectual multifacetado: antropólogo, educador, político e escritor. Se graduou no bacharelado em Ciências Sociais na Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo (ELSP), com ênfase em etnologia sob a orientação de Herbert Baldus (1899-1970).

Em 1946, Baldus mediou o seu contato com o Marechal Cândido Rondon (1865-1968), que o contratou para o cargo de naturalista no Serviço de Proteção aos Índios (SPI),

período no qual Darcy escreveu “Religião e mitologia Kadiwéu: ensaios sobre o saber, o azar e a beleza” (1950). Obra que lhe rendeu o Prêmio Fábio Prado de Ensaio e o apresentou ao público geral.

Esta projeção acadêmica significou um avanço expressivo em sua carreira. Além de “divulgador das causas indigenistas para a sociedade brasileira” (Rodrigues, 2020b, p. 65), também se envolveu com a gestão de projetos educacionais no SPI (1951), e assumiu a diretoria da Seção de Estudos, participou da criação do Museu do Índio e do Parque Indígena do Xingu (1953). Junto ao antropólogo Eduardo Galvão (1921–1976) fundou o primeiro curso de pós-graduação em Antropologia Cultural (1955) do país, na Faculdade Nacional de Filosofia (FNFil) da Universidade do Brasil.¹ Também foi a instituição onde assumiu a cadeira de Etnografia Brasileira e Língua Tupi.

Charles Wagley (1913-1991) mediou o contato entre Anísio e Darcy. Incentivou o educador a ir a uma conferência do antropólogo sobre os povos indígenas no Museu Nacional. Este dia marcou sua adesão definitiva ao Movimento Escola Nova. Darcy narrou o encontro da seguinte forma:

Era uma conferência igual a muitas que eu fazia, naquela época, sobre os povos indígenas brasileiros e aspectos culturais da vida indígena, comparando e contrastando suas diversas fisionomias culturais. O certo é que comecei a conferência e, depois de falar uns dez minutos, vi que Anísio estava aceso, os olhinhos bem apertados, atento, comendo palavra por palavra do que eu dizia. Continuei a conferência, olhando para ele de vez em quando, de certa forma falando para ele. Em dado momento, Anísio começou a murmurar e eu custei a entender o que ele dizia. Vociferava: “São uns gregos! Uns gregos!” (Ribeiro, 1997, p. 181).

No trecho acima, fica patente um recurso muito empregado por Darcy: a narração de elementos autobiográficos de uma maneira fantástica.

A relação entre Anísio e Darcy era fundamentada na lealdade política e na valorização da pesquisa científica. Sobretudo, após a polêmica com Carlos Lacerda (1914-1977) sobre a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN), na qual Darcy

¹ Atual Universidade Federal do Rio Janeiro (UFRJ), que também sedia o Museu Nacional.

se mostrou um defensor feroz dos ideais escolanovistas. Por isso, foi convidado por Anísio para dirigir a Divisão de Estudos e Pesquisas Sociais (DEPS), no Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais (CBPE) (1957), e transferiu as atividades do DEPS para o Museu do Índio.

Em 1959, Darcy havia feito um notável progresso em sua carreira política. Foi responsável pelo projeto da Universidade de Brasília (UnB) (1959), e foi o seu primeiro reitor após a inauguração em 1961. No mesmo ano, colaborou na elaboração do Plano Nacional de Educação (PNE). Em 1962 ocupou os papéis de Ministro da Educação e Cultura e Chefe da Casa Civil, até o pelo Golpe Militar de 1964, e resultou em seu exílio por doze anos (1964-1976).

Neste contexto em que ele escreveu “A Política Indigenista” (1962), por isso a obra já transparece a “tomada de posição no jogo político” (Lima, 1995, p. 21-22). Esta obra descende diretamente de fontes estatais, e enquadra quais objetos e ações deveriam ser privilegiados pela ação pública. Ou seja, conta uma história oficial do Estado com a função de tutelar os crescentes e conflituosos contatos dos indígenas com a população citadina (Lima, 1995).

De acordo com Lima (1995), o SPI empregava uma lógica disciplinar no espaço rural. Visava integrar o território e a sua população sob a égide de um poder central simbolizado pela nação. Em tese, isto resolveria os problemas da classe não-dominante agrícola sobre a necessidade de fixação de mão de obra nas pequenas propriedades. No entanto, o órgão sofria com dificuldades de ação e gestão. Assim, foi elaborada uma narrativa na qual a instituição era uma “empresa heróica” (Lima, 1995, p. 112), que funcionava apesar de todas as constrictões. Há de se notar que este pressuposto servia de justificativa para as ações do SPI.

No entanto, ficava em segundo plano o fato de que a sua estrutura administrativa estava organizada segundo o imaginário político evolucionista em voga. Assim, o SPI agia como um instrumento integrador das populações indígenas a uma comunidade política representada enquanto nacional, e com o poder de atribuir indianidade. Por esse motivo,

“seria a via de acesso e forma intermediária do cumprimento de um projeto de extinção dos povos nativos enquanto entidades discretas, dotadas de uma historicidade diferencial e de autodeterminação política” (Lima, 1995, p. 118).

Então, a população indígena era percebida enquanto um elemento transitório a ser futuramente incorporado aos trabalhadores nacionais (Lima, 1995). E este foi o espaço em que a temática educacional emergiu nos escritos de Darcy de maneira mais explícita: a partir da burocracia estatal, guiada por pressupostos antropológicos alinhados aos desígnios políticos de construir uma sociedade nacional integrada.

Muitas crianças indígenas sofreram a retirada forçada das suas comunidades para o recebimento de educação formal. No entanto, não se adaptavam e eram estigmatizados. Por isso, “esforços, às vezes generosos, para salvar jovens índios pela educação, resultam em formar desajustados e marginais, alguns deles transformados inclusive em índios profissionais” (Ribeiro, 1962, p. 155-156).

Segundo Darcy (1996), os indígenas aprenderam a se enxergar com os olhos do branco, e passaram a se ver enquanto ignorantes e ficaram descrentes das suas próprias tradições. Eram párias em suas tribos, e não eram assimilados às camadas urbanas. Ou seja, estavam inaptos a sobreviverem de forma autônoma. “Deixando de ser índios, sem chegar a ser coisa alguma, raramente um ajustamento adequado” (Ribeiro, 1962, p. 156). À vista disso, necessitavam do amparo do SPI, e as escolas que atendessem essa clientela deveriam adaptar os seus currículos de acordo com o nível de aculturação indígena.

Apenas ensinar as crianças a falar um português sem sotaque, transmitir noções de higiene, introduzir técnicas artesanais simples e práticas, e dar, através de conversas informais, uma ideia mais geral e mais precisa do país e da própria tribo. Tudo isto com o propósito especial de proteger o índio contra a discriminação e, sobretudo, evitar que adote sobre si próprio os preconceitos da população rural com que está em contato (Ribeiro, 1962, p. 156).

Se por um lado, havia a proposta de “elevação moral do índio” (Ribeiro 1962, p. 157) para evitar a disseminação de preconceitos contra a cultura indígena. Por outro, os indígenas mais aculturados deveriam receber uma educação mais próxima da educação

rural (Ribeiro 1962). Este ponto elucida a história das políticas educacionais para as populações indígenas, um campo balizado pelas contribuições da etnologia.

Os avanços em outras temáticas da pesquisa antropológica não eram incorporados às discussões da educação indígena. Focalizam processos históricos das populações indígenas, tipos de sociedade e culturas, enquanto desconsideram fenômenos próprios de transmissão dos saberes nativos e educação (Tassinari, 2008). Segundo Christina Toren, “o aprendizado é um processo espaço-temporal dinâmico que em cada ponto, de modo inevitável, situa historicamente os humanos em relação a outros seres, em lugares e momentos específicos do tempo no mundo que habitam” (Toren, 2012, p. 22). Contudo, a opção estatal foi em outra direção: promover a aproximação progressiva do indígena às camadas urbanas, e não a educação indígena para reintegração às suas comunidades originárias.

Em 1964, alijado dos seus direitos, o antropólogo se viu forçado ao desterro. A escolha de para onde ir foi guiada por seu ideário político², e esta escolha foi um momento decisivo não somente na em sua trajetória de homem público, mas também a nível intelectual:

A opção de ficar na América Latina, recusando as oportunidades de ir para Paris ou Roma, foi a decisão mais sábia que fiz na vida. Ela me possibilitou a reconstrução de mim mesmo como intelectual. Na Europa teria continuado minha etnografia indígena como um mero etnólogo de gabinete e viveria sempre sob o risco de me converter num basbaque, como aconteceu com tanta gente. Em lugar disto, no Uruguai me fiz um brasileiro mais consciente e aprendi a ser latino-americano (Ribeiro 2013b, p. 148).

2 A partir de 1966 se concentrou na elaboração do seu conjunto de obras *Estudos de Antropologia da Civilização: A Universidade Necessária* (1967); *O Processo Civilizatório: Etapas da evolução sócio-cultural* (1968); *As Américas e a Civilização: Processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos* (1969); *Os Brasileiros: Teoria do Brasil* (1969); *Os Índios e a Civilização* (1970); *O Dilema da América Latina: Estruturas de poder e forças insurgentes* (1971). Nesta fase também foi elaborado *O povo brasileiro: o sentido e a transformação do Brasil* que seria lançado apenas em 1995. Também foram escritos os romances: *Maíra* (1976), *O Mulo* (1981) e *Utopia Selvagem* (1982). Cumpre notar que neste período também foi assessor no governo dos presidentes Salvador Allende (1908-1973) em 1971 no Chile; e de Juan Velasco Alvarado (1910-1977) no Peru em 1972. Disponível em: <<https://fundar.org.br/cronologia/>> Acesso em 5 de outubro.

Estas decisões se refletiram em “A Universidade Necessária” (1969). Uma mescla de duas experiências darcynianas: os processos de implementação da UnB, e o período de docente na Universidade da República Oriental do Uruguai, quando foi responsável pela organização do Seminário sobre Estruturas Universitárias. Esses encontros tinham um propósito político-acadêmico de criar um desenho de ensino superior para os anseios e realidades dos países latino-americanos.

A obra constitui em um balanço teórico comparativo dos modelos universitários da Alemanha, França, Inglaterra, União Soviética e Estados Unidos; às experiências latinas das Reformas da Colômbia e Córdoba na Argentina; o modelo cubano pós-revolução; a reestruturação chilena; e as tentativas de aproximar ao modelo estadunidense de ensino superior. Logo, estes estudos “têm em vista contribuir para o debate que hoje se trava em todo o mundo sobre o papel da universidade e sobre seu lugar na luta contra o subdesenvolvimento” (Ribeiro 1969, p. 1).

Esta obra proporcionou um avanço teórico em sua produção ao forjar os conceitos de aceleração evolutiva, atualização histórica e modernização reflexa. Pois estas categorias foram incorporadas e utilizadas em suas obras de Estudos de Antropologia da Civilização, e também nos outros textos educacionais. A ideia de aceleração evolutiva serve para mostrar como um grupo de nações pôde chegar na posição de civilização industrial e crescimento econômico por meio do desenvolvimento tecnológico (Ribeiro 1969).

O conceito de atualização é utilizado para descrever a situação de nações que, mesmo após sua independência, não obtiveram autonomia plena. Por esta razão, estes povos são transformados em neocolônias, e se inserem no sistema de produção global enquanto países explorados. A modernização reflexa trata dos países incapazes de controlar o seu próprio destino. A sua organização sociocultural, classes dirigentes e sistema produtivo está voltada para produzir ciência e tecnologia de última geração, mas sem autonomia. Ocupam o lugar de consumidores de tecnologia e proletários externos no mercado mundial. As universidades também se inserem nesta lógica. Porque este modelo universitário era mera cópia acrítica das instituições de outros países (Ribeiro 1969). Então,

“às nações subdesenvolvidas cabe enfrentar a tarefa totalmente distinta de criar uma universidade que seja capaz de atuar como motor do desenvolvimento” (Ribeiro 1969, p. 31).

No caso brasileiro, as universidades praticavam uma erudição vazia e descomprometida com a realidade nacional. As primeiras instituições nacionais se inspiraram no modelo universitário francês. No entanto, nunca foi plenamente aplicado. Assim, existia apenas uma universidade patriarcal que,

preparava os filhos dos fazendeiros, dos comerciantes e dos altos funcionários para o exercício de papéis enobrecedores ou para o desempenho dos cargos político-burocráticos, de regulamentação e manutenção da ordem social ou das funções altamente prestigiadas de profissionais liberais, postos a serviço da classe dominante (Ribeiro 1969, p. 88)

Tendo em vista do posicionamento de Darcy, “faço política e faço ciência movido por razões éticas e por um fundo patriotismo. Não procure, aqui análises isentas” (Ribeiro 1995, p. 17). Ao seu ver, a solução era uma Nova Reforma Universitária para a criação de uma instituição inteiramente nova e aclimatada à realidade latina, de acesso democrático e interessada no desenvolvimento científico. Com isso, as nações sul-americanas acompanhariam as inovações tecnológicas, e se inserirem na “nova civilização” (Ribeiro 1969, p. 47).

A educação básica no imaginário de Darcy Ribeiro

Em 1979 Darcy Ribeiro retornou definitivamente do exílio, voltou ao seu posto de professor universitário e para as atividades políticas. Em 1980, e se elegeu vice-governador da chapa encabeçada por Leonel Brizola (1922-2004) no Rio de Janeiro. Liderou a Secretaria Extraordinária de Ciência e Cultura, e foi chanceler da Universidade do Estado do Rio de Janeiro³. Na década de 1990, também se elegeu senador pelo Rio de Janeiro e

³ Em 1984 coordenou o planejamento, construção e funcionamento da Biblioteca Pública Estadual do Rio de Janeiro, e coordenou a construção do Sambódromo. <<https://fundar.org.br/cronologia/>> Acesso em 7 de outubro.

assumiu a coordenação da Secretaria de Projetos Especiais de Educação, e chefiou os projetos os Centros Integrados de Educação Pública (CIEPs); e a implementação da Universidade Estadual do Norte-Fluminense, no município de Campos dos Goytacazes (1993), no interior do estado (Rodrigues, 2022b).

As dinâmicas mencionadas acima são o preâmbulo para as obras “Nossa escola é uma calamidade” (1984) e “O Livro dos CIEPs” (1986). Obras gestadas na insatisfação generalizada com a Educação no Rio Janeiro, e capitaneados por Darcy e o Partido Democrático Trabalhista (PDT), sua legenda há época. Este sentimento se converteu em pauta de governo, e culminou no processo de reforma educacional. O livro “Nossa escola é uma calamidade” (1984) é resultado de um balanço empírico da qualidade e das condições da educação pública no estado do Rio de Janeiro na década de 1980.

Em relação à primeira obra, sua argumentação se baseia nos altos índices de evasão e no baixo sucesso da alfabetização escolar. Com isso, apenas com a erradicação do analfabetismo se poderia alcançar o desenvolvimento da sociedade brasileira. Uma das causas deste quadro, era a escola ser historicamente excludente. Pois, apenas classes privilegiadas acessavam às poucas boas instituições de ensino existentes, esta situação deveria ser resolvida apenas na luta política protagonizada pelos educadores (Ribeiro, 1984).

A rede escolar tinha o objetivo de unificar o território nacional, padronizando o ensino, mas não teve sucesso. A multiplicação institucional gerou a perda de qualidade, e as escolas estavam desconectadas da realidade nacional.

Enquanto em todo o mundo se atendeu, primeiro, à escola e só depois a outros encargos, aqui, entre nós, a Educação foi deixada ao léu e até se reduziram progressivamente os compromissos públicos para com o ensino (Ribeiro, 1984, p. 24).

Pensar um modelo de educação para todo o Brasil, também significava considerar a cultura política clientelista da época. A sua força incidia no interior do país, região onde residia a maior parte da população, bem como detinha as maiores taxas de analfabetismo. Por isso, segundo Darcy (1984), a escola pública não poderia ser um sistema de ensino

descentralizado, pois o latifúndio corrói a possibilidade de uma vida comunitária. Em razão disto, o Estado deve ser o principal órgão indutor do desenvolvimento nacional. Uma vez que, as elites sociais e políticas brasileiras não cumpriram o seu papel de vanguarda nos processos sociais difusores da cidadania.

O antropólogo reconheceu a importância do estoque de conhecimento disponível sobre a educação brasileira. Contudo, em sua avaliação, esses materiais não possuem nenhuma posição concreta sobre a realidade nacional. Eram apenas exercícios de erudição acadêmica. Sendo assim, era fundamental que os temas de pesquisa educacionais fossem redefinidos. Portanto, era preciso “levar a educação a sério” (Ribeiro, 1984, p. 67).

A integração do povo, massivamente urbanizado, na cultura da cidade só se pode dar através da escolarização. Esta é a função da rede escolar pública que generaliza a linguagem corrente da civilização que é a comunicação letrada. O grande desafio cultural do Brasil é, por conseguinte, meter em boas escolas toda a criança (Ribeiro, 1984, p. 71).

“O Livro dos CIEPs” (1986) pode ser entendido como uma versão mais politizada da obra anterior: transformou as ideias de Darcy na política educacional praticada pelo PDT no estado do Rio de Janeiro. Entre as décadas de 1950 e 1980, houve um aumento nos repasses à educação, e resultou na incorporação de 24 milhões estudantes à rede pública. Contudo, apesar do estado ter recebido os maiores investimentos, “o desempenho educacional é menos do que medíocre” (Ribeiro, 1986, p. 12).

Desta forma, surgiu o Plano Especial de Educação (PEE). Mobilizou os professores da rede básica, e tentou organizar uma consciência nacional para implementar modelos institucionais de educação capazes de solucionar os óbices do estado. Este modelo integrava educação, saúde e cultura, com o objetivo de alargar o sentido da cidadania (Bomeny, 2007). A ideia era futuramente levar este desenho institucional para outras regiões do país. “Portanto, mais uma vez houve entrelaçamento das ferramentas das ciências sociais com a política, no sentido de prover soluções aos problemas do Brasil” (Rodrigues, 2022b, p. 56).

De acordo com Darcy (1986), o modelo de escola pública carioca era voltado para uma criança ideal, o aluno detentor do capital cultural exigido pela estrutura escolar

(Bourdieu; Passeron, 1992). Esta realidade idílica contrapunha a maioria esmagadora dos alunos da rede pública. Logo, o desempenho escolar das camadas populares era negativamente impactado. Enquanto as classes populares não fossem incluídas nas benesses do desenvolvimento socioeconômico para criar as condições necessárias ao processo de ensino-aprendizagem, o Estado deve prover um modelo de ensino assistencialista para dirimir estas diferenças. Portanto, as atribuições do aparato escolar eram expandidas, e o magistério deveria ser valorizado e capacitado para exercer estas funções.

