

# DOSSIÊ

Gênero e Sexualidade: erotismo,  
subjetividade, território e direito

| VI  
VEN  
CIA

REVISTA DE  
ANTROPOLOGIA

61

**DOSSIÊ**

**Gênero e Sexualidade: erotismo,  
subjetividade, território e direito**

**| VI  
VEN  
CIA**

**REVISTA DE  
ANTROPOLOGIA**

**61**

| VI  
VEN  
CIA 61

REVISTA DE  
ANTROPOLOGIA

DOSSIÊ

Gênero e Sexualidade:  
erotismo, subjetividade,  
território e direito

| PPGAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

| DAN  
DEPARTAMENTO DE  
ANTROPOLOGIA

| UERN

## **Vivência: Revista de Antropologia**

Revista do Departamento de Antropologia – DAN

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS

### **Endereço para correspondência:**

Vivência: Revista de Antropologia

Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes – CCHLA

Departamento de Antropologia – DAN – Sala 903

Av. Senador Salgado Filho, 3000, Lagoa Nova – CEP: 59.152-2240, Natal/RN

E-mail: vivenciareant@yahoo.com.br

### **Editores:**

Julie Antoinette Cavnac

Carlos Guilherme Octaviano do Valle

Juliana Gonçalves Melo

### **Assistente Editorial**

Daniela Cândido da Silva

Vivência: Revista de Antropologia ISSN: 2238 6009 (versão *on-line*):

<https://periodicos.ufrn.br/vivencia>

### **Indexada:**



### **Normatização:**

Editoria da Vivência: Revista de Antropologia

**Revisão de texto em português:** Agência Comunica

**Revisão de texto em espanhol:** Freedom Eventos e Traduções

**Tradução e revisão de texto em francês:** Julie Antoinette Cavnac

**Projeto Gráfico/Editoração Eletrônica:** Elan Costa

(Casablanca Comunicação Ltda)

**Obra da capa:** “Santa Rita durante el montaje. 2º aniversario de Tarde Marika, 2019” – María Daniela Brollo.

---

Catálogo da Publicação na Fonte. UFRN / Biblioteca Setorial do CCHLA

Divisão de Serviços Técnicos

Vivência: Revista de Antropologia. v. 1, n. 61 (jan/jun de 2023). Natal: UFRN

DAN/PPGAS, 2023.

Semestral.

Descrição baseada em: n. 61 | ISSN 2238-6009 | 2023

1 – Antropologia – periódico

---

## **Universidade Federal do Rio Grande do Norte**

Reitor: José Daniel Diniz Melo

Vice-Reitor: Henio Ferreira de Miranda

## **Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes**

Diretora: Cândida Maria Bezerra Dantas

Vice-Diretor: Josenildo Soares Bezerra

## **Departamento de Antropologia – DAN**

Chefe: Rozeli Maria Porto

Vice-Chefe: Julie Antoinette Cavnac

## **Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS**

Coordenadora: Rita de Cassia Maria Neves

Vice-Coordenador: Paulo Victor Leite Lopes

### **Comissão Editorial:**

Ana Gretel Echazú Böschemeier (UFRN)

Angela Mercedes Facundo Navia (UFRN)

Carlos Guilherme Octaviano do Valle (UFRN)

Eliane Tânia Martins de Freitas (UFRN)

Elisete Schwade (UFRN)

Francisca de Souza Miller (UFRN)

José Glebson Vieira (UFRN)

Julie Antoinette Cavnac (UFRN)

Lisabete Coradini (UFRN)

Luiz Carvalho de Assunção (UFRN)

Paulo Victor Leite Lopes (UFRN)

Rita de Cássia Maria Neves (UFRN)

Rozeli Maria Porto (UFRN)

### **Conselho Editorial:**

Angela Torresan (Universidade de Manchester/Inglaterra)

Antônio Carlos Diegues (USP)

Carmen Silvia Rial (UFSC)

César González Ochoa (UNAM/México)

Cornélia Eckert (UFRGS)

Clarice Ehlers Peixoto (UERJ)

Edmundo Marcelo Mendes Pereira (UFRJ/Museu Nacional)

Ellen Fensterseifer Woortmann (UnB)

Gabriela Martins (UFPE)

Gloria Ciria Valdéz Gardea (El Colégio de Sonora/México)

Ilka Boaventura Leite (UFSC)

Jean Segata (UFRGS)

José Guilherme Cantor Magnani (USP)

Luiz Fernando Dias Duarte (UFRJ/Museu Nacional)

Maria Manuela Carneiro da Cunha (Universidade de Chicago/EUA)

Miriam Pillar Grossi (UFSC)

Rafael Antonio Pérez-Taylor y Aldrete (UNAM/México)

Rinaldo Sérgio Vieira Arruda (PUC-SP)

Roberta Bivar Carneiro Campos (UFPE)