A concepção de escola básica de Darcy Ribeiro (1986) advém da historicização e teorização dos entraves ao desenvolvimento educacional no Brasil, e transformados em agenda político-partidária. As diretrizes para os CIEPs são sintetizadas em dez pontos:

- 1) melhorar a qualidade de ensino das séries de alfabetização;
- 2) erradicar a falta de merenda e material escolar;
- 3) melhorar a formação dos alfabetizadores;
- 4) valorizar os docentes mais experientes – para Darcy, o ato de educar é essencialmente prático –, assim, os saberes desses profissionais são de grande valia;
- 5) criar centros para testes de materiais didáticos e metodologias, e outras tecnologias educacionais. O propósito é combater o academismo exagerado na escola. Segundo Darcy, era desconectado da realidade do alunado;
- 6) A escola deve democratizar os elementos culturais não acessados pelos alunos devido a sua realidade social;
- 7) O lúdico deve ser utilizado pelos docentes para combinar elementos presentes na realidade dos alunos, ensino dos conteúdos básicos de leitura e cálculo;
- 8) Os professores devem se adequar ao modo dos alunos falarem, ainda que seja errado. Pois, ao não os coibir, eles poderão desenvolver o seu raciocínio com autonomia;
- 9) A escola deve ser um lugar alegre, por isso, o lúdico deve estar presente no dia a dia escolar dos discentes com idade dos 7 aos 14 anos;

10) A escola pertence a comunidade na qual está inserida; por isso ela deve ser frequentada além dos dias letivos e reuniões, assim os docentes devem estar presente no dia a dia dos seus alunos.

Cumpra-se notar que assim como em “A Universidade Necessária”, as formulações são meramente normativas, e carecem de uma organização pedagógica estruturada segundo teorias educacionais.

Darcy Ribeiro e a Antropologia Brasileira: o documentar de um legado

Darcy Ribeiro se manteve fiel à perspectiva na qual conhecimento científico estava aliado à intervenção social. No entanto, quando regressou do exílio, esta não era mais a perspectiva dominante na antropologia brasileira, já afastada dos grandes projetos nacionais e afeita aos estudos urbanos (Xavier, 1999); (Rodrigues, 2022b). Por isso, ficou Darcy isolado em relação aos debates acadêmicos pós-1960, e subiu o tom das suas críticas à prática disciplinar. Em paralelo, obteve mais êxito no campo da política institucional. Pois, a experiência do exílio trouxe a ampliação do campo de interesses, novas redes políticas e intelectuais mais consonantes com as suas ambições. Uma percepção que refletia a atmosfera do Brasil dos anos 1950-60, já dissipada pelas mudanças sociais de um processo de redemocratização em curso (Mattos, 2007).

Na avaliação de Darcy, os trabalhos dos seus colegas de profissão careciam de uma postura ideológica, porque estas pesquisas não buscavam soluções para os grandes problemas nacionais. Porém, o antropólogo mineiro era percebido da seguinte forma pelos pares:

Não só o malogro de boa parte das propostas para a pós-graduação da UFRJ, como o conteúdo dos estudos antropológicos na década de 70, deixavam claro que uma antropologia, tal como concebida por Darcy – culturalista, francamente evolucionista, construída a partir de grandes esquemas explicativos e, ainda, submetida a uma postura ideológica explícita – deveria parecer, no mínimo, aos olhos de parte significativa da geração de antropólogos que o sucedeu, fora de lugar (Mattos, 2007, p. 310).

Paralelamente, Darcy (2013b) alegava que a sua obra era muito mais lida em outros países da América Latina do que no Brasil. Por causa deste dissenso, enfatizou a política partidária, embora se continuasse a justificar as suas ações por meio da combinação da sua posição de homem público e do discurso do domínio da ciência e da técnica (Bomeny, 2000). Bem como, ainda que por um prisma distinto dos seus colegas se manteve produzindo, mas também com outros propósitos não-acadêmicos.

A reimaginação e a reconstrução dos objetos de pesquisa, bem como a seleção dos mesmos, são tarefas que a antropologia precisa encarar. Desta maneira, os arquivos podem ser vistos enquanto um espaço privilegiado no qual os artefatos e/ou práticas de conhecimento são realizadas, e compartilhadas com os pesquisadores de uma mesma temática. Assim, é fundamental para a etnografia documental observar o espaço no qual os arquivos foram/são produzidos, e onde eles circulam. Portanto, observar esta dinâmica oferece uma vista privilegiada sobre o ato de documentar (Lowenkron; Ferreira, 2014).

Os anos de 1962-1993 na vida de Darcy marcam o propósito de criar de um arquivo para perpetuar o seu legado no tempo e no espaço (Heymann, 2012). Então, os objetivos de transformação social, e da construção de uma imagem para a posteridade seguem indissociados. Por isso, se faz necessário lançar luz às controvérsias da sua biografia, ao situar a figura de Darcy Ribeiro no tempo e no espaço, juntamente a um conjunto de relações sociais mais amplas. Consequentemente, uma etnografia documental que mescle a sua trajetória, aos seus escritos acadêmicos, ambientado por um contexto sociopolítico mais amplo, é um recurso de análise fecundo, visto a pluralidade material, bem como os embates em que esteve envolvido.

O processo de arquivamento favorece na elaboração de uma narrativa de si, que pode ter alguma finalidade memorial. Assim, cada documento aguardado pelo indivíduo é dotado de um sentido específico. “As motivações e dinâmicas diversas podem ser percebidas por meio de etnografias que invistam na recuperação da história e dos contextos de acumulação e guarda dos documentos” (Heymann, 2012, p. 262). À vista disso, o arquivo de Darcy Ribeiro, nos permite por meio investigar as práticas e

representações culturais de um tempo, bem como avaliar a sua permanência e transformações a partir do patrimônio acumulado (Gonçalves, 2003). Neste contexto,

O próprio Darcy a criou, poucos anos antes de morrer, movido por duas ambições: dar continuidade a seus projetos, ou seja, permitir que as bandeiras de luta que o mobilizaram durante a vida – e que ele chamava de suas ‘utopias’ – continuassem a ser empunhadas por seus colaboradores; e abrigar o que considerava o seu acervo. Seu objetivo era assegurar que sua memória perdurasse, vencendo a morte e o tempo (Heymann, 2012, p. 262-263).

A angústia da finitude vivenciada por um Darcy fragilizado pelo diagnóstico de um câncer no pulmão em 1974, trouxe a dedicação máxima para terminar os seus empreendimentos. Também gerou um impulso autobiográfico, o fez revisitar a sua trajetória e se definir enquanto intelectual e político nestes textos.

Sem discípulos acadêmicos e filhos, o seu último fazimento de Darcy era se fazer permanecer. Por essa razão, o arquivo possuía uma dimensão prospectiva, “mais de agenda aberta do que de arquivo” (Heymann, 2012, p. 276-277). Por isso, o acúmulo documental foi organizado por uma gama de interesses darcynianos, contribuindo para formar a sua imagem de homem de “muitas peles”. Levando isso em conta, “Darcy acumulava documentos capazes de alimentar seu ideal de si mesmo e de contribuir para a realização de suas utopias” (Heymann, 2012, p. 277). Isto porque, ele também queria ser lembrado pela sua contribuição intelectual, e não somente por suas realizações políticas.

Em todo este processo, merece o destaque da atuação da sua então esposa, a antropóloga Berta Ribeiro (1924-1997), uma figura fundamental nessa etapa. Berta colaborou nos livros “Arte Plumária dos índios Kaapor” (1954) e “Suma Etnológica Brasileira” (1986), também ficou incumbida de revisar, catalogar e traduzir vários documentos produzidos e acumulados por Darcy no exílio. Peças vitais na criação da Fundação Darcy Ribeiro (FUNDAR) (Rodrigues, 2022c).

É necessário sublinhar a recorrência nos escritos de Darcy (1997) de um enquadramento biográfico no qual ele enfatiza o papel da educação na sua vida. Sublinha a atuação da sua mãe que era professora primária. “Às vezes eu ajudava os recém-ingressados segurando a mão deles com um lápis para domesticá-la, a fim de que pudessem

escrever. Ali então me fiz educador” (Ribeiro 1997, p. 23). Porém, Darcy declarou ao longo da sua carreira que foi mais pesquisador do que professor (Ribeiro 1978). Fica evidente um movimento para rotinizar a imagem de intelectual indisciplinado (Bomeny, 2001) que atuou em várias frentes. Nas suas próprias palavras: iracundo e não-resignado (Ribeiro 2013a). O antropólogo propalava a seguinte ideia:

Nunca fui um exemplificador servil, com material local, de teses de mestre algum. Assinalo isto porque constituiu justamente o oposto da postura corrente. A maioria dos nossos pesquisadores assume uma atitude seguidista que faz de suas pesquisas meras operações de comprovação das teses em moda na antropologia metropolitana, só visando a redigir seu discurso doutoral, sem qualquer compromisso etnográfico nem indigenista (Ribeiro 2013b, p. 81).

Contudo, Carolina Arouca G. Brito (2017) faz um contraponto importante: Darcy foi sim um intelectual disciplinado. Ambicionava construir uma carreira acadêmica tradicional, se formar mestre em antropologia na ELSP, e se doutorar na Universidade de Chicago. Foi um orientando fiel aos ensinamentos de Baldus mesmo depois de graduado. Por isso, realizou as suas pesquisas em total acordo com o funcionalismo, a principal corrente etnológica na academia dos anos 1950, perspectiva também utilizada no SPI. Fruto de tal dedicação, foi a indicação do seu antigo mentor para o Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI), no cargo de etnologista.

Brito (2017) também mostra um outro lado por trás da dúvida de Darcy na graduação: a se manter na academia, ou, seguir no ativismo político no Partido Comunista Brasileiro (PCB)? Apesar de ter ocupado o posto de orador da turma – feito que enfatizava em suas biografias (Ribeiro 1997; 2013b) – se formou sem destaque acadêmico com uma aprovação simples no curso. Mesmo assim, teve a chance de alcançar as suas ambições intelectuais, pois, durante a sua atuação no SPI, conseguiu uma bolsa de pós-graduação na universidade de Colúmbia nos Estados Unidos. Mas, se por um lado, Darcy alegou ter recusado a oportunidade apresentando justificativas político-ideológicas: seria incongruente um militante do PCB ir estudar em solo *yankee*. Por outro, o motivo era muito mais simples: não dominar a língua inglesa, habilidade fundamental para o posto. “Darcy era e foi até o fim de sua vida monoglota” (Brito, 2017, p. 88-89).

Então, Darcy permaneceu no Brasil e não ingressou na pós-graduação. No entanto, pôde concorrer à cadeira de antropologia na FNFfi por causa do seu trabalho sobre os Kadiwéu nos anos 1950. Em termos burocráticos, na época, ter um livro publicado qualificava o candidato a professor universitário, da mesma forma que uma titulação formal de mestre e doutor. O que explica o ingresso de Darcy na docência superior apenas com o título de bacharel (Brito, 2017).

O prêmio recebido em 1951 na área de ensaios literários sobre o Brasil, o projetou para outros espaços depois. Contudo, é necessário sublinhar o fato de Baldus ter sido um dos avaliadores e votantes na obra do seu pupilo (Brito, 2017). Também merece destaque, o fato de que durante o exílio, Darcy obteve títulos de Doutor *Honoris Causa* no Uruguai, França e Brasil (Rodrigues, 2022c). Isto ampliou o seu prestígio acadêmico e possibilidades de atuação profissional.

Eduardo Viveiros de Castro (1999) descortina que ao longo da atuação de Darcy SPI, ele politizou a antropologia brasileira por meio da denúncia do conceito de aculturação em voga nesta época. Uma pretensa “assimilação natural” dos indígenas às camadas urbanas. Em outras palavras, um etnocídio travestido de neutralidade científica. Bem como, formulou uma teoria governista do indigenismo, uma abordagem de grande repercussão na produção latino-americana do tema.

A consolidação da etnologia brasileira passa pelas temáticas dos estudos rurais, campesinato e fronteiras desenvolvidas no Museu Nacional. Desta maneira, a elaboração da questão indígena segundo os moldes da questão racial no Brasil foi uma estratégia para dar uma visibilidade e enobrecimento político não recebida pela temática. Houve um enquadramento da temática indigenista, enquanto um sinônimo de classe social. À vista disso, a etnologia foi introduzida em uma ampla teoria do Brasil. Portanto, a antropologia indígena brasileira tomou para si as questões em torno do indigenismo sob uma ótica particular, operando uma oposição entre os modos de se fazer etnologia, seja ele “clássico”, ou, da versão ideologizada a partir de uma ideia de “brasilidade” (Castro, 1999).

Por isso, as disputas em torno de qual modelo de interpretação seria adotado no Brasil, remontam as disputas do campo antropológico estadunidense entre 1950-80. Opondo “idealistas” *versus* “materialistas”, ou “marxistas” *versus* “estruturalistas”. Darcy se opunha às interpelações da escola da fricção étnica, africanistas de feição “marxista”, e dos americanistas de extração “marxista”. Contudo, aderiu aos paradigmas estadunidenses do neo-evolucionismo de Julian Steward e Leslie White, e do materialismo cultural (Castro, 1999). O relato a seguir evidencia tal escolha:

É certo que nossa Antropologia Social é muito diferente da sua. Já não usamos mais os esquemas mecânicos tirados diretamente da obra do antropólogo norte-americano Leslie White como você faz. Também já não escrevemos sobre “arte plumária” dos nossos índios, uma espécie de deleite estético, publicado num livro caríssimo, com muita gravura e pouco fôlego interpretativo (Damatta, 1979, p. 85-86).

Um dos problemas da politização da obra de Darcy Ribeiro (1995), quando ele se pôs a fazer uma “teoria de nós mesmos”, foi a sua tentativa de indigenizar o ‘povo brasileiro’, mas abasileirou os indígenas. Isso, em razão da sua existência ser vista como residual perante a sociedade nacional, ou seja, inevitavelmente assimilados pelas franjas urbanas. Dessa forma, a sua discussão foi deslocada para a mestiçagem, e “os desafios que os índios continuam lançando às ideologias do Estado-nação e da brasilidade são varridos para debaixo do tapete” (Castro 1999, p. 173).

Os indígenas estavam sendo nacionalizados segundo as especificidades brasileiras, para assim indigenizar os antropólogos nacionais. Um colonialismo interno para reorganizar o sentido da produção antropológica brasileira (Castro, 1999) Logo, “o discurso etnológico sobre os índios foi, em vários momentos, um discurso feito de dentro do Estado, e para os ouvidos do Estado” (Castro, 1999, p. 178-179). O ideário de responsabilidade com as comunidades estudadas nos trabalhos de campo (Ramos, 1990), descendia do modernismo nacionalista em voga no período, e da sua ambição de construir uma “identidade nacional”. Isto deu à antropologia brasileira uma feição humanista, diferente das outras tradições atreladas às ciências naturais (Castro, 1999). Portanto, o cruzamento das variáveis: herança intelectual humanista, ideário político modernizante, e

a possibilidade de atuação profissional dos antropólogos na burocracia de Estado, e gerou um senso de responsabilidade pública entre os profissionais deste período.

No caso de Darcy Ribeiro, destaca-se um compromisso político autoimposto na sua trajetória. Isto é, o entendimento de que a ciência a têm uma função social, e deve ser aplicada para a transformação da realidade brasileira (Rodrigues, 2022a); bem como a ambição de construir de uma memória póstuma (Heymann, 2012). Convém notar que a concepção de sociedade indígena, é fruto desta mesma premissa sendo utilizada pela burocracia do Estado Nacional. Instância que não somente tutela esses povos, mas também caracteriza quem é ou não indígena, e as ações a serem tomadas com eles em prol da sociedade nacional (Lima, 1995). Ou seja, ações protagonizadas pelo SPI: um grupo de antropólogos no qual Darcy Ribeiro foi uma presença influente.

O custo da indisciplina pedagógica

O pressuposto de democratização de acesso ao ensino darcyniano, balizado pela influência intelectual de matriz pragmatista de Anísio Teixeira, resultou em um projeto educacional de massa referenciado no individualismo capitalista (Bomeny, 2003). Contudo, a experiência do PEE entre 1980-90 deixou uma frustração generalizada, em razão de ser um projeto caracterizado em cumprir uma agenda político-partidária. Por isso, o objetivo das suas ações extrapolou o ambiente escolar (Bomeny, 2007).

Por um lado, o PEE foi iniciado segundo uma perspectiva democratizante das tomadas de decisão sobre os rumos da educação no Rio de Janeiro, e convocou 60 mil trabalhadores do setor. Por outro, apesar dos debates entre a Comissão Coordenadora e os professores da rede pública, as decisões das medidas a serem implementadas já haviam sido tomadas pelo aparato governamental liderado por Darcy (Bomeny, 2007). A decisão era do PEE prestar assistência às camadas populares, pois esta ação foi um sucesso em outras iniciativas internacionais.

O pressuposto de reduzir o desnível material e de capital cultural entre os alunos pobres e os de classe média estigmatizou o alunado atendido pelo programa, que foi visto como totalmente desvalido. Esta situação esvaziou as escolas e contribuiu para a descontinuidade da iniciativa. Darcy também foi um crítico implacável dos cursos de pedagogia, o que explica a ênfase recorrente contra a erudição excessiva no ambiente. “Constituiu ponto de honra para Darcy Ribeiro que só trabalhassem nos CIEPs professores recém-formados. Não admitia incorporar professores antigos sob a alegação de que já carregavam vícios difíceis de corrigir” (Bomeny, 2007, p. 54).

O limite da Antropologia da Educação de Darcy Ribeiro esbarra nos seus anseios desenvolvimentistas. A sua Antropologia para de se comunicar com a Educação no plano pedagógico. Deixa de perceber a dimensão cultural enquanto um fator crucial no processo de ensino-aprendizagem (Gusmão, 1997; 2016). Tampouco, se liga dimensão do cuidado (Ingold, 2020), na qual se estabelece uma relação de troca e aprendizado com os indivíduos e comunidades estudadas. Portanto, a sua Antropologia enfatiza a dimensão Política, segundo um viés instrumental e evolucionista.

Com isto, a alteridade é eclipsada pela ideia de integração à sociedade nacional segundo os anseios estatais (Lima, 1995). Bem como, os seus projetos educacionais são organizados segundo a temporalidade da agenda política, e sacrificam a estruturação institucional a partir de parâmetros pedagógicos. Uma vez que no entendimento do antropólogo mineiro, estas dinâmicas eram consideradas desnecessariamente morosas e burocráticas, bem como permeadas por uma erudição vazia e descompromissada com a realidade brasileira (Bomeny, 2001; 2007).

Conclusão

Este trabalho, por meio da etnografia documental, teve por objetivo mostrar o processo de construção da Antropologia da Educação no pensamento de Darcy Ribeiro. Conclui-se que essa abordagem emergiu de sua atuação política e intelectual, associada a

grandes projetos de modernização, refletindo sua busca por emancipação sociopolítica para o Brasil e a América Latina. Em paralelo, ocorria também um movimento para construir uma autorrepresentação a ser deixada para a posteridade.

Desde o início de sua carreira no Serviço de Proteção ao Índio (SPI), Darcy se manteve comprometido com a integração dos povos indígenas à sociedade nacional por meio da educação, segundo uma visão evolucionista e culturalista. Durante o exílio (1964-1976), consolidou um pensamento expressamente nacionalista, no qual as instituições de ensino assumem papéis centrais na superação do subdesenvolvimento. Darcy via essas entidades como as bases para uma sociedade ser capaz de dominar o conhecimento e a tecnologia, instrumentos indispensáveis para alcançar o progresso e a autonomia.

No entanto, ao regressar do exílio e retornar às funções políticas, o puseram uma vez mais na condição de continuador de valores estatais (Castro, 1999), (Lima, 1995). Se manteve afeito a uma produção acadêmica francamente ideologizada, uma perspectiva que estava em dissidência com a antropologia que encontrou no Brasil dos anos 1970-80 (Damatta, 1979). Visto a confirmação de câncer no pulmão em 1974, ganhou fôlego o anseio de Darcy em documentar e rotinizar uma imagem idealizada para a posteridade, alinhada com as suas visões políticas e atividades intelectuais. Com isso, reenquadrou acontecimentos de sua biografia com essa finalidade (Heymann, 2012), (Brito, 2017).

As propostas do Plano Especial de Educação (PEE) e dos Centros Integrados de Educação Pública (CIEPs) refletiam essa urgência de se concretizar, visto a proximidade do fim da vida de Darcy. Isso redundou em projetos sem vinculação às teorias educacionais (Bomeny, 2007). Essa ausência de rotinização burocrática comprometeu a estabilização de suas iniciativas de educação básica a longo prazo. Muito disso também é explicado por sua notória resistência aos pedagogos, considerados por ele excessivamente teóricos e morosos. Para contornar esses entraves, articulou diferentes esferas burocráticas para ocupar funções simultaneamente, visando atender ao ritmo das demandas político-partidárias (Bomeny, 2001). No plano universitário, manteve-se a perspectiva de junção de evolucionismo tecnológico e ampliação do acesso ao ensino.

Ao que pese as críticas a dimensão pedagógica, há de se notar a importância do pensamento educacional de Darcy Ribeiro no campo de políticas públicas, sobretudo, no governo Lula com o lançamento do Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais – REUNI. Essa iniciativa retomou as orientações darcynianas de democratização do acesso ao ensino superior e o respeito à autonomia institucional, bem como a ampliação dos mecanismos de estadia na universidade para os graduandos (Carvalho, 2020). Cumpre notar que esse fato abre uma nova agenda de pesquisa sobre o antropólogo mineiro no que tange às políticas públicas educacionais, com ênfase no acesso e na permanência estudantil.

Por fim, Darcy Ribeiro combinou elementos da Antropologia à Educação para propor resoluções ao atraso social, mas essa integração estava permeada por uma ideologia evolucionista e tensionada pela conjuntura política. Ainda que tivesse uma perspectiva anti-imperialista (Pinto, 2018), e democratizadora, a sua abordagem se afastava dos pressupostos que a educação é uma prática de cuidado e aprendizado com os indivíduos e comunidades estudadas (Ingold, 2020). E também de que a relação do processo de aprendizado com a cultura extrapola os muros escolares e se estende para a vida dos indivíduos que participam do processo educativo (Gusmão, 1997; 2016). Em suma, a Antropologia da Educação formulada por Darcy Ribeiro não se consolidou como disciplina autônoma no plano acadêmico, mas como um instrumento político para a modernização nacional.

Referências

BOMENY, Helena. Darcy Ribeiro e a Escola de Pioneiros. *XXIV Encontro Anual da Anpocs*, Petrópolis, out. 2000. p. 1-33. Disponível em: <<https://biblioteca.sophia.com.br/terminal/9666/acervo/detalhe/9810?guid=1759336317749&returnUrl=%2fterminal%2f9666%2fresultado%2flistar%3fguid%3d1759336317749%26quantidadePaginas%3d1%26codigoRegistro%3d9810%239810&i=2>>. Acesso em: 1 out. 2025.

BOMENY, Helena. *Darcy Ribeiro: sociologia de um indisciplinado*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

BOMENY, Helena. *Os intelectuais da educação*. 2º. ed. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2003.

BOMENY, Helena. Salvar pela Escola: Programa especial de educação. *Sociologia, problemas e práticas*, Rio de Janeiro, n. 55, p. 41-67, 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.mec.pt/pdf/spp/n55/n55a04.pdf>>. Acesso em: 1 out. 2025.

BOMENY, Helena. A escola no Brasil de Darcy Ribeiro. *Em Aberto*, Brasília, v. 22, n. 80, p. 109-120, abr. 2009. Disponível em: <<http://www.emaberto.inep.gov.br/ojs3/index.php/emaberto/article/view/2422/2161>>. Acesso em: 1 out. 2025.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. *A Reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. 3º. ed. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves S.A., 1992.

BRITO, Carolina Arouca Gomes de. *Antropologia de um jovem disciplinado: a trajetória de Darcy Ribeiro no serviço de proteção aos índios (1947-1956)*. Rio de Janeiro: Tese (Doutorado em História das Ciências e da Saúde) – Fundação Oswaldo Cruz. Casa de Oswaldo Cruz, 2017.

CARVALHO, Sandra Pereira de. *Pensamento sobre educação básica e superior em Darcy Ribeiro: origens, propostas e caminhos políticos*. Rio de Janeiro: Tese (Doutorado em Ciência Política) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2020.

CARVALHO, Silvia Maria Schmuziger de; RAVAGNANI, Oswaldo Martins; LAUAND, Najla. A Antropologia e os dilemas da educação. *Perspectivas*, São Paulo, n. 17, v. 3., 1980. p. 29-40. Disponível em: <<https://periodicos.fclar.unesp.br/perspectivas/article/view/1693>>. Acesso em: 1 out. 25.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Ideologia da Etnologia Brasileira. In: MICELI, Sérgio. (org.). *O Que Ler na Ciência Social Brasileira (1955-1970)*. Brasília, D.F.: CAPES: Editora Sumaré, v. I - Antropologia, 1999.

CORRÊA, Mariza. *Traficantes do simbólico e outros ensaios sobre a história da antropologia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

DAMATTA, Roberto Augusto. Carta aberta a Darcy Ribeiro. In: SILVEIRA, Ênio. (org.). *Encontros com a Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 15, 1979. Cap. II Antropologia Brasileira em Questão.

DAMATTA, Roberto Augusto. *Relativizando: Uma introdução à Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

GONÇALVES, José Reginaldo dos Santos. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. 2.º ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2003.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Antropologia e educação: Origens de um diálogo. *Cadernos Cedes – Centro de Estudos Educação e Sociedade*, Campinas, v. 18, n. 43, 1997. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ccedes/a/yB4YnZDv73qWqYZJpQZmbWb/?lang=pt#>>. Acesso em: 1 out. 2025.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Antropologia, Cultura e Educação na Formação de Professores. *Anthropológicas*, Pernambuco, v. 27, n. 1, p. 46-71, 2016. Disponível em: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/view/24036>>. Acesso em: 1 out. 2025.

HEYMANN, Luciana Quillet. O arquivo utópico de Darcy Ribeiro. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, jan.-mar., 2012, p. 261-282. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/hcsm/a/HQwqFxKf3sPZ56hjjXCFWM/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em 6 out. 2025.

INGOLD, Tim. *Antropologia e/ como educação*. Petrópolis: Vozes, 2020.

LIMA, Antonio Carlos Souza. *Um Grande Cerco de Paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

LOUREIRO, Ana Maria. Antropologia e Educação: o diálogo presente no percurso de uma pesquisa. In: DAUSTER, Tania. (org.). *Antropologia e educação: um saber de fronteira*. Rio de Janeiro: Forma & Ação, 2007.

LOWENKRON, Laura; FERREIRA, Letícia. Anthropological perspectives on documents. Ethnographic dialogues on the trail of police papers. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, Brasília, D.F., v. 11, n. 2, p. 75-111, dec., 2014. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/vb/a/3jnYPgTxPknzVBNqh7Jr5yt/?lang=en>>. Acesso em: 3 out. 2025

MATTOS, André Luís Lopes Borges de. *Darcy Ribeiro: uma trajetória (1944-1982)*. Campinas, São Paulo: Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, 2007.

OLIVEIRA, Amurabi. Uma antropologia fora do lugar? Um olhar sobre os antropólogos na educação. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 23, n. 49, p. 233-253, set./dez. 2017. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832017000300009>>. Acesso em 7 out. 2025.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. Interpretações sobre o Brasil. In: MICELI, Sérgio. (org.). *O Que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*. Brasília, D.F.: CAPES: Editora Sumaré, v. II – Sociologia, 1999.

PEIRANO, Mariza Gomes e Souza. *The anthropology of anthropology: The Brazilian case*. Massachusetts: Thesis (Doctorate in Anthropology) – Harvard University, 1981.

PINTO, Filipe Barreiros Barbosa Alves. Darcy Ribeiro e os estudos pós-coloniais: aproximações e afastamentos. *Em Tese*, Santa Catarina, v. 15, n. 2, mar./abr. 2018. p. 152-169. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/emtese/article/view/1806-5023.2018v15n1p152>>. Acesso em: 1 out. 2025.

RAMOS, Alcida Rita. O antropólogo: o ator político, figura jurídica. *Série Antropologia*, Brasília, n. 92, p. 1-20, 1990. Disponível em: <http://www.dan2.unb.br/images/doc/SerieAntropologia_92.pdf> Acesso em: 24 set. 2025.

RIBEIRO, Darcy. *A Política Indigenista Brasileira*. Rio de Janeiro: Serviço de Informação Agrícola/Ministério da Cultura, 1962.

RIBEIRO, Darcy. *A Universidade Necessária*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra S.A., 1969.

RIBEIRO, Darcy. *UnB: Invenção e descaminho*. Rio de Janeiro: Avenir Editora Limitada, v. 3º, 1978.

RIBEIRO, Darcy. *Nossa escola é uma calamidade*. Rio de Janeiro: Salamandra, 1984.

RIBEIRO, Darcy. *O Livro dos CIEPs*. Rio de Janeiro: Bloch, 1986.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2º. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. 7º. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

RIBEIRO, Darcy. *Teoria do Brasil*. 1º ed., Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013a.

RIBEIRO, Darcy. *Testemunho*. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013b.

RODRIGUES, Luiz Otávio Pereira. *Antropologia do Compromisso: a ciência e a política de Darcy Ribeiro*. Niterói: Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal Fluminense, 2022a.

RODRIGUES, Luiz Otávio Pereira. *Darcy Ribeiro e a Antropologia da Educação no Brasil: um itinerário político-intelectual*. Campos dos Goytacazes, Rio de Janeiro: Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Ciências Sociais) – Universidade Federal Fluminense, 2022b.

RODRIGUES, Luiz Otávio Pereira. Cosmopolitismo Latino-Americano: Darcy Ribeiro no exílio a descoberta do singular. *Revista Discente Planície Científica*, Campos dos Goytacazes, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, jan./jul. 2022c. p. 23-42. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/planiciecientifica/article/view/54652>>. Acesso em: 11 set. 2025.

RODRIGUES; Luiz Otávio Pereira; OLIVEIRA, Jéssica Cristina Álvaro. Modernidade e Educação em Darcy Ribeiro: uma reflexão decolonial sobre o sistema educacional brasileiro. *REBELA – Revista Brasileira de Estudos Latino-Americanos*. Santa Catarina, v. 12, n. 3, set./dez., p. 566–589, 2022d. Disponível em: <<https://ojs.sites.ufsc.br/index.php/rebela/article/view/5756>>. Acesso 10 nov. 2025.

SHORE, Cris. La antropología y el análisis interpretativo de la política pública. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, v. 1, n. 10, p. 21–49, 2010. Disponível em: <<https://revistas.uniandes.edu.co/index.php/antipoda/article/view/1824/122>>. Acesso em: 5 out. 2025.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. A educação escolar indígena no contexto da antropologia brasileira. *Ilha Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 217–244, 2008. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2008v10n1p217>>. Acesso em: 5 out. 2025.

TOREN, Christina. Antropologia e Psicologia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v. 27 n. 80, out., p. 21–36, 2012. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/gRBWdSvZgZrvt3Gh5J5b4Sy/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em 6. out. 2025.

XAVIER, Libânia Nacif. *O Brasil como laboratório – educação e ciências sociais no projeto do centro brasileiro de pesquisas educacionais*. Bragança Paulista: IFAN/CDAPH/EDUSF, 1999.

Financiamento

Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Recebido em 15 de abril de 2025.

Aceito em 5 de novembro de 2025.

Erva do Diabo ou Panaceia: percepções de acadêmicos de medicina do Vale do São Francisco sobre usos terapêuticos da maconha

José Hermógenes Moura da Costa

Universidade Federal do Vale do São Francisco

hermogenes.moura@univasf.edu.br

<https://orcid.org/0000-0002-4617-1839>

RESUMO

A maconha, planta de origem asiática, é usada há milênios para obtenção de óleo, fibras e efeitos psicoativos e terapêuticos. Sua proibição no Brasil é recente e seguiu uma lógica de repressão associada ao controle das populações negras. Ligada às classes baixas (negros, mulatos e “bandidagem”), passou a ser tratada como “problema social”, envolvendo fatores religiosos, políticos, econômicos e morais. Atualmente, apesar do persistente obscurantismo, seus usos médicos vêm sendo estudados, e a planta tem sido reconsiderada por seu potencial farmacêutico. Ainda assim, há resistência dentro da classe médica quanto à adoção de tratamentos com cannabis. Por meio de pesquisa exploratória, pretendeu-se compreender as percepções e atitudes de estudantes de medicina do Vale do São Francisco sobre seus usos terapêuticos. Entender como futuros médicos veem o tema /contribui para refletir sobre a formação médica e pode fortalecer a democratização da medicina canábica e sua incorporação no SUS.

Palavras-chave: Antropologia da saúde; Maconha medicinal; Estigmas.

Devil's Weed or Panacea: Perceptions of Medical Students in the São Francisco Valley Regarding the Therapeutic Uses of Cannabis

ABSTRACT

Cannabis, a plant of Asian origin, has been used for millennia for the extraction of oil, fibers, and for its psychoactive and therapeutic effects. Its prohibition in Brazil is relatively recent and followed a logic of repression associated with the control of Black populations. Linked to the lower classes (Black people, mixed race individuals, and the so called “criminal element”), it came to be treated as a “social problem,” involving religious, political, economic, and moral factors. Today, despite persistent obscurantism, its medical uses have been increasingly studied, and the plant has been reconsidered for its pharmaceutical potential. Even so, resistance remains within the medical community regarding the adoption of cannabis based treatments. Through an exploratory study, this research sought to understand the perceptions and attitudes of medical students in the São Francisco Valley toward its therapeutic uses. Understanding how future physicians view the topic contributes to reflections on medical education and may strengthen the democratization of cannabis based medicine and its incorporation into Brazil's Unified Health System (SUS).

Keywords: Medical anthropology; Medical cannabis; Stigmas.

Hierba del Diablo o Panacea: Percepciones de Estudiantes de Medicina del Valle del São Francisco sobre los Usos Terapéuticos del Cannabis

RESUMEN

La marihuana, una planta de origen asiático, se ha utilizado durante milenios para la obtención de aceite, fibras y efectos psicoactivos/terapéuticos. Su prohibición en Brasil es reciente y siguió una lógica de represión asociada al control de las poblaciones negras. Vinculada a las clases bajas (negros, mulatos y la “delincuencia”), pasó a ser tratada como un “problema social”, involucrando factores religiosos, políticos, económicos y morales. En la actualidad, a pesar del persistente oscurantismo, sus usos médicos vienen siendo estudiados y la planta ha sido reconsiderada por su potencial farmacéutico. Aun así, existe resistencia dentro de la clase médica respecto a la adopción de tratamientos con cannabis. Mediante una investigación exploratoria, se buscó comprender las percepciones y actitudes de estudiantes de medicina del Valle del São Francisco sobre sus usos terapéuticos. Entender cómo los futuros médicos perciben el tema contribuye a reflexionar sobre la formación médica y puede fortalecer la democratización de la medicina cannábica y su incorporación al sistema público de salud.

Palabras clave: Antropología de la salud; Marihuana medicinal; Estigmas.

Introdução

Tudo que a inteligência humana descobriu é neutro em si mesmo. Somos nós os que, dependendo da pessoa e da ocasião, tiramos as coisas de sua neutralidade e as fazemos boas ou más.
(Antônio Escobotado)

Ao longo da história, a relação da humanidade com as plantas sempre esteve marcada por descobertas que transcendem a alimentação, alcançando dimensões espirituais, culturais e terapêuticas. Entre essas plantas, a maconha ocupa lugar singular: utilizada desde tempos imemoriais para fins medicinais, religiosos e recreativos, tornou-se alvo de processos de criminalização recentes, associados a fatores raciais, políticos e morais. No Brasil, sua trajetória revela como o estigma em torno da cannabis (maconha) foi construído em paralelo ao controle social de populações marginalizadas, especialmente negras e pobres, transformando-a em “problema social” e afastando-a de seu potencial farmacêutico.

Nas últimas décadas, contudo, a redescoberta científica de suas propriedades terapêuticas têm reconfigurado o debate, recolocando a cannabis como objeto legítimo de investigação biomédica e como possível recurso terapêutico em diversas enfermidades. Ainda assim, persistem resistências dentro da comunidade médica, muitas vezes alimentadas por preconceitos históricos e pela associação da planta ao uso recreativo.

Nesse contexto, compreender como futuros profissionais de saúde percebem a maconha medicinal torna-se fundamental para avaliar os desafios da democratização da medicina canábica no Sistema Único de Saúde (SUS). O presente estudo, de caráter exploratório e qualitativo, busca analisar as percepções, as atitudes e as práticas de estudantes de medicina do Vale do São Francisco acerca dos usos terapêuticos da cannabis, contribuindo para refletir sobre a formação médica contemporânea e os entraves à efetiva incorporação da planta na prática médica.

Este estudo adota uma abordagem que busca apreender, por meio de entrevistas narrativas, os modos como acadêmicos de medicina do Vale do São Francisco constroem significados acerca da maconha e de seus usos terapêuticos. Ao privilegiar a narrativa como instrumento de construção de dados, pretende-se reconstruir acontecimentos sociais a partir da perspectiva dos interlocutores, possibilitando uma compreensão aprofundada das crenças, dos valores e das motivações que orientam suas práticas e seus posicionamentos.

A problematização da maconha como objeto de estudo exige, preliminarmente, uma reflexão sobre a historicidade e a polissemia do conceito de “droga”. Longe de constituir uma categoria neutra, trata-se de um constructo social e moral que, ao longo do tempo, oscilou entre significados de veneno, substância ilícita e potencial medicamento. A partir de uma tradição hipocrática, as drogas são compreendidas como elementos dotados de propriedades capazes de intervir no corpo e na mente, mas, no imaginário social, a maconha foi reiteradamente inscrita na lógica da estigmatização, associada ao desvio e à marginalidade. Essa ambiguidade, que a aproxima do conceito de *phármakon* — simultaneamente remédio e veneno — revela os dilemas contemporâneos em torno de sua legitimidade científica e terapêutica. Nesse contexto, torna-se relevante examinar como acadêmicos de medicina, futuros agentes da jurisdição médica, elaboram suas percepções e práticas diante de um objeto que transita entre o estigma social e a possibilidade de reconhecimento institucional como fármaco.

Maconha e cultura: trajetórias de estigmatização e legitimação terapêutica

A trajetória humana decorre de sua conexão com as plantas, fonte de alimento, cura e sabedoria. Diante da extraordinária exuberância da flora, a triagem dos alimentos (e remédios) constitui um aprendizado milenar e imemorial, legando à espécie seu primevo estoque de conhecimento, na forma desse saber herbário. “Junto às plantas que serviam de alimento, a humanidade encontrou também aquelas que ‘alimentavam o espírito’, que não enchiam simplesmente o estômago, mas produziam um transporte mental” (Carneiro, 1994, p. 13). Em contextos indetermináveis das etapas pré-históricas, os grupos humanos foram elencando, dentre os vegetais, aqueles com propriedades psicoquímicas.

A maconha é uma planta de origem asiática, que Lineu — botânico sueco — batizou de *Cannabis sativa* em 1753. Contudo, a trajetória de relações dos grupos humanos com essa planta é muito antiga e remonta à “noite dos tempos” (Escotado, 1989; 2004; 2008). Conforme destaca Luísa Saad (2019), a partir de Chris Bennett, Lynn Osburn e Judy Osburn [H3.1] (1995), evidências antropológicas e arqueológicas colocam a maconha entre as primeiras plantas cultivadas pela humanidade.

Desse modo, considerando a importância da revolução agrícola no desenvolvimento cultural humano rumo à civilização, enfatiza-se o lugar desse saber herbário relacionado à maconha — planta de uso milenar, da qual tudo se aproveita: “nada

se perdia: o óleo extraído das sementes, a fibra oriunda dos talos e a psicoatividade encontrada nas flores foram elementos aproveitados por numerosas sociedades ao longo dos tempos” (Saad, 2019, p. 15).

Seus usos — lúdicos, religiosos e terapêuticos — são milenares; já a proibição é bem recente, com menos de 100 anos. Saad (2019), assim como Jean França (2015), apresenta elementos fundamentais para a compreensão dos processos sócio-históricos que levaram à criminalização da maconha no Brasil. Afinal, quais os motivos para tornar ilegal uma planta usada há milhares de anos para fins medicinais, religiosos, nutritivos, lúdicos e comerciais?

A partir do início do século XX, distintos autores passaram a defender a tese de que a introdução da maconha no país foi (suposta) obra de escravizados africanos (ver Saad, 2019; França, 2015; Carlini, 2006; Mott, 1986; Dória, 1958 [1915]), “em bonecas de pano amarradas na ponta das tângas” (Trecho de documento oficial da década de 1950 apud Saad, 2019, p. 15). Desde 1910, a construção da maconha como problema social passou a se apoiar na associação do seu uso com as populações negras e empobrecidas.

Apesar das tentativas da Coroa Portuguesa de ingressar no lucrativo comércio de cânhamo¹ — como a criação, em 1783, da Real Feitoria do Linho Cânhamo, no Rio Grande do Sul, que chegou a ter mais de 1300 negros escravizados (Saad, 2019, p. 16; Carneiro, 2005) — já em 1830 vemos um primeiro regramento que restringe o uso da maconha. Trata-se do Código de Posturas da Câmara Municipal do Rio de Janeiro, que aplicava sanções à venda e ao uso do “pito de pango” (cigarro de maconha). O vendedor deveria pagar multa de 20 mil réis, “e os escravos, e mais pessoas que dele usarem, [cumpririam] 3 dias de cadeia” (Saad, 2019, p. 19; Dória, 1958 [1915]).

Como enfatiza Saad (2019), é bem provável que posturas semelhantes tenham sido implementadas em outros contextos do império. Um ditado popular da época expressa essa associação — pejorativa e desabonadora — entre o consumo da maconha e as populações negras: “maconha em pito faz negro sem vergonha” (Henman, 1986). Na medida em que o consumo estava mais disseminado entre as populações negras, o Código de Postura do Rio de Janeiro, como marco da doutrina proibicionista no Brasil, inaugura

¹ Cânhamo é uma variedade da Cannabis, diferente da maconha, usada principalmente para fins industriais, alimentares e medicinais, pois contém baixíssimos níveis de THC, principal componente psicoativo.

uma lógica que vincula a repressão ao consumo da maconha aos mecanismos de controle e vigilância sobre comunidades negras.

Dessa forma, apesar de a proibição em nível federal surgir apenas em 1932, com a inclusão da maconha na lista das drogas proscritas, desde antes já vinha sendo associada às classes baixas, aos negros, aos mulatos e à bandidagem. Por isso, a transformação de seu uso em problema social estaria relacionada a fatores que não permitem ser isolados — de ordem religiosa, política, econômica e moral (Saad, 2019; França, 2015; Escohotado, 2008; Carneiro, 2018; Carlini, 2006).

Por outro lado, no contexto de consolidação do saber médico e da regulamentação estatal das drogas, observa-se o fortalecimento da ideia de que certas substâncias levariam à loucura, incitariam comportamentos anormais e se tornariam vícios, impeditivos para uma vida social saudável e regrada (Dória, 1958; Lucena, 1934; 1935; 1939).

Simultaneamente, consolidavam-se as garantias do monopólio médico sobre a prescrição das drogas, através de uma “cruzada” contra curandeiros e detentores do saber herbário, que realizavam práticas terapêuticas. A medicina seria a fonte da verdade, com legitimidade para tratar as moléstias — especialmente os doentes — a partir da consideração de suas origens, características físicas e sinais que indicariam uma tendência (suposta) ao adoecimento (Saad, 2019).

Guiados pelas teorias raciais já consolidadas no fim do século XIX, os cânones da medicina legal — presentes nos meios médicos e jurídicos — denunciavam o esperado fracasso da nossa nação, atribuível à influência das populações negras, clamando por medidas “corretivas”. Por meio do discurso científico, buscava-se a legitimação do poder do homem branco, promovendo a manutenção da estrutura social pautada na hierarquização racial — com a medicina chancelando a superioridade de uns sobre os outros (Saad, 2019; França, 2015).

O médico e político José Rodrigues Dória (1958 [1915]), defendia expressamente que a maconha fora trazida por africanos escravizados, sempre retratados como inferiores, como forma de vingança pela escravidão. Sobre o copilado de textos de 1958 intitulado “Maconha: coletânea de trabalhos brasileiros” (Brasil, 1958), Luísa Saad (2019) enfatiza a recorrência dessa linha de pensamento — semelhante aos textos anteriores a 1932 — que mescla aspectos negativos, muitas vezes falaciosos, com clamores por sua proibição. Após 1932, os textos passam a reclamar da repressão ineficiente e apresentar dados de hospitais psiquiátricos como forma de evidenciar seus supostos perigos.

No processo de criminalização da maconha no Brasil, há uma persistente repetição sobre sua origem africana e seu consumo entre populações afrodiaspóricas, tidas como representantes do atraso e da degeneração (Saad, 2019; França, 2015; Mott, 1986). Como em outros contextos ocidentais (Escohotado, 2008; Carneiro, 2018), repete-se a fórmula repressiva voltada não às substâncias, mas às práticas culturais e aos grupos raciais específicos.

O medo era que o hábito de consumir a “planta africana” contaminasse outras camadas sociais — especialmente brancas. Assim, a partir da década de 1920, na esteira da criminalização dos costumes ligados às populações afrodiaspóricas, o chamado “problema da maconha” passa gradualmente a ocupar as manchetes de jornais, intensificando-se na década seguinte (Saad, 20019).

Nesse cenário de perseguição ao curandeirismo, à bruxaria, à feitiçaria e à “magia negra”, a maconha será associada à religiosidade de matriz africana. “A influência da medicina foi fundamental nessa questão: curandeiros representavam uma ameaça aos médicos oficialmente diplomados e a maconha uma afronta aos remédios farmacologicamente aprovados” (Saad, 2019, p. 24).

Como analisa Brandão (2023), a atuação de médicos alopatas foi crucial na primeira revisão histórica da maconha no Brasil, promovendo uma guinada de remédio à doença. Com as ideias do psiquiatra pernambucano José Lucena (1934; 1935; 1939), consolida-se o processo de transição da maconha, de remédio para doença, e seu enraizamento na jurisdição médica, afinal, esta seria a missão da medicina: curar doenças.

Quanto aos usos terapêuticos, conforme Carneiro (2005, p. 71), a maconha é uma das plantas com mais antigos e amplos registros. A lendária Pen Ts’ao Ching, farmacopeia chinesa originada em 2737 a.C., já indicava o cânhamo como remédio. Da Ásia Central, seus usos — terapêuticos, rituais e lúdicos — espalharam-se pela Europa e África, chegando à América por meio de africanos escravizados e marinheiros portugueses e espanhóis a partir do século XVI (Carneiro, 2005; França, 2015).

Apesar disso, o uso terapêutico só passou a ser investigado no século XIX. Em 1840, a revista *Lancet* publica estudo de um médico britânico sobre o uso da maconha no tratamento do tétano e convulsões. Em 1890, o médico pessoal da rainha Vitória, Dr. Russel Reynolds, descreveu o cânhamo, também na *Lancet*, como “um dos mais valiosos remédios que possuímos”. Seu extrato líquido passou a ser fabricado por diversas empresas, permanecendo na US Pharmacopeia, entre 1850 e 1942. Nos EUA, o médico Tod H. Mikuriya catalogou seus usos médicos ao longo de 150 anos em *Marijuana Medical*

Papers: 1839–1972. Em 1937, ano da primeira lei proibitiva nos EUA (Marijuana Tax Law), a cannabis constava em 28 remédios diferentes (Carneiro, 2005, p. 73–74).

Até o século XIX, os livros médicos apontavam a maconha como eficaz contra “reumatismos, neuroses, loucura, hipocondria, alucinações sensoriais, anafrodisia e tétano”, além de mostrar bons resultados como “antiespasmódico brônquico, nas afecções nervosas, loucura aguda, insônia, asma, enxaqueca, cefaleia, menorrágia, anorexia, diarreia, dispepsia, delirium tremens, convulsões, afecções estomacais e cólera” (Carneiro, 2005, p. 74). A cannabina era usada como sedativo do sistema nervoso geral, especialmente do nervo pneumogástrico, aliviando dores estomacais sem prejudicar a digestão. Também possuía efeito hipnótico moderado, curando enxaquecas, dores de cabeça e insônias nervosas. Como sedativo gastrintestinal, era empregada em casos de câncer, úlceras, acidez e coqueluche; na forma de óleo, era utilizada em ferimentos nos seios de mães lactantes (Carneiro, 2005, p. 74).

A partir de 1930, porém, a maconha passou a ser alvo de uma campanha de difamação e proibicionismo, culminando na sua proibição em escala internacional (Escohotado, 2008; Carneiro, 2018). Então, em 1948, a cannabis é classificada como droga ilícita pela ONU, concebida como planta perigosa, sem uso medicinal. Assim, uma das ervas medicinais mais importantes da história passou a ser considerada, pelo Merck Index — lista oficial de remédios nos EUA — como “um euforizante em que não se pode confiar, que pode levar à dependência e que não tem nenhum uso racional na medicina moderna” (apud Carneiro, 2005, p. 75).

Na atualidade, apesar de décadas de obscurantismo e de sanções a produtores, comerciantes e usuários, a cannabis vem sendo estudada como possível medicamento para múltiplos usos. Marcílio Brandão (2023), com base em Renato Malcher-Lopes e Sidarta Ribeiro (2007, p. 08), destaca, por exemplo, o potencial neuroprotetor de seus componentes, os chamados canabinóides.

Hoje, reconhece-se que os canabinóides estão envolvidos na remodelação de circuitos neurais, extinção de memórias traumáticas, formação e proteção de neurônios. Isso coloca a planta no centro de uma revolução na medicina neurológica: “a maconha — que por muito tempo foi considerada como responsável por ‘queimar neurônios’ — passou a ser investigada como provável salvadora deste tipo de célula” (Brandão, 2023, p. 32).

Conforme expõe Silvia Kochen (2022), em se tratando de medicamento, um aspecto crucial é sua eficácia na cura ou mitigação de uma dada doença. Todos os remédios

possuem efeitos adversos indesejados; por isso, é fundamental que estes não representem mais riscos do que os benefícios proporcionados. No caso da cannabis, há uma vantagem relevante: não há relatos de doses letais — mesmo em quantidades acima do recomendado e nem registros de mortes. O que contrasta com a situação da maioria dos produtos farmacêuticos, inclusive os de venda livre. Do mesmo modo, não existem evidências científicas de que a cannabis leve a quadros de dependência. Na verdade, estudos tem destacado sua utilização como adjuvante em pacientes com problemas relacionados ao álcool e a outras drogas (Kochen, 2022; Anéas; Lobo; Moraes, 2024; Moura, 2024).

No Brasil, a Cannabis sativa só recebeu a qualificação de planta medicinal em 2017, quando a Agência Nacional de Vigilância Sanitária (Anvisa) a incorporou à lista das Denominações Comuns Brasileiras (DCB), via Resolução de Diretoria Colegiada (RDC) nº 156/2017. Desde então, passou a figurar entre substâncias, plantas medicinais e princípios ativos relevantes para a indústria farmacêutica.

Embora tal medida não reverta o status de ilegalidade, legitima o reconhecimento da cannabis como planta medicinal e/ou insumo para medicamentos. No mesmo ano, foi registrado o primeiro remédio derivado da cannabis — o Mevatyl® — com eficácia no tratamento de espasmos moderados ou graves associados à esclerose múltipla (Lima; Alexandre; Santos, 2021). Contudo, desde 2015, a importação do canabidiol (CBD) para uso medicinal já estava liberada, fundamentada em prescrição médica, laudos e termos de responsabilidade (Anvisa, 2015).

Em verdade, desde pelo menos 2010, o renomado pesquisador Dr. Elisaldo Araújo Carlini, um dos principais responsáveis pelo desenvolvimento da cannabis medicinal no Brasil, vem ressaltando a importância da criação de uma Agência Brasileira da Cannabis Medicinal (Carlini; Orlandi-Mattos, 2011). Ele destacou, à época, a moção aprovada no I Simpósio Internacional: Por uma Agência Brasileira de Cannabis Medicinal?, realizado em São Paulo, em maio de 2010, pelo Centro Brasileiro de Informações sobre Drogas Psicotrópicas (CEBRID). Cabe ainda mencionar a relevância do IV Simpósio Internacional da Cannabis Medicinal (2014) para as mudanças que levariam a Anvisa a rever o status da planta, em 2015 e 2017, reconhecendo suas propriedades farmacêuticas.

Não obstante as iniciativas e os movimentos de divulgação, ainda persiste uma certa dificuldade de adesão aos tratamentos com derivados da cannabis por parte da comunidade médica e dos poderes públicos. Observa-se maior volume de pesquisas experimentais com animais do que estudos clínicos — reflexo, também, de uma formação

médica marcada pela escassa divulgação científica (Haddad et al., 2022; Figueiroa et al., 2017).

Uma das justificativas para tal resistência é o uso recreativo da planta, mais popular e estigmatizado, como substância ilegal/proscrita (Babson; Sottile; Morabito, 2017). Por outro lado, como apontam Rafael Rolli Haddad *et al.* (2022), em relação ao uso terapêutico do CBD, a resistência pode também estar ligada à falta de conhecimento sobre a distinção entre o extrato isolado da planta e seu uso *in natura* (ver também Figueiroa *et al.*, 2017).

Diante do exposto, a questão central desta pesquisa exploratória refere-se às percepções de estudantes de medicina do Vale do São Francisco acerca dos usos terapêuticos da *Cannabis sativa*, popularmente conhecida como maconha. Tal problematização emerge da necessidade de compreender como futuros profissionais de saúde, inseridos em um contexto sociocultural característico do semiárido nordestino, interpretam e atribuem sentido às possibilidades clínicas e científicas associadas às propriedades terapêuticas da planta.

Afinal, desde o início do século XXI, observa-se um crescimento exponencial da indústria legal da cannabis em âmbito global, com destaque à produção voltada aos usos médicos, legitimada por pesquisas consistentes que atestam a ampla variedade de aplicações possíveis. Só na América Latina, as estimativas apontam para crescimento anual de 91% nos próximos cinco anos — o que equivale a US\$ 1,2 bilhão até 2026 (Guido, 2022).

Há, por exemplo, abundantes evidências da eficácia da cannabis no tratamento da epilepsia refratária. Em 2018, a *Food and Drug Administration* (FDA) aprovou o primeiro medicamento à base de canabidiol para o tratar tipos raros da doença. Atualmente, a indicação foi ampliada para todas as formas de epilepsia (Kochen, 2022).

Em dezembro de 2020, finalmente, a Comissão de Drogas Narcóticas das Nações Unidas aprovou a reclassificação da maconha e da resina da cannabis, entre as substâncias consideradas menos perigosas, conforme a Organização Mundial de Saúde (OMS). Tal medida — somada às descobertas sobre os potenciais usos da cannabis no tratamento de diferentes adoecimentos — vem impulsionando os debates sobre a revalorização dos usos terapêuticos da planta e a legitimidade de seu emprego médico.

Nesse cenário, o presente artigo propõe-se a discutir as percepções, atitudes e práticas de estudantes de medicina do Vale do São Francisco em relação aos usos terapêuticos da *Cannabis sativa*, popularmente conhecida como maconha.

Objetivos e percurso metodológico

De modo geral, o estudo teve como objetivo identificar e analisar os conhecimentos, as percepções, as atitudes e as práticas de acadêmicos de medicina do Vale do São Francisco em relação aos usos terapêuticos da maconha. Mais especificamente buscou: a) identificar e caracterizar os modos como o tema das drogas aparece na trajetória de vida dos acadêmicos; b) levantar o conhecimento sobre as experiências e os referenciais (diretos ou indiretos) relacionadas à maconha — origens, imaginário social, os usos e modos de lidar; c) explorar as percepções acerca das categorias *drogas* versus *fármacos*, no tocante ao uso da maconha; d) identificar e caracterizar as vivências na formação médica e os modos como a maconha é abordada; e) problematizar as percepções, atitudes e práticas relacionadas à *cannabis medicinal*.

Trata-se de estudo exploratório², de natureza qualitativa, que adotou a entrevista individual semiestruturada como principal instrumento de construção de dados. Conforme George Gaskell (2002, p. 65), esse tipo de instrumento é amplamente utilizado nas ciências sociais por permitir “descobrir” perspectivas, pontos de vista sobre os fenômenos, além daqueles do pesquisador. Parte-se do pressuposto de que o mundo social não se constitui em dado natural, sem problemas, mas como mundo “ativamente construído por pessoas em suas vidas cotidianas, mas não sob condições que elas mesmas estabeleceram”. Tais construções constituem a realidade essencial dos sujeitos — seu mundo vivencial. As entrevistas qualitativas forneceriam os dados básicos para a compreensão das relações entre os atores sociais e sua situação. “O objetivo é uma compreensão detalhada das crenças, atitudes, valores e motivações, em relação aos comportamentos das pessoas em contextos sociais específicos” (Gaskell, 2002, p. 65).

² Apresento, neste artigo, dados preliminares construídos no contexto da pesquisa ‘*Erva do Diabo*’ ou ‘*Panaceia*’ contemporânea? Os sentidos em torno dos usos terapêuticos da maconha entre estudantes de medicina do Vale do São Francisco, estudo contemplado com bolsa do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (Pibic) da Universidade Federal do Vale do São Francisco (UNIVASF) — 2023/2024.

Mais especificamente, utilizamos a entrevista qualitativa do tipo narrativa³. Esse modelo de entrevista busca criar uma situação que encoraje e estimule o interlocutor a contar a história sobre algum(s) acontecimento(s) relevante(s) de sua vida e do contexto social em que vive. A ideia básica é reconstruir acontecimentos sociais a partir da perspectiva dos interlocutores, da forma mais direta possível, criando narrativas que permitam a construção de dados no escopo da pesquisa social (Jovchelovitch; Bauer, 2002).

Seguindo as orientações de Gaskell (2002) sobre o planejamento de entrevistas qualitativas, as interlocuções foram conduzidas por “tópicos guias”, isto é, um conjunto de temas previamente definidos que deveriam ser abordados: a) as drogas na trajetória de vida dos acadêmicos — direta ou indiretamente; b) as experiências e referenciais (diretas ou indiretas) relacionadas à maconha; c) as categorias *drogas* versus *fármacos*, e a *cannabis*; d) formação médica e os modos de abordagem da maconha; e) percepções, atitudes e prática médica e *cannabis medicinal*.

Seleção de entrevistados e proposta de análise

Os interlocutores foram selecionados por meio de distintas estratégias: divulgação e chamamento em redes sociais; convites diretos via listas de e-mails encaminhadas às coordenações dos cursos de medicina; o uso de redes de contatos pessoais junto a professores e estudantes; e divulgação direta em aulas presenciais.

Os critérios para a seleção dos/das entrevistados/as foram: a) ser estudante de medicina de qualquer período em cursos de instituições públicas ou privadas do Vale do São Francisco; b) ter disponibilidade em contribuir com o estudo; c) consentir com os

³ Cabe destacar a relevante contribuição do bolsista de Iniciação Científica Luiz Henrique Oliveira dos Santos, acadêmico de ciências sociais, responsável pelo Plano de Trabalho no âmbito do Pibic: “*A maconha é uma droga? Percepções de calouros de medicina do Vale do São Francisco sobre acerca dos usos da maconha*”. Sua atuação foi essencial nos processos de entrada em campo e na produção inicial de evidências empíricas.

termos de construção dos dados e com o registro do áudio das entrevistas⁴, mediante assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). Quanto à quantidade de entrevistados, esta foi definida com base na saturação das informações, verificada pela repetição excessiva dos conteúdos.

O plano de análise seguiu os seis passos da proposta de Fritz Schütze sintetizados por Sandra Jovchelovitch e Martin Bauer (2002, p. 1016–107): 1) transcrição detalhada; 2) repartição em material indexado — quem fez o quê, quando, onde, por que — e material não indexado, que expressa valores, juízos e conceitos nativos; 3) constituição das trajetórias de cada interlocutor; 4) análise do conhecimento e teorias operativas; 5) agrupamento e comparação de trajetórias; 6) identificação e trajetórias coletivas (Jovchelovitch; Bauer, 2002, p. 106–107).

Quanto ao perfil dos estudantes de medicina do Vale do São Francisco entrevistados, estes estavam matriculados entre o primeiro e o sexto período, em instituições públicas e privadas. As idades variavam de 20 a 28 anos, sendo 9 homens e 8 mulheres.

As drogas e a maconha: pedagogia do terror e do medo

Inicialmente, cabe destacar um fato que evidencia de forma contundente o caráter das práticas e perspectivas aqui problematizadas: os obstáculos encontrados no recrutamento de interlocutores para as entrevistas formais. Trata-se de uma dificuldade recorrente em pesquisas que envolvem temáticas consideradas “malditas”, de modo que a entrada em campo foi marcada por turbulências e relutâncias.

De início, para os interlocutores contactados, falar sobre maconha — mesmo enfatizando seu uso terapêutico — era, antes de tudo, tratar de “drogas”. Portanto, evocava uma questão que se inscreve no mundo do outro (Costa, 2019). A primeira reação

⁴ Devido aos estigmas relacionados à maconha e aos seus usos recreativos, não médicos, bem como às repercussões no engajamento inicial dos acadêmicos no estudo, optou-se por realizar também entrevistas informais, não gravadas, próprias dos cenários de observação participante, como estratégia de construção de evidências empíricas em ciências sociais (Oliveira, 2000).

de muitos dos acadêmicos de medicina foi a de se afastar da questão a todo custo. A aproximação da pesquisa a um tema espinhoso encontrou, em um primeiro momento, recusas explícitas, expressas em respostas como: “na verdade, não tenho muito o que falar sobre”, ou “na correria das aulas, penso não poder contribuir com o tema”.

Nesse percurso, o chamado “problema das drogas” emerge nas narrativas dos interlocutores, sobretudo na memória das “ações educativas” vivenciadas na educação básica — sob a ótica da prevenção ao uso — e nos recorrentes relatos e “testemunhos” acerca do extraordinário poder de destruição atribuído “à droga”, quase sempre mencionada no singular. Esta, invariavelmente descrita com poderes de agência, é associada a diferentes formas de mal, em uma variedade de representações depreciativas e degradantes de existir, que remetem à produção da miséria.

[...] tinha uma família, tinha uma história. Mas, depois do momento da droga, estava nessa situação. Eles moravam num barraquinho, sei lá, de 2 metros por 2 metros, de papelão, e estava ali porque o que levou ele ali foi a droga [...] tinha um cara mesmo, que era paraplégico, de Salvador, em cima do setor (*), que estava lá, então a galera que eu tive contato, pra mim, aquela galera que teve contato com droga, estava tudo dentro da situação de miséria, realmente (EE2⁵).

Localizado, em geral, como um problema externo ao próprio grupo, o uso de drogas tende a ser concebido como uma espécie de “epidemia” a ser combatida. Frequentemente, o consumo é associado a fatores de patologias sociais, figurando como um agente patogênico capaz de provocar desordens no tecido social.

[...] tem indício que ele era usuário de droga, não sei qual. E aí, a partir disso, ele se desvirtuou da vida. Era um mecânico muito bom na cidade, e aí ele saiu de mecânico da (*), era o mecânico top da cidade, abriu uma mecânica pra ele, ele era o melhor, onde ele estivesse o povo ia atrás, e hoje não me admiro, não tem trabalho, não tem emprego, não tem nada. Então tudo isso é ligado a droga além do álcool (EE1).

⁵ Para garantir o anonimato, os participantes serão identificados pela sigla EE (Estudante Entrevistado), seguida de um número que os diferenciará.

Embora o termo *droga* também remeta aos usos médicos — como substâncias legitimadas pela jurisdição médica para o tratamento de enfermidades específicas — tende a ser associado, predominantemente, a “substâncias que causam mal”, quase sempre vinculadas a grupos socioeconomicamente vulneráveis. Essa percepção parece ser central na reflexão sobre as construções sociais do que se considera aceitável ou não no campo da saúde, bem como sobre quem são os sujeitos autorizados a usar, prescrever ou consumir tais substâncias.

[...] no ciclo médico, de saúde, tenho a palavra droga como, pode ser medicamentos. Mas, se for droga, no sentido de uma substância poder causar algum mal, aí eu arremeto indiretamente a pessoas com menos estudo, menos padrão financeiro, de certa forma, a “escória” da sociedade. Acaba sendo a primeira coisa que vem (EE3).

Afinal, como destaca outro interlocutor:

[...] acho que, na medicina, você ainda tem um curso elitizado. Então, são pessoas elitizadas, elas não podem aparecer na sociedade estigmatizadas como usuários de maconha. Quando, no (*) eles usam, eles estão no meio dos estudantes de medicina. Então, é a galera deles, é o ciclo deles (EE8).

Como “droga”, o uso problemático da maconha é frequentemente atribuído a outros grupos sociais — considerados “a escória da sociedade”. Embora associada à ideia de “doença epidêmica”, tende a ser vinculada às chamadas populações malditas, o que evidencia a reprodução da histórica interseção entre a construção social da *droga* e os processos de estigmatização (Rodrigues, 2008; Mota, 2008).

Tal como destacado por Susan Sontag (1989, p. 47), grupos distintos — histórica e culturalmente — ao se depararem com epidemias consideradas “incuráveis”, tendem a localizar a origem dessas enfermidades em elementos “extra grupo”: “eu não”, “o meu grupo não”. Assim como no passado, o “problema do vício” em maconha foi associado aos migrantes mexicanos, influenciado pela atuação de associações puritanas nos Estados

Unidos (Escohotado, 2004); enquanto, no Brasil, foi atribuído ao “vício dos pretos” (França, 2015).

Maconha é a “porta de entrada”, não é coisa para médico [...] “depende da vibe”

Apesar de alguns relatos esparsos de uso — situados em momentos passados, em ocasiões específicas, “entre pares”, em festas ou veraneios no litoral — a maconha aparece, nas narrativas, com rara exceção, ainda sob a perspectiva da categoria moral “droga” (Carneiro, 1994; Escohotado, 2008). Como “mal em si”, evidencia-se o estigma atribuído à substância e o seu potencial de reprodução nas identidades sociais dos usuários (ver Mota, 2008; Costa, 2019).

Assim, fortemente associada a um leque variado de sentidos que envolvem não apenas diferentes substâncias e modos de consumo, mas, sobretudo, um conjunto de juízos de valor — em sua maioria depreciativos e degradantes — a maconha tende a ser interpretada a partir dos saberes e das práticas da biomedicina hegemônica vigente. Essa abordagem pode constituir uma expressão do movimento de “medicalização da sociedade”, caracterizada pelo protagonismo do “modelo biomédico” na definição e nos caminhos escolhidos para lidar com determinados problemas públicos (ver Rui, 2007; Adam; Herzlich, 2001; Brandão, 2023).

[...] lá no interior [...] a maconha é a droga de entrada. E, até no meio de quem usa, sem tanto conhecimento [...] a que a ideia de que faz menos mal ou não faz mal. [...] maconha já é mais leve (EE1).

[...] Depois do ensino médio [...] [as] primeiras experiências realmente de alguém próxima ali, e teria algum malefício envolvido na droga. Não sei exatamente que droga, sei que um colega [...] de ensino médio, ele foi morto porque estava traficando, então ele foi morto por causa das drogas, depois disso, na faculdade, então ali foi o ambiente que eu vi realmente (EE3)

[...] Então infelizmente, na minha cabeça, remete a questão que, a maconha é estereotipada como uma droga. Então, a partir do momento que você usa, independente para que fim seja, ela é tida como uma droga maléfica, que, digamos que, “ela apaga o seu eu”. Então, você pode ser o médico fodão, se

“você é usuário de maconha, esse médico não presta porque fuma maconha. Então, o estereótipo está na sociedade, eu acredito que não só a classe médica, mas as profissões que requerem, digamos, uma postura diferente que se espera da profissão, conta muito isso (EE2).”

A despeito do reconhecimento de seus potenciais usos terapêuticos, nas trajetórias de experiências dos estudantes a maconha é frequentemente ressaltada em sua dimensão de “droga” psicoativa, percebida com ambivalência: ora como objeto de fascínio, associada às “loucuras da juventude”, espécie de rito de passagem e elemento indispensável em determinados contextos; ora como “droga de entrada”, entendida como o primeiro passo rumo à suposta ruína inevitável do “mundo das drogas”.

Daí que, “a depender da *vibe*”, alguns afirmaram que “usariam novamente”; contudo, na maior parte do tempo, predomina a percepção da substância como algo perigoso e desestabilizador. Embora os usos terapêuticos não sejam contestados, a maconha permanece, em alguma medida, vista como “ameaça”.

Ao contrastarem os potenciais usos médicos com os demais, os interlocutores tendem a enfatizar um recorte que classifica os usos não terapêuticos como patológicos. Conforme destacou Rui (2007; 2015), essa separação é sustentada pela suposta irracionalidade dos usos não autorizados — expressão da concepção do “humano” como ser racional, que deve controlar desejos, pulsões e práticas desviantes.

Veneno *versus* fármaco (*pharmakos* ou *phármakon*)

Enquanto é vinculada à categoria “droga”, a maconha surge associada a um conjunto de substâncias que desafiam determinados “dogmas morais” — parte significativa dos estoques de conhecimento socialmente produzidos e compartilhados em nossa sociedade. Tais construções tendem a relacionar a maconha a diferentes formas de mal-estar, no âmbito de representações sócio-simbólicas enraizadas no processo histórico de demonização de determinadas substâncias psicoativas, culminando na consolidação da doutrina proibicionista (Escohotado, 1989; 2004; Carneiro, 2018; Costa, 2019).

Assim, mesmo diante da ausência de contestações sobre seus usos terapêuticos, persiste nas narrativas a prevalência da maconha como substância ambígua: a) vista como “veneno social”, porta de entrada para a “epidemia das drogas”, demandando cuidado, “mais estudos”, e sendo considerada vetor de adoecimentos agudos; b) mas também como possível remédio, com potencial para se tornar medicamento, desde que sob a chancela médica e respaldada por “evidências científicas”. Essa ambivalência, ao que parece, constitui uma chave interpretativa fundamental e, de algum modo, revela como o campo dos saberes sobre a maconha ainda é atravessado por tensões entre moral, ciência, política e identidade.

[...] a medicina só quer que passe o medicamento correto, porque você sabe como é que age cada ingrediente do medicamento [...], ainda não se foi isolado, não se sabe ao certo. Então, você não sabe o que é que acontece. Porém, defendendo o uso, quando as alternativas dos medicamentos de uso convencional não fazem efeito. Daí, eu insiro ali aquela medicação alternativa. Porque, hoje, no meu sentido, ela traz muito mais ganho do que perda, poxa, a pessoa pode morrer dez anos antes, mas se ela viver bem até lá, foi um ganho muito melhor do que viver cem anos numa cama prostrado ou viver oitenta em uma vida de verdade. Mas, aí, o paciente tem que estar esclarecido dos benefícios (EE3).

Ao que sugere, a lógica predominante tende a posicionar o uso terapêutico da maconha como resultado de um cálculo racional, que pondera entre os “benefícios” clínicos e a censura dos “riscos” associados ao seu emprego. Na perspectiva dos interlocutores, a substância passou a ser valorizada, sobretudo, em função de seu potencial de produzir efeitos “cl clinicamente desejados”. Contudo, mesmo nesse contexto, persiste a ênfase em seu caráter de ilicitude — como “droga” proscrita e estigmatizada. De modo geral, a maconha parece continuar sendo vista como substância de pouca serventia, com potencial para causar males físicos, psíquicos e sociais.

[...] se a gente pensa em outras plantas, a gente vai pra outros chás, você tem chá que você vai usar um chá de boldo, que vai pra dor de barriga, vai disso, daquilo. Você tem o uso com finalidade medicamentosa. Então, para esses, você tem um medicamento, porque não tem o efeito adverso de um alucinógeno. Então, a gente consegue ter medicações que a gente não conhece muito bem, como é que

ela funciona ali? Ela está em estado bruto, natural, você pode usar com fim terapêutico e medicamentoso. Sinceramente, você isolar uma substância específica e fabricar e ter um aval da Anvisa etc. Mas, no caso da maconha, realmente, não conseguiria, porque você tem todos os efeitos adversos que nas outras plantas normalmente não vai ter, então a gente tem essa diferençazinha delas, mas eu não sei bem estritamente o conceito de ter essa substância controlada (EE2).

Como destacou Brandão (2023), os saberes profissionais que sustentaram o discurso antimaconha provêm dos alopatas — classe médica hegemônica no Brasil a partir de meados do século XIX. Embora persistente nos manuais homeopáticos, a cannabis foi gradativamente desaparecendo das prateleiras de boticários e farmácias.

Alopata notório, o médico e político Rodrigues Dória (1958 [1915]) difundiu hipóteses que atribuíam à maconha — considerada “vício nefando” — a origem no tráfico clandestino de sementes trazidas por africanos escravizados com o intuito de se entorpecer. Para ele, como ressalta Brandão (2023), a planta era mais comum na região Nordeste, disseminando-se entre os humildes e ignorantes. Mesmo contestadas, tais hipóteses adquiriram caráter hegemônico, influenciando de forma decisiva a implementação de medidas proibicionistas.

Na esteira dessas formulações, o psiquiatra pernambucano José Lucena (1934; 1935; 1939) consolidou a tese de que o uso da maconha provocaria desordens mentais, conduzindo à dependência psíquica e, por consequência, tornando a psiquiatria — como subdivisão especializada da medicina — a única instância considerada competente para lidar com tais casos. Esse conjunto de proposições foi amplamente difundido entre estudantes e profissionais de medicina, tanto no Brasil quanto no exterior (Brandão, 2023).

Nesse contexto, sob o protagonismo de Dória e Lucena, configura-se o que Brandão (2023) denomina “primeira conversão da história da maconha no Brasil”: apesar de seus usos milenares, a planta perde o status de remédio e passa a ser representada como origem e símbolo de doença, contribuindo diretamente para a adoção de dispositivos jurídicos de caráter proibitivo.

Nas narrativas discentes, a ambiguidade do caráter da maconha — simultaneamente veneno social e remédio potencial — só poderia ser superada à medida que os conhecimentos médicos sobre o tema fossem considerados os mais relevantes para a formulação de políticas de saúde voltadas a seus usos terapêuticos. Como aponta Marcílio Brandão (2023), em consonância com as formulações teóricas de Joseph R. Gusfield (1981), parte-se do reconhecimento de que os saberes médicos acerca da maconha são cruciais para o desenvolvimento de políticas públicas.

Ou seja, no tocante aos usos terapêuticos, reconhecer a autoridade (propriedade) sobre o problema impacta diretamente na definição das responsabilidades — inclusive de ordem política — sobre à sua solução.

[...] eu vi um livro, um manual de medicina, que o pessoal estuda mais pra fazer residência, e lá dizia sobre o efeito da maconha. Lá era pequena a parte que falava sobre maconha, e basicamente era uma tensão que se comparava uma meta análise do estudo da maconha. E eles concluíram que muitos dos estereótipos que a galera tem da maconha, que a pessoa fica mais letárgico etc, não envolvia maconha. Na verdade, tinha gente que não usava a droga e tinha o mesmo efeito, então a porcentagem não era considerável para chegar e te dizer “o cara tá assim por causa da maconha”, isso aí me quebrou muito minha imagem sobre o que era usar maconha, e sobre os efeitos da maconha (EE2)

De fato, diante da ambiguidade, os relatos ainda se inscrevem na perspectiva da difusão de saberes médicos que ressaltam o uso da maconha como “prática perniciosa para o comportamento e arriscada para a saúde humana” (Brandão, 2023, p. 35). Esses relatos convidam à reflexão sobre a intersecção entre saberes institucionais, disputas epistemológicas e tensões sociais. São lógicas que reverberam saberes historicamente mobilizados para legitimar a regulamentação jurídico-institucional vigente.

Por outro lado, em grande medida, essa ambiguidade em relação à maconha — presente em todo conjunto das narrativas — pode estar vinculada ao próprio cenário de debate contemporâneo, ao seu status de ilegalidade e, especialmente, à força da retomada da legitimidade de seus usos potenciais — terapêuticos, religiosos e recreativos. Apesar da quase ausência do tema “uso terapêutico da maconha” nos relatos sobre os conteúdos curriculares vivenciados até o momento no curso, as narrativas parecem reverberar,

igualmente, uma disputa que se desenrola no interior da medicina e de alguns de seus novos ramos.

Trata-se de movimentos já analisados por Brandão (2023), os quais evidenciam a atual disputa epistemológica entre vertentes da medicina, bem como a reconfiguração da demanda da classe médica por reconhecimento da hegemonia de seus saberes em relação aos de qualquer outro segmento. Como dito por EE3, “[...] a medicina é quem vai definir a conduta clínica [...] as pesquisas biomédicas é que vão indicar os protocolos”.

Sim, há reconhecidos possíveis usos e efeitos benéficos que podem (e devem) ser estudados pela ciência — notadamente pela biomedicina e pela farmacologia — com o propósito de “produzir evidências” acerca das aplicações terapêuticas da erva. Portanto, admite-se que ela pode ser (re)considerada remédio, desde que sejam reafirmadas a pertinência e a eficácia dos saberes médicos como os legítimos “donos do problema”.

Assim, as narrativas se organizam em torno da reafirmação dos saberes médicos como os únicos aptos a cancelar qualquer uso terapêutico dessa substância ambígua — veneno/remédio. São os médicos que podem determinar, “a partir de evidências”, qual a dose, quantas vezes ao dia e por quanto tempo. A prescrição, afirmam taxativamente, constitui prerrogativa médica.

Acompanhando Brandão (2023, p. 36), a premissa básica é a seguinte: sim, a planta apresenta efeitos não maléficos, mas somente “profissionais da jurisdição médica podem definir quando, como e com qual finalidade é bom usá-la”. Como assevera o EE8, “o problema é a dose, qual a medida se vem tomando, a partir de que evidências?”

O postulado é que, “quem não é socializado nos ritos profissionais da medicina jamais conhecerá o suficiente para decidir sozinho sobre o consumo de maconha” (Brandão, 2023, p. 36). Ou seja, a despeito do tratamento rarefeito do tema na própria experiência formativa, para os interlocutores, os médicos são os “donos do problema” da maconha. A medicina persiste como a guardiã da legitimidade sobre o tema, remetendo a questões cruciais acerca da autoridade epistêmica e poder simbólico.

Eduardo Vargas (2008) observou que, até cerca de 100 anos atrás, quase nenhuma substância — fosse de uso médico ou recreativo — estava sujeita à criminalização. Contudo, ao longo do século XX, consolidou-se uma mudança de paradigma: a maioria dos países passou a adotar políticas repressivas, criminalizando a produção, o comércio e o consumo de drogas consideradas não terapêuticas. É importante destacar que os saberes biomédicos, em seus fundamentos médico-farmacológicos, foram mobilizados para conferir legitimidade científica a tais políticas, em paralelo à ascensão da indústria farmacêutica e da medicina como instituições sociais centrais. Nesse contexto, em oposição ao uso terapêutico, o termo “droga” foi redefinido, restringindo-se às substâncias proscritas. Surge, assim, o paradigma médico-jurídico: a biomedicina estabelece quais substâncias podem ou não ser utilizadas, enquanto o direito formula as normas, assegura sua aplicação e pune os transgressores, convertendo-os em criminosos. Dessa forma, o mesmo paradigma que sustenta as políticas proibicionistas também serve de base para a regulação.

Considerações finais

Partindo de uma noção hipocrática, as drogas remetem a substâncias que, a exemplo dos nutrientes, em vez de serem “vencidas” pelo corpo, possuem propriedades capazes de “dominá-lo”, provocando, mesmo em ínfimas doses, alterações significativas — orgânicas, anímicas ou ambas.

Contudo, concebida no escopo da categoria “droga”, a maconha surge, antes de tudo, como conceito moral. Afinal, como endossa Carneiro (1994, p. 157): “a droga como um objeto claro e definido, nunca existiu [...] sempre foi um conceito, antes de tudo, moral”. Como “droga” — veneno, doença — a maconha é concebida como algo intrinsecamente nocivo, uma porta de entrada para o mal.

Apesar de controversa, a versão mais aceita para a origem do termo “droga” deriva da expressão holandesa *droog* (seco), inicialmente vinculado a carregamentos de peixe seco que chegavam em condições impróprias para consumo e, por extensão, associada a

mercadorias de sabor exótico e de origem estrangeira (Carneiro, 1994, p. 44–45; Mota, 2008). Alimento e coisa má — assim, a maconha é (pode ser), sobretudo, tóxico, do grego *toxikon* (veneno).

Mas, em sua ambiguidade, ressalta-se o caráter de *phármakon*, conceito que a aproxima de fármaco — substância que pode ser tanto remédio quanto veneno. Nas trajetórias individuais, enfatiza-se o lado “veneno”, sustentado pela lógica da pedagogia do terror e do medo — esse pânico moral que apresenta a “carreira do drogado” (Becker, 2008) como via inevitável de ruína física, psíquica e social de indivíduos e grupos.

Nessa perspectiva, o processo de construção de dados enfrenta os desafios inerentes à abordagem de temas “malditos” e às repercussões do estigma da droga (Mota, 2008). O próprio termo “droga” carrega uma representação moral da substância, que tende a ser automaticamente transferida aos usuários. Por isso, foram recorrentes tentativas de situar os pesquisadores: “estudante de medicina não é maconheiro!” (EE1)

Qualquer exposição sobre o tema parecia carregar o risco de associação indesejada à prática estigmatizada, revelando a percepção de que o vínculo à maconha, como categoria moral de “droga”, repercute nos processos de identificação social — sobretudo em uma profissão que demandaria “posturas diferentes”. Na ambiguidade da maconha — entre veneno e remédio — sobressai o potencial de produzir acusações de comportamento desviante, capazes de gerar estigmas que, ao se sobreporem como atributos, passam a definir percepções sociais sobre indivíduos e grupos.

Ressalta-se, ainda, seu caráter de ilegalidade, mantido pela proscrição nos códigos formais. Entretanto, essa ambiguidade também reverbera o cenário contemporâneo de debate acerca da retomada da legitimidade científica de seus usos terapêuticos. As revisões recentes da história da maconha no Brasil aparecem nas narrativas dos estudantes, unânimes em considerar a guinada da maconha de doença (veneno) a potencial remédio. O caráter de potencialidade é central nas construções lógicas que atravessam essas narrativas.

A despeito dos diversos relatos de melhora e cura de sintomas associados a doenças raras — motores das lutas de entidades civis, como os movimentos de mães de crianças com síndromes epiléticas — a chancela da jurisdição médica é considerada condição imprescindível para que a maconha evolua de “droga moral” a medicamento. Ávidos por consolidar sua hegemonia sobre o “problema maconha”, os saberes médicos são destacados como legítimos na definição de políticas que viabilizem seus usos terapêuticos.

Mesmo com abordagem rarefeita nos currículos vivenciados pelos interlocutores, no que se refere aos usos terapêuticos, o “problema maconha” permanece como propriedade da jurisdição médica.

Assim, a Cannabis, vulgarmente conhecida como maconha — planta cujos primeiros registros de uso remontam a pelo menos 4.000 a.C., e que figura no *Atharva Veda* indiano como algo “brotado das gotas de ambrosia divina que caíram do céu” (Escohotado, 1989; 2004) — pode agora ser reconhecida como medicamento. Desde que chancelada pelo saber médico, instância que reivindica exclusividade sobre as resoluções do problema.

Sem pretender generalizações ou o esgotamento da temática, e ressaltando seu caráter exploratório, esses apontamentos preliminares podem contribuir para o debate acerca da pertinência dos usos terapêuticos da maconha. A chamada “erva do diabo” ressurge como uma “panaceia” contemporânea, em suas possibilidades médicas. A compreensão das percepções de médicos em formação sobre o tema, além de favorecer reflexões acerca da própria formação médica, pode subsidiar lutas pela democratização da chamada medicina canábica — problematizando os entraves à sua efetiva incorporação na prática médica, especialmente no âmbito do SUS.

Referências

ADAM, Phillipe; HERZLICH, Claudine. *Sociologia da doença e da medicina*. Bauru: Educ, 2001.

AGÊNCIA NACIONAL DE VIGILÂNCIA SANITÁRIA – Anvisa. *Resolução da Diretoria Colegiada – RDC nº 17 de 06 de maio de 2015*. Define os critérios para a importação,

em caráter de excepcionalidade, de produto à base de Canabidiol em associação com outros canabinóides, por pessoa física, para uso próprio, mediante prescrição de profissional legalmente habilitado, para tratamento de saúde. [S. I.]: Saúde Legis, 2015. Disponível em: https://poderesaude.com.br/novosite/images/publicacoes_08.05.2015-II.pdf. Acesso em: 23 ago. 2025.

ANÉAS, Fabrício Leal Albiero; LOBO, Isabella Garonce Alves; MORAES, Rodrigo dos Santos. O impacto da cannabis medicinal sobre a redução de medicamentos opioides e melhora da qualidade de vida. *Revista Brasileira de Cannabis*, v. 3, n. 1, 2024.

BABSON, Kimberly A.; SOTTILE, James; MORABITO, Danielle. Cannabis, Cannabinoids, and Sleep: a Review of the Literature. *Current Psychiatry Reports*, v. 19, n. 4, p. 23, 2017.

BECKER, Howard. *Outsiders: Estudos de Sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BENNETT, Chris; OSBURN, Lynn; OSBURN, Judy. *Green gold the tree of life: Marijuana in magic & religion*. California: Access Unlimited, 1995.

BRANDÃO, Marcílio Dantas. A maconha na jurisdição médica brasileira. In: FRAGA, Paulo; ROSA, Lilian; REZENDE, Daniela (Org.) *De maconha a cannabis: entre política, história e moralidades*. Juiz de Fora: Editora UFJF/Aldeia, 2023. p. 21-39.

BRASIL. Comissão Nacional de Fiscalização de Entorpecentes. *Maconha: coletânea de trabalhos brasileiros*. 2. ed. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, 1958.

CARLINI, Elisaldo Araújo. A História da Maconha no Brasil. *Jornal Brasileiro de Psiquiatria*, v. 55, n. 4, p. 314-317, 2006.

CARLINI, Elisaldo Luis; ORLANDI-MATTOS, Paulo Eduardo. Cannabis sativa L (maconha): medicamento que renasce? *Brasília méd*, p. 409-415, 2011.

CARNEIRO, Henrique. *Filtros, mezinhas e triacas: as drogas no mundo moderno*. São Paulo: Ed. Xamã, 1994.

CARNEIRO, Henrique. *Pequena Enciclopédia da História das Drogas e Bebidas: Histórias e curiosidades sobre as mais variadas drogas e bebidas*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2005.

CARNEIRO, Henrique. *Drogas: a História do Proibicionismo*. São Paulo: Autonomia literária, 2018.

COSTA, José Hermógenes Moura da. *De “futuro do país” a um “problema social” – a identidade social do drogado em escolas do ensino médio*. Curitiba: Editora CRV, 2019.

DÓRIA, José Rodrigues C. *Os fumadores de maconha: efeitos e males do vício*. In: BRASIL. Comissão Nacional de Fiscalização de Entorpecentes. *Maconha: coletânea de*

trabalhos brasileiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, 1958. p. 1-14.

ESCOHOTADO, Antonio. *Historia General de las Drogas*. Madri: Alianza Editorial, 1989.

ESCOHOTADO, Antonio. *História Elementar das drogas*. Lisboa: Antígona, 2004.

ESCOHOTADO, Antonio. *Historia general de las drogas: Fenomenología de las drogas*. Madrid: Editorial Espasa Calpe S. A., 2008.

FIGUEIROA, Maria de Lourdes Castro *et al.* *Conhecimento sobre o canabidiol por estudantes e docentes dos cursos de medicina e farmácia*. 2016. 125f. Monografia. Faculdade Pernambucana de Saúde, Recife, 2016.

FRANÇA, Jean M. C. *História da Maconha no Brasil*. São Paulo: Três Estrelas, 2015.

GASKELL, George. Entrevistas individuais e grupais. In: BAUER, Martin W.; GASKELL, George (Ed.). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: Um manual prático*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002. p. 64-89.

GUIDO, Paulo Cáceres. Cannabis medicinal: más allá del mito, solo otra droga (vegetal). *Salud Colectiva*, n. 18, e4078, 2022.

GUSFIELD, Joseph R. *The culture of public problems: drinking-driving and the symbolic order*. Chicago and London. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

HADDAD, Rafael Rolli *et al.* Percepção dos acadêmicos de medicina sobre o uso do canabidiol em tratamentos medicinais. *Pesquisa e Ensino em Ciências Exatas e da Natureza*, v. 6, n. 1, p. 13, 2022. Disponível em: <https://cfp.revistas.ufcg.edu.br/cfp/index.php/RPECEN/article/view/1948>. Acesso em: 19 mai. 2022.

HENMAN, Anthony; PESSOA Jr., Osvaldo (Org.). *Diamba sarabamba: coletânea de textos brasileiros sobre a maconha*. São Paulo: Ground, 1986.

JOVCHELOVITCH, Sandra.; BAUER, Martin. Entrevista Narrativa. In: BAUER, Martin W.; GASKELL, George (Org.). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: Um manual prático*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 90-113.

KOCHEN, Silvia. Editorial: Cannabis Medicinal. *Salud colect.* v. 18, 2022. Disponível em <https://revistas.unla.edu.ar/saludcolectiva/article/view/3991>. Acesso em: 18 mai. 2023.

LIMA, Amanda Alves de; ALEXANDRE, Ueslane Coelho; SANTOS, Jânio Sousa. O uso da maconha (Cannabis sativa L.) na indústria farmacêutica: uma revisão. *Research, Society and Development*, v. 10, n. 12, p. e46101219829-e46101219829, 2021.

LUCENA, José. Os fumadores de maconha em Pernambuco. *Arquivos da Assistência a Psicopatas de Pernambuco*, v. 4, n. 1, p. 53-96, 1934.

LUCENA, José. Alguns novos dados sobre fumadores de maconha. *Arquivos da Assistência a Psicopatas de Pernambuco*, v. 5, n. 1-2, p. 197-207, 1935.

LUCENA, José. Maconhismo e alucinações. *Revista de Neurobiologia*, v. 2, p. 110-120, 1939.

MALCHER-LOPES, Renato; RIBEIRO, Sidarta. *Maconha, cérebro e saúde*. Rio de Janeiro: Vieira e Lent, 2007.

MOTA, Leonardo de A. *Pecado, Crime ou doença? Representações sociais da dependência química*. 2008. 246 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2008.

MOTT, Luiz. A maconha na História do Brasil. In: HENMAN, Anthony; PESSOA JR, Osvaldo (Org.). *Diamba Sarabamba*: coletânea de textos brasileiros sobre a maconha. São Paulo: Ground, 1986. p. 117-135.

MOURA, Armando Flávio C. *O papel do canabidiol no tratamento da adição ao álcool e na prevenção da recidiva*. 2024. 54 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Farmacêuticas) – Faculdade de Ciências da Saúde, Universidade Fernando Pessoa, Porto, 2024.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: UNESP, 2000.

RODRIGUES, Thiago. Tráfico, Guerra, Proibição. In: LABATE, Beatriz Caiuby *et al.* (Org.). *Drogas e Cultura: Novas Perspectivas*. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 91-104.

RUI, Taniele C. *Nas tramas do crack: etnografia da abjeção*. São Paulo: Ed. Terceiro Mundo, 2015.

RUI, Taniele. *Usos de “drogas”, marcadores sociais e corporalidades: uma perspectiva comparada*. 2007. 149 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.

SAAD, Luísa. “FUMO DE NEGRO”: A criminalização da maconha no Pós-abolição. Salvador: EDUFBA, 2019.

SONTAG, Susan. *A AIDS e suas metáforas*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

VARGAS, Eduardo Viana. *Entre a Extensão e a Intensidade: Corporalidade, subjetivação e uso de “drogas”*. 2001. 623 f. Tese (Doutorado em Sociologia e Política) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas: Sociologia e Política, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2001.

VARGAS, Eduardo Viana. Fármacos e outros objetos sócio-técnicos: notas para uma genealogia das drogas. In: LABATE, Beatriz Caiuby *et al.* (Org.). *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 41-64.

Recebido em 30 de junho de 2024.

Aceito em 21 de janeiro de 2026.

Dossiê: “Velhice e Experimentações Teóricas e Metodológicas na antropologia”

Resenha ensaística do Banquete de Platão: dimensões e esferas psíquicas, éticas, estéticas, políticas e comportamentais – reflexões para compreender a geopolítica

Essayistic Review of Plato’s Symposium: Psychic, Ethical, Aesthetic, Political, and Behavioral Spheres – Reflections for Understanding Geopolitics

Resenha do livro: PLATÃO. *O Banquete*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

Marcelo Barboza Duarte

Universidade Federal do Rio de Janeiro(UFRJ)

mbduarte@id.uff.br– <https://orcid.org/0000-0002-5948-5714>

Resumo

Esta resenha ensaística analisa *O Banquete*, de Platão,¹ explorando suas dimensões psíquicas, éticas, estéticas, políticas e comportamentais. A partir dos discursos dos convivas, da exposição de Sócrates por meio de Diotima e do contraste com Alcibíades, examinamos as múltiplas manifestações de *Eros* como falta, desejo, impulso criador e força estruturante das relações humanas. O texto propõe uma leitura ampliada e interpretativa,

¹ - **Livro:** *Banquete* **Autor:** Platão (Fizemos uso de mais de uma tradução para cruzamento de termos antigos e modernos, para assim chegarmos aos mais adequados).

articulando elementos filosóficos, míticos, antropológicos e psicológicos, e sugerindo possíveis diálogos com campos como comportamento, poder e geopolítica.

Palavras-chave: Eros; Filosofia Antiga; Platão; Amor Platônico; Sócrates; Alcibiades; Política; Poder.

Abstract

This essayistic review examines Plato's *Symposium*, exploring its psychic, ethical, aesthetic, political, and behavioral dimensions. Through the speeches of the guests, Socrates' exposition via Diotima, and the contrast with Alcibiades, we analyze the multiple manifestations of *Eros* as lack, desire, creative impulse, and a structuring force of human relations. The text offers an expanded and interpretative reading, articulating philosophical, mythical, anthropological, and psychological elements, and suggesting possible dialogues with fields such as behavior, power, and geopolitics.

Keywords: Eros; Ancient Philosophy; Plato; Platonic Love; Socrates; Alcibiades; Politics; Power.

Contextualizando

Eros também é ou pode ser sobre política, relações sociais, políticas e geopolíticas. A obra *O Banquete* ou *Simpósio* é, sem dúvidas, um dos trabalhos de destaque de Platão. Escrita por volta de 380 a.C., ainda traz muitas reflexões importantes para diversos aspectos da vida humana, tanto pessoal e individual quanto coletiva em sociedade.

Há algo importante que muitos deixam passar nessa obra. Várias resenhas e artigos, infelizmente, acabam repetindo muito das mesmas coisas e, assim, deixam de explorar elementos tão relevantes quanto os já conhecidos. Ou seja, abre-se mão de mergulhos mais profundos na obra, bem como de suas relações com a realidade contextual e contemporânea. Sendo assim, vamos focar no amor como ausência e desejo do belo, como busca de preenchimento e eternidade, enquanto coparticipação do belo e do eterno — que é a própria busca de ou do *Eros*, o amor, desde suas origens. Que começa no nascimento ou origem de *Eros*. Mas vamos por partes, seguindo os desdobramentos na obra até o referido momento.

Platão escreve sobre um jantar na casa do poeta Ágaton. Entre os convidados estão Erixímaco, Fedro, Aristófanes, Pausânias e Sócrates. Esses presentes acordam em realizar, cada um individualmente, um discurso em homenagem a *Eros*, o deus — ou *daimón*² — do amor. É importante deixar claro que não se trata do amor como o conhecemos e como foi implantado pelas sociedades modernas ou contemporâneas. Cada convidado fará seu tributo a *Eros*, apresentando suas particularidades, origens, ações e benefícios do deus ou *daimón*.

Para o médico Erixímaco, *Eros* está alinhado à harmonia do e entre corpo, mente, alma e natureza, sendo um tipo de princípio cósmico que regula esse alinhamento para o bem individual, pessoal, social e coletivo. Ou seja, trata-se de um processo holístico entre o ser humano, a sociedade, a natureza e o cosmo. Fedro discursará que *Eros* é uma força que inspira e motiva coragem, determinação e sacrifício em direção a uma busca, finalidade ou objetivo — como virtudes e honras.

Para Aristófanes, *Eros* está ligado ao mito dos andrógynos: humanos com um corpo dotado de múltiplos braços, pernas e órgãos sexuais masculino e feminino. Esses seres se rebelaram contra os deuses e foram divididos em duas partes; é aí que surge *Eros*, o desejo e a busca de complementação de si no outro e com o outro — a outra metade perdida durante a existência. *Eros* é a força que motiva a busca da completude e do preenchimento.

² Daimón no contexto grego antigo, isso desde o século I a bem antes, ou seja, há mais de 600 a 800 anos antes da era cristã (talvez muito bem antes disso), e se buscarmos interpretações e traduções desde as obras de Homero, Hesíodo e até mesmo do historiador Heródoto, ou seja, sobre o Daimón, em outras versões Daímon, era uma espécie de entidade, força e/ou capacidade extra-humana. Quase correspondente a um espírito intermediário entre humanos e deuses. Mas não espírito conforme a crença e literatura cristã desenhou por séculos, já há dois milênios. Sendo assim, Daimón ou Daímon ou ainda Daimon, variações linguísticas e de escritas com pontuações, caso se referir especificamente a este “ser” ou espírito, talvez entidade, significam o mesmo, e que também fora traduzida como gênio, e que significava naqueles contextos, a mesma coisa, ser e entidade que inspirava e capacitava humanos. Inclusive influenciava em emoções, comportamentos e habilidades. Dessa forma, para os gregos da antiguidade com suas culturas e nomenclaturas, daimón não era um demônio, conforme passou geralmente a ser interpretado pela cultura cristã e suas interpretações na virada do século I d.C. Podemos averiguar o seguinte: demônio (lat. daemon, do gr. daimon: gênio bom ou mau) 1. Na filosofia grega, gênio (espírito) bom ou mau, inferior a um deus, mas superior ao homem: o demônio de Sócrates era um gênio que lhe inspirava e dava conselhos. 2. Na religião cristã, o demônio é um anjo mau (diferente dos anjos), também chamado *diabo, Satã ou Satanás, princípio ativo de todo mal (Japiassú & Marcondes, 2006, pp. 54). É importante ressaltar que há outros dicionários que buscam a etimologia do termo, mas, infelizmente, com uma perspectiva e interpretação etnocêntrica, o que contamina o termo e se cai em anacronismos se não houver rigor e cuidado. Vale desde já dizer, que muitos elementos culturais, tais como crenças, termos etc., como exemplo, espíritos, daimón e dentre outros, no qual tanto gregos quanto cristãos utilizaram e utilizam, têm suas raízes etimológicas entre antropofagismos culturais com povos da Pérsia, atual Irã, Egito, Mesopotâmia e dentre outros. Uma vez que, na época, contextos eram comuns, absorver elementos e crenças de culturas mais próximas ou influentes. Uma obra bastante provocativa e esclarecedora para o leitor sobre tais terminologias e confusões é *História do Inferno* (Minois, 2023).

Pausânias distingue o amor em dois tipos: o vulgar e o celestial. O primeiro está ligado ao corpo, à carne e às paixões; o segundo, ao âmbito espiritual, interligado à alma humana. Já Ágaton concebe o amor como jovialidade, como um mergulho no belo, vigoroso e jovem, com suas características e qualidades estéticas ligadas a essa fase da vida ou do ser. Antes de adentrarmos no último convidado que chegará à reunião, observemos como Sócrates fará sua homenagem e discurso a *Eros*.

Sócrates e sua exposição sobre *Eros*

É importante destacar que todos os oradores antes de Sócrates, neste banquete, não fizeram apenas uma homenagem, mas se esforçaram para descrever as origens, características, personalidade, aparências, atitudes, relações, comportamentos e objetivos de *Eros*. Sócrates levará tudo isso a dimensões mais profundas — filosóficas, epistemológicas, psíquicas e relacionais. Portanto, deixemos a entrada de Alcibiades para depois do discurso de Sócrates sobre *Eros*, tanto em exaltação quanto em descrição.

Sócrates fará sua exposição sobre o ser, a essência e a performance do amor por meio do suposto encontro que tivera com a sacerdotisa Diotima. Ela descreve o amor como uma entidade ou *daimón* em processo evolutivo, cujas buscas suprem essa constante evolução e desenvolvimento de si e de seus agraciados.

Segundo Diotima, narrando a Sócrates, o amor é um processo de ascensão quando consciente de sua relação e influência rumo ao eterno. Trata-se da imortalidade da alma e da psique humana através de *Eros*, que parte do amor físico-corporal ao amor anímico, até o amor ao belo, à justiça, ao bem e à essência das coisas e realidades. Diotima nos ensina que *Eros* não é plenitude, mas ausência e carência.

Diotima, tendo possivelmente recebido esse conhecimento de alguém, explica a Sócrates — que agora explica aos seus interlocutores — que *Eros* nasce da união entre Póros e Penía. Enquanto Póros está sob o signo da abundância, riqueza, provisão e recurso, Penía está sob o signo da pobreza, da falta e da carência. Dessa forma, *Eros* contém uma dupla origem. Aqui podemos inferir uma percepção grega sofisticada do que modernamente chamamos de hereditariedade e, forçando um pouco a analogia sem incorrer em anacronismo, algo próximo ao “DNA das existências”. Ou seja, não se trata apenas de uma ontologia ou mitologia do deus *Eros*, mas de sua origem biopsicossocial, mítica, cultural, histórica, antropológica, filosófica e epistêmica.

Eros além do mito: o paradoxo da atitude filosófica diante da objetificação do mundo

Vejamos isso mais de perto. O simples fato de a espécie humana se reproduzir já contém alguns dos elementos apontados acima nas características e ações de *Eros*. A reprodução e a fecundação não são meros sintomas biológicos ou psicológicos, mas também — e sobretudo — uma busca do belo, do perfeito, da completude, da infinitude, do preenchimento do vazio, da jovialidade e do eterno. A geração de filhos é, analogamente, uma espécie de geração de ideias: continuidade e coparticipação no belo, no jovem, na permanência, na perfeição, no infinito, na imortalidade e na transcendência, com e por meio de *Eros*.

Portanto, sexo, fecundação e reprodução não são apenas biológicos: são metáforas da geração do belo. Platão mostra que todo ato de criação — seja gerar filhos, seja gerar ideias — é uma tentativa de participar da eternidade. O amor é coparticipação no belo e no eterno porque nos faz transcender a mortalidade. Em quase todos os aspectos da vida e das relações humanas, *Eros* é um motor que nos leva a criar algo que dure para além de nossa mortalidade, permitindo-nos permanecer contínua ou eternamente em nossas criações. Isso já nos liga ao desejo humano de imortalidade e eternidade. A essência da erótica platônica é que *Eros* é o desejo do que falta, o impulso de eternização e coparticipação no belo e no eterno. O amor é movimento, não posse nem fixidez.

É importante lembrar que a discussão entre Sócrates e Diotima é sobre *eros*-erótica, não no sentido moderno, mas sobre a origem e essência de *Eros*: falta, desejo, busca, realização, felicidade e eternidade no belo — e belo encontrado em cada tentativa de eternizar-se. Mas, simultânea e paradoxalmente, trata-se de uma busca que sempre se reinicia, em saltos e processos não lineares.

Logo, a conversa entre Sócrates e Diotima não é sobre “amor” no sentido romântico moderno, mas sobre erótica: a investigação filosófica da origem e essência de *Eros*. Sendo assim, *Eros* é uma entidade que se manifesta como falta, mas não como vazio absoluto. Ele não é um deus pleno, mas um *daimón* intermediário entre o vazio e o cheio, que nunca está completamente completo, pois é movimento contínuo ao longo da vida e das relações humanas. Podemos observar isso desde o desejo de experimentar uma fruta exótica até o desejo de posse de bens, objetos, pessoas e coisas — e a consequente objetificação do mundo, gerando novos desejos e buscas.

No campo da atitude filosófica, hoje podemos ter algumas certezas e crenças; na inquietude de *Eros*, buscamos avançar nelas e com elas, descobrimos outras,

aprofundamo-las e nos movemos para novas inquietações e ideias. Não se trata de aporia, mas de uma dialética constante e contínua: não estática, mas permanente; não fluida no sentido de falta de sustentação, mas fluida no sentido de não ser presa, dogmática ou fixa em um único ponto. *Eros* é movimento entre desejos não completos, não fechados, não absolutos, mas intermediários que se abrem. É um Ser - entidade de impulso para a permanência, jovialidade, perfeição e eternidade. Isso explica muitas práticas de exploração, apropriação, dominação e controle alheio — inclusive práticas violentas e criminosas — que podem trazer esclarecimentos para a criminologia.³

E é exatamente por isso que *Eros* é um ser, entidade, *daimón* ou deus não perfeito, completo ou absoluto, mas um acúmulo complexo de processos de provisão e carência, riqueza e pobreza, alegria e tristeza, beleza e feiura, bondade e maldade, cheio e vazio, satisfação e sofrimento, alívio e dor, vida e morte. Ainda que paradoxal, ele está justamente nesse meio de origem existencial. Não iremos invocar os pré-socráticos para este diálogo, mas deixemos que os leitores busquem suas próprias conexões com eles e suas filosofias.

Diante de tudo isso, podemos observar que o amor não é apenas desejo físico, mas uma força que conduz à busca da verdade e da beleza. Dessa forma, Platão introduz o conceito de amor platônico, entendido como a elevação espiritual e intelectual do ser humano ou da espécie humana. Logo, a obra mistura não apenas filosofia, mito e literatura, mas também genealogia, história, biologia, psicologia e antropologia (entre outras), mostrando diferentes perspectivas sobre o mesmo tema: o que é *Eros*, quem é, como surgiu e como ele se relaciona e influencia a espécie humana.

Enfim, *Eros* é sempre permeado de ausência e preenchimento; logo, o amor é uma constituição sob o signo constante da tensão entre o que se tem, o que falta e a busca. Ele em si não é o belo — talvez não seja o belo em si —, mas o que importa é que ele é uma forma ou tipo de impulso que nos move em direção ao belo, à permanência, à transcendência e ao eterno.

Sendo assim, *Eros* não é totalidade, absolutização, posse, controle ou completude. Mas complementação, coparticipação e coparticipativo; busca pela ausência e pela falta; desejo constante, processual e contínuo em si e em quem se aloja. A satisfação, assim como a segurança, é paradoxal, pois *Eros* é movimento constante de busca e completude

³ Mesmo que este trabalho seja uma resenha ensaística — e não um instrumento técnico da psicologia ou da criminologia — ele pode oferecer hipóteses e contribuir para tais áreas e seus respectivos domínios e subdomínios, direta ou indiretamente. O objetivo não é fazer apologia, justificar ou minimizar práticas criminosas que possam ser analisadas por essa lente, mas compreendê-las e investigá-las de modo mais profundo, identificá-las, rastreá-las e, quando viável, combatê-las, bem como educar a sociedade sobre seus mecanismos e manifestações.

rumo ao belo, ao jovial, ao perfeito e ao eterno por essência. Ao menos é isso que Sócrates nos dá a entender através de Diotima, e Platão em sua obra *O Banquete*.

Portanto, *Eros* transcende do físico ao anímico-alma, do terreno ao mundo das ideias, do agora à ontologia e à metafísica do ser e de sua essência. Ele é o caminho para a efetiva eternidade — seja por fecundação biológica, social, de pensamentos, espiritual ou filosófica —, ou seja, *Eros* é a manifestação da própria atitude e busca de filosofar. Desse modo, *Eros* não é mera completude, harmonia, satisfação e quietude, mas movimento de contrários, conflitos, antagonismos, contradições e inquietações por uma falta que retorna em certos saltos, gerando mais movimentos e processos de busca e complementação das faltas, carências e desarmonias internas ou biopsíquicas e sociais.

Vale agora destacar que essa busca de e por *Eros*, em analogia e associação, também nos mostra que Platão quer falar tanto do filósofo como amante da sabedoria — e sua busca pela ausência que possibilita a visão do belo, do perfeito e do eterno — quanto do próprio modelo de filósofo. Sócrates no centro do diálogo e da homenagem a *Eros* não é um mero acaso, e isso se desdobrará e culminará na chegada histórica de Alcibíades, com seu *Eros* inalcançável por Sócrates.

Alcibíades e Sócrates como exemplos ilustrativos de tipos de *Eros*

Observemos que Alcibíades, chegando embriagado ao final, faz um discurso apaixonado sobre Sócrates, comparando-o a um sátiro e exaltando sua sabedoria e poder de sedução intelectual. Ou seja, em *O Banquete*, Platão não está apenas descrevendo *Eros* como falta e desejo, mas espelhando o próprio filósofo nesse movimento. *Eros* é uma entidade, ser ou *daimón* intermediário e de intermediações: não é um deus pleno nem um mortal, mas um *daimón* que habita o espaço entre carência e plenitude. E aqui se situa o filósofo — especificamente Sócrates — como o “moscão ateniense”, o amante da sabedoria, apaixonado, insatisfeito, inquieto e em constante movimento, sem verdades absolutas, desejante de parir, gerar, conceber, criar, expandir-se, perpetuar-se e encontrar o bem, o belo, a perfeição e o eterno. Ele é busca, não ponto fixo; é ignorância e tensão rumo à complementação de sua desarmonia. Sócrates, no centro do diálogo, encarna esse papel. Ele não “possui” a sabedoria, mas é o eterno buscador, o amante do saber — amante e amado simultânea e paradoxalmente.

E por que paradoxalmente? Porque, por não ser objetificado ou não se deixar objetificar, e por conhecer os meandros e engrenagens dos processos de manipulação nos

domínios e relações das esferas de um *Eros* incontrolado, Sócrates também é odiado. Em certos casos, o acúmulo de *Eros* não correspondido ou recebido com indiferença pode gerar ódio, recalque, obsessão e perseguição ao ser ou objeto desejado e amado.

Ora, a entrada de Alcibiades, embriagado e tomado pela paixão, é mais que um episódio cômico: é o contraste entre o amor carnal e histérico e o amor filosófico. Alcibiades deseja Sócrates como objeto de *Eros*, mas Sócrates permanece inalcançável, porque seu *Eros* não é posse física, mas busca do belo, do perfeito e do eterno. Esse momento crucial da entrada de Alcibiades no cenário do diálogo e do banquete mostra que Sócrates é o próprio paradigma do filósofo: desejado, mas não possuidor; amante da sabedoria, mas nunca saciado.

Dessa forma, Platão, ao articular *Eros* como falta, desejo e busca, constrói uma analogia entre o amor e a filosofia e, simultaneamente, realiza três movimentos internos ao filosofar: o amante busca a harmonia e o belo que lhe faltam; o filósofo busca a sabedoria que não possui; o filosofar é busca de perfeição, beleza, preenchimento, coparticipação e eternidade. Em todos os casos, ambos se movem pela ausência, pela carência, pelo desejo e pela busca que gera impulso criador e certa imortalidade. Sócrates, no centro, é um retrato vivo dessa condição.

Assim, *O Banquete* não é apenas uma obra sobre o amor, mas sobre a natureza da filosofia: uma erótica da sabedoria, em que o filósofo é o eterno amante do saber, sempre em movimento, sempre em busca. O contraste com Alcibiades — sua entrada como contraponto dramático — demonstra não apenas a diferença entre *Eros* físico e *Eros* filosófico, mas, fundamentalmente, o nível, o status, o grau e a esfera de tais desejos. Alcibiades representa o *Eros* inflexível, fixo, obsessivo - compulsivo, de posse, predador, controlador e talvez manipulador — o *Eros* que tanto Sócrates quanto Platão fazem questão de expor, exemplificar e nos alertar: o *Eros* banal, banalizador e objetificador do outro.

Conclusões

Ao longo deste trabalho, percorremos as múltiplas camadas que Platão articula em *O Banquete*, desde a entrada dos convivas e suas exposições iniciais sobre *Eros* até a elaboração filosófica apresentada por Sócrates por meio de Diotima. Examinamos os diferentes tipos e características de *Eros*, suas origens míticas, sua condição intermediária entre plenitude e carência, sua natureza de busca constante e seu papel como força que

impulsiona o ser humano em direção ao belo, ao bem, à perfeição e à eternidade. Observamos também como Sócrates encarna o modelo do filósofo como amante da sabedoria — sempre em movimento, sempre desejante, sempre incompleto — e como sua performance no diálogo revela a dimensão psíquica, ética, estética, política e comportamental que atravessa a compreensão platônica do amor. Nesse sentido, a obra não apenas descreve *Eros*, mas o utiliza como chave interpretativa para compreender a própria atitude filosófica, a dinâmica da criação, a inquietude do pensamento e a busca humana por permanência e transcendência.

Em contraste, a chegada de Alcibiades introduz uma outra face de *Eros*: o *Eros* de posse, controle, domínio, objetificação e manipulação do outro. Seu discurso apaixonado e sua tentativa de capturar Sócrates revelam um tipo de desejo que não se orienta ao belo, ao bem ou à eternidade, mas à apropriação e ao poder — um *Eros* tóxico, parasitário, invasivo e potencialmente destrutivo. Alcibiades representa o *Eros* que transforma o amado em objeto, que busca domesticar e submeter, que opera pela fixidez e pela compulsão, e não pela abertura e pela ascensão. Assim, o contraste entre Sócrates e Alcibiades ilumina duas modalidades fundamentais de *Eros*: o *Eros* filosófico, que constrói, eleva e coparticipa; e o *Eros* predatório, que captura, reduz e destrói. Ao expor essas tensões internas entre formas de amar e formas de desejar, Platão nos oferece não apenas uma reflexão sobre o amor, mas uma análise profunda da condição humana, de suas contradições e de seus impulsos, permitindo-nos compreender como *Eros* atravessa e estrutura nossas relações, nossas buscas e nossas práticas individuais e coletivas. Alcibiades talvez represente a expressão mais crua e desnuda de Eros: um desejo que não busca o belo ou o eterno, mas a posse, o domínio e a captura do outro.

Referências

- HERÓDOTO. *História*. São Paulo. Ediouro, 2001.
- HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. São Paulo. Iluminuras, 2015.
- HESÍODO. *Teogonia a Origem dos Deuses*. São Paulo. Iluminuras, 2019.
- JAPIASSÚ, Hilton.; MARCONDES, Danilo. *Dicionário Básico de Filosofia*. Rio de Janeiro. Zahar, 2006.
- MINOIS, Georges. *História do Inferno*. São Paulo. Unesp, 2023.
- PLATÃO. *O Banquete*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.
- PLATÃO. *O Banquete*. São Paulo: Martins Claret, 2012.

PLATÃO. *O Banquete*. São Paulo: Edipro, 2017.

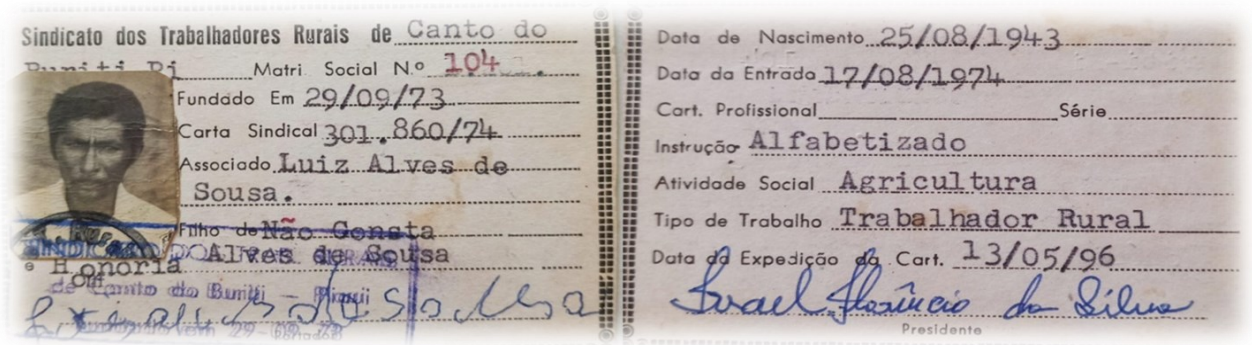
Recebido em 15 de abril de 2026.

Aceito em 18 de maio de 2026.

Equatorial

v.13 n.24 | jan./jun. 2026
ISSN: 2446-5674

ENSAIO VISUAL



Disputar a “memória nacional” a partir dos acervos familiares negros

Contesting the “national memory” through black family archives

Disputar la "memoria nacional" a partir de los archivos familiares negros

Ana Clara Damásio

Departamento de Antropologia e Etnologia (DAE/UFBA)
anaclarasousadamasio@gmail.com – 0000-0001-7426-7486

Apresentação

A partir da minha tese de doutorado, que tem como foco as memórias de famílias negras no Brasil pós-abolição (Damásio, 2025) e suas experiências de deslocamento e circulação pelo território nacional, tornou-se impossível ignorar e não catalogar as estratégias de preservação da memória através da materialidade, o que vamos chamar aqui de acervos familiares negros. Foi nesse contexto, apresentado acima, que comecei então a me perguntar: como disputar a “memória nacional” (Pollak, 1989) brasileira a partir dos acervos familiares negros? O que fazer com eles etnograficamente?

Esses acervos não se limitam a documentos escritos, fotografias antigas ou certidões guardadas em caixas. Incluem roupas de parentes falecidos, um lençol utilizado pelos filhos quando pequenos, cadernos escolares da alfabetização das crianças da família, panelas utilizadas há três gerações para cozinhar o mesmo mungunzá/feijoadá e que será disputada também pela nova geração da família.

Esses acervos se materializam nas narrativas orais, nas lembranças partilhadas entre gerações, nos objetos investidos de afeto e nas práticas de cuidado e transmissão de saberes. São acervos que, ao não obedecerem às lógicas institucionais da arquivística moderna, também as tensionam, operando como dispositivos de reinscrição da história coletiva e da presença negra em uma narrativa nacional que frequentemente tenta apagá-la.

Nesses acervos, o que se arquiva não é apenas o passado. Cada fotografia, cada história repetida à mesa, cada lembrança evocada nas conversas familiares, constitui um gesto de afirmação e continuidade. São formas de produzir memória em contextos marcados pela violência histórica e, simultaneamente, pela criação de beleza diante da vida. São espaços nos quais se tornam possíveis, no cotidiano, a elaboração de contranarrativas que reposicionam a família negra como sujeito de sua própria história.

Ao longo da pesquisa, percebi que chamar esses conjuntos de lembranças e práticas de acervos familiares negros não é apenas um recurso descritivo, mas também político e epistemológico. O que faço então é reconhecer outras formas de produção de memória e de conhecimento, que não cabem nos moldes do arquivo estatal ou acadêmico. São acervos que se mantêm vivos, atravessados por afeto, oralidade, movimento (viajam, trocam de mãos, são consertados e reanimados) e que, justamente por isso, desestabilizam a ideia de arquivo/acervo como algo fixo, neutro, intocado e silencioso.

Muitos desses acervos eram preservados principalmente por mulheres negras (Valério, 2025), que fazem-família (Damásio, 2020) e, ao mesmo tempo, fazem fotografias, cartas, lembranças, roupas e pequenos objetos que, juntos, formam verdadeiros acervos de uma memória negra que resiste ao apagamento do tempo em um país profundamente marcado pela antinegitude (Vargas, 2020).

Essas mulheres (mães, avós, tias, madrinhas, sobrinhas, filhas, afilhadas) desempenham o papel de curadoras de um patrimônio afetivo e político, cuja potência reside não apenas na continuidade da família, mas na transmissão e reinscrição de uma memória coletiva. Ao conservar o que o Estado desqualifica como memória e ao preservar o que as instituições insistem em silenciar, elas produzem outras formas de arquivo (vivas, relacionais e insurgentes).

Seus gestos são profundamente históricos, pois desafiam a narrativa oficial da nação ao afirmar que a história do Brasil também se constrói nas cozinhas, nos trabalhos de cuidado, nos quintais, nos retratos de aniversários e nas fotografias feitas às portas das casas, nas ruas do país, com sorrisos abertos e roupas escolhidas com cuidado. Mais do que isso, insistem que não é possível contar a história do Brasil sem passar pela história (material, visual, política e afetiva) das famílias negras.

Por isso, demorei a perceber que o acervo da minha própria família (especialmente aquele que minha mãe conserva há mais de cinquenta anos, sobrevivendo a migrações, ao fogo, à chuva, ao trabalho e ao sol) tinha muito a dizer sobre minha pesquisa e sobre os “fluxos internos” (Damásio, 2025) de famílias negras no Brasil. Durante muito tempo, contemplei aquelas fotografias presas à parede (fixadas com pregos guardados em gavetas e martelos sempre à mão nos quintais) apenas como lembranças íntimas, quase banais. Eram imagens de festas, passeios, batizados e viagens, mas também retratos formais, feitos para documentos como carteiras de identidade e de trabalho.

Foi só ao revisitar essa materialidade com o olhar de quem entende o acervo como um campo de disputa, que algo se deslocou. Pois então percebi que, mais do que lembranças familiares, aquelas imagens, roupas, painéis e cadernos, guardavam uma história que insistia em existir, resistindo ao apagamento e afirmando, silenciosamente, a presença negra na tessitura da história nacional.

Encarar esses acervos como históricos foi um gesto sem retorno. Porque, ao contrário de grande parte dos acervos oficiais sobre pessoas negras, geralmente marcados por imagens de violência, controle, sexualização ou subalternidade (Silva, 2025), nossos acervos familiares mostram churrascos, aniversários, casamentos, partidas de futebol,

festas, risadas, corpos em descanso, processos educacionais e afins. Mostram o direito ao lazer, ao afeto, à alegria, moradia, educação, arte. Mostram, sobretudo, a persistência em registrar e conservar uma vida possível, uma vida que não cabe nos enquadramentos hegemônicos da “memória nacional”.

Esses acervos disputam de forma íntima o que se entende por história do Brasil. Eles afirmam a existência de famílias negras que, mesmo diante da precariedade e das rupturas impostas pela antinegitude, conseguiram construir e preservar rastros de uma memória coletiva. Uma memória que não é apenas resistência, mas também fabulação crítica (Hartman, 2021) cotidiana a partir dos “territórios de parentesco” (Damásio, 2025) possíveis, dos modos de estar e permanecer no mundo.

Os acervos familiares negros, quando vistos assim, se tornam contra-acervos: espaços de contestação e que pedem uma outra história, atenção e cuidado. Escapam à lógica colonial da classificação e do controle, e por isso podem ser considerados “perigosos”. Pois neles, a memória não é só lembrança, mas também prática e crítica. Cada peça guardada contra o tempo é uma recusa a desaparecer, a ser lembrado apenas pelo olhar do “outro” e a caber nas categorias da dor e da falta.

Talvez disputar a “memória nacional” a partir dos acervos familiares negros seja isso: revelar que há, no modo de guardar, olhar e passar essas peças às novas gerações, um gesto político. Onde o acervo se torna um fragmento de autodefinição (Lorde, 2020).

Esses acervos familiares negros nos convidam a repensar o próprio sentido de acervo. Eles não são neutros, não são lineares, não são cronológicos. São rasurados, colados, juntados e refeitos, são fragmentos-inteiros de uma história que se conta por meio do amor, da estética, da festa e da esperança. São testemunhos de uma vida que, embora constantemente ameaçada por estruturas de opressão (González, 2020), insiste em florescer.

Acredito, cada vez mais, que há um mundo inteiro guardado nos acervos familiares negros por todo país, um mundo à espera, querendo ser notado, contado, escutado e reconhecido em sua complexidade. Nesses acervos, feitos de fotografias, lembranças, papéis, objetos, sonhos e silêncios, estão inscritas formas próprias de narrar o tempo, o pertencimento, a terra e a vida. São fragmentos das histórias que sobreviveram ao esquecimento imposto pelas estruturas do Estado e pelas narrativas oficiais, e que, justamente por isso, carregam uma potência singular de reimaginar o passado, mas também de apontar caminhos para o nosso futuro.

Perceber esses acervos (e as mulheres e homens que os mantêm vivos) é abrir espaço para outros modos de compreender o Brasil. É reconhecer que a história não se esgota nos arquivos públicos ou nas cronologias do poder, mas também se escreve nas casas, cartas, nos quintais e nos documentos importantes guardados debaixo do colchão. Aposto que, se nos dispusermos a tatear o que esses acervos familiares negros têm a dizer, poderemos reinventar não apenas o modo como contamos a história do país, mas também o modo como nos situamos dentro dela.

As fotografias foram produzidas com Câmera Canon – EOS T6i com lente Canon EF-S 18-55mm e os ajustes de cor, saturação e brilho foram realizados com o editor para fotografias Photoshop.



1. Memórias de família, Memórias de País

Acervo pessoal de Analice da Silva Sousa. Foto: Ana Clara Damásio (03/2025).

Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Canto do Buni		Data de Nascimento	25/08/1943
Matri Social N.º 104		Data da Entrada	17/08/1974
Fundado Em 29/09/73		Cart. Profissional	Série
Carta Sindical 301.860/74		Instrução	Alfabetizado
Associado Luiz Alves de Sousa.		Atividade Social	Agricultura
Filho de N.º Consta		Tipo de Trabalho	Trabalhador Rural
e Honoria Alves de Sousa		Data da Expedição da Cart.	13/05/96
de Canto do Buni - Píra		Luiz Floriano da Silva	
L.º 29-09-73		Presidente	

2. Meu avô Luiz.

Acervo pessoal de Maria Eni da Silva Sousa. Foto: Ana Clara Damásio (03/2025).



3. Tia Itamar

Acervo pessoal de Itamar. Foto: Ana Clara Damásio (05/2019).



4. Lençol de colchão de berço (guardado há 31 anos)

Acervo pessoal de Analice da Silva Sousa. Foto: Ana Clara Damásio (13/2026).

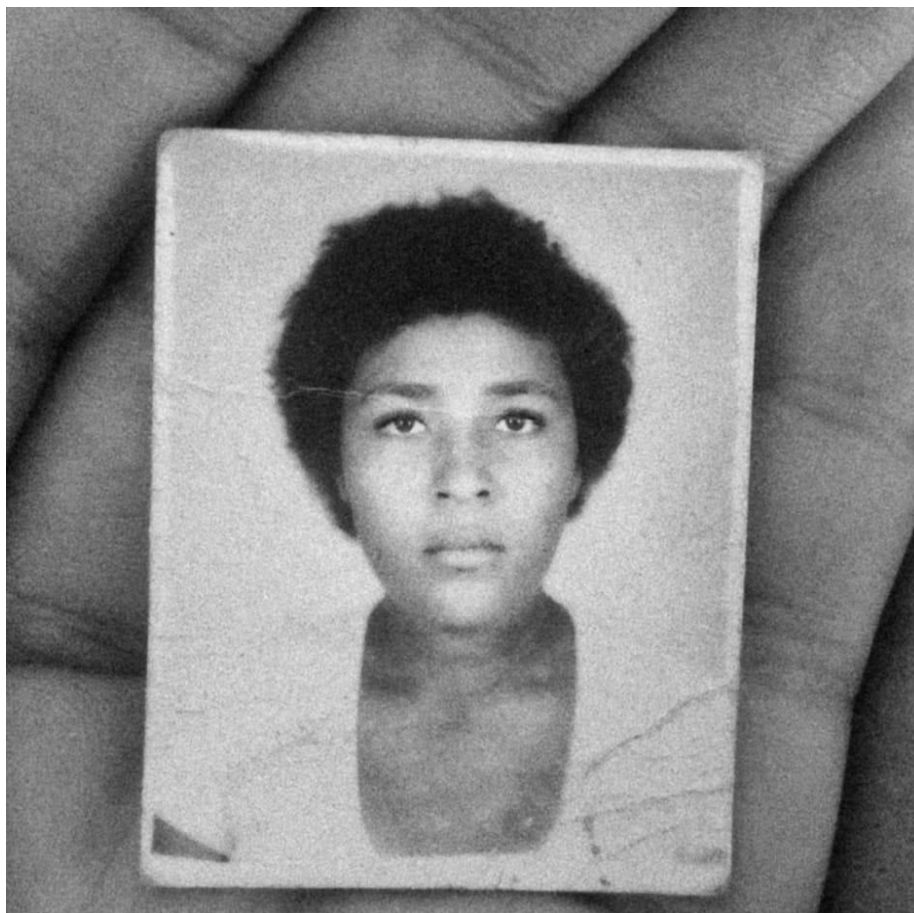


5. Do fogareiro ao fogão: a “panela” de mugunzá (onde se faz feijoada)
Acervo pessoal de Itamar. Foto: Ana Clara Damásio (05/2019).



6. Irmãs em São Paulo.

Acervo pessoal de Analice. Foto: Ana Clara Damásio (01/2025).



7. Tia Alaíde.

Acervo pessoal de Itamar. Foto: Ana Clara Damásio (05/2019).



8. Domingo em Família.

Acervo pessoal de Analice. Foto: Ana Clara Damásio (03/2025).



9. Canto do Buriti (PI).

Acervo pessoal de Analice. Foto: Ana Clara Damásio (03/2025).



10. Festa.

Acervo pessoal de Analice. Foto: Ana Clara Damásio (03/2025).

Referências

DAMÁSIO, Ana Clara. *Fazer-família e fazer-antropologia: uma etnografia sobre cair pra idade, tomar de conta e posicionalidades em Canto do Buriti-PI*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2020.

DAMÁSIO, Ana Clara. *Memórias de família, memórias de um país: uma etnografia dos fluxos e dinâmicas de parentesco de famílias negras no Brasil pós-abolição*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília, 2025.

GONZALEZ, Lélia. *Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaaios, Intervenções e Diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HARTMAN, Saidiya. *Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

LORDE, Audre. *Irmã Outsider: Ensaaios e Conferências*. Tradução de Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

POLLAK, Michael. *Memória, esquecimento, silêncio*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989.

SILVA, Ismael. *Campo, corpo e clicks*. In: DAMÁSIO, Ana Clara; CABRAL, Flávia; CAVALCANTE, Jordhanna; NEPOMUCENO, José Lidomar; CHAGAS, Juliana (orgs.). *Negras antropologias: onda negra, medo branco*. 1. ed. Curitiba: Appris, 2025. v. 1, p. 171.

VALÉRIO, Anderson da Silva Kennedy. Notas etnográficas sobre fotografias de família e suas ferramentas decoloniais contra o “Tempo”: *ILUMINURAS*, Porto Alegre, v. 26, n. 70/1, p. 77–94, 2025.

VARGAS, João. *Racismo não dá conta: antinegritude, a dinâmica ontológica e social definidora da modernidade*. Revista Em Pauta: teoria social e realidade contemporânea, v. 18, n. 45, 2020.

Recebido em 25 de novembro de 2025

Aceito em 27 de fevereiro de 2026