- 9 EDITORIAL  
*EDITORIAL*  
*Carlos Guilherme do Valle*  
*Julie Antoinette Cavignac*  
*Juliana Gonçalves Melo*
- 13 APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ  
*PRESENTATION OF THE DOSSIER*  
*Paulo Victor Leite Lopes (UFRN)*  
*Isadora Lins França (Unicamp)*  
*Gustavo Blázquez (UNC)*
- DOSSIÊ: GÊNERO E SEXUALIDADE: EROTISMO, SUBJETIVIDADE, TERRITÓRIO E DIREITO”
- 19 O VÍCIO EM HUMILHAR: PRISÃO, ESTADO E GÊNERO EM NARRATIVAS SOBRE A REVISTA ÍNTIMA/VEXATÓRIA  
*THE VICE ON HUMILIATING: PRISON, STATE, AND GENDER IN NARRATIVES ON THE INTIMATE/VEXATIOUS BODY SEARCH*  
*Natalia Bouças do Lago*
- 56 DENÚNCIA, CURA E REPARAÇÃO EM FACE À VIOLÊNCIA DE ESTADO  
*DENUNCIATION, HEALING AND REPARATION IN RESPONSE TO STATE VIOLENCE*  
*Luiza Freire Nasciutti, Paula Mendes Lacerda*
- 76 UM LUTO QUE DANÇA: O FESTEJAR LÉSBICO E NEGRO EM MEMÓRIA A LUANA BARBOSA  
*A MOURNING THAT DANCES: THE BLACK LESBIAN CELEBRATION FOR THE MEMORY OF LUANA BARBOSA*  
*Isadora Façanha Gurgel Freire*
- 96 AD HOMINEM: JUSTICIA Y ALTERIDADES SEXUALES EN EL SALVADOR  
*AD HOMINEM: JUSTICE AND SEXUAL ALTERITIES IN EL SALVADOR*  
*Amaral Arévalo*
- 126 LLEVAR EL ARTE DRAG A LA CALLE. PERFORMANCES ARTÍSTICAS, ESPACIOS Y DESPLAZAMIENTOS EN LA CIUDAD DE CÓRDOBA (ARGENTINA)  
*TAKING DRAG ART TO THE STREET. ARTISTIC PERFORMANCES, SPACES AND DISPLACEMENTS IN THE CITY OF CÓRDOBA (ARGENTINA)*  
*Maria Daniela Brollo*
- 153 MUJERES Y DISIDENCIAS DESEMPEÑANDO ROLES TÉCNICOS Y DE PRODUCCIÓN EN EVENTOS MUSICALES

WOMEN AND DISSIDENCE FULFILLING TECHNICAL AND  
PRODUCTION ROLES IN MUSICAL EVENTS

*Cecilia Castro*

- 174 “EM CLÍNICO GERAL JÁ ME ESTRESSEI, IMAGINA NO  
GINECOLOGISTA”: PERSPECTIVAS ETNOGRÁFICAS  
SOBRE SAÚDE SEXUAL E SAÚDE REPRODUTIVA DE  
HOMENS TRANS

*“IF A GP STRESSED ME OUT, CAN YOU IMAGINE WHAT  
A GYNAECOLOGIST WOULD DO?”: AN ETHNOGRAPHIC  
PERSPECTIVE ON SEXUAL HEALTH AND REPRODUCTIVE  
HEALTH OF TRANSGENDER MEN*

*Arthur Leonardo Costa Novo*

- 199 FAMÍLIAS HOMOAFETIVAS E A ADOÇÃO CONJUNTA –  
ESPECIFICIDADES E ENFRENTAMENTOS

*HOMOAFFECTIVE FAMILIES AND JOINT ADOPTION –  
SPECIFICATIONS AND CONFRONTS*

*Tháisy de Queiroz Souza Santos*

*Wilson Rogério Penteado Júnior*

- 226 MIND THE GAP: MORALIDADES E QUESTÕES DE  
GÊNERO EM SEXUALIDADES DISSIDENTES

*MIND THE GAP: MORALITIES AND GENDER ISSUES IN  
DISSIDENT SEXUALITIES*

*Paula Esteves Pinto*

- 256 E EU NÃO SOU UMA NOVINHA? FRONTEIRAS E  
CONFUSÕES DE UM CORPUS EM PESQUISA

*AND I'M NOT A YOUNG GIRL? BORDERS AND CONFUSION OF  
CORPUS IN RESEARCH*

*Isabelle Caroline Damião Chagas*

FLUXO CONTÍNUO

*CONTINUOUS FLOW*

- 274 CAPITÃS DE CONGADAS: ATUAÇÃO DE LIDERANÇAS  
FEMININAS NA FESTA DE REINADO DE NOSSA  
SENHORA DO ROSÁRIO EM SANTO ANTÔNIO DO  
MONTE (MG)

*CONGADAS LEADERS: WOMEN'S LEADERSHIP IN REINADO  
DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO FEAST, IN SANTO  
ANTÔNIO DO MONTE (MG)*

*Francimário Vito dos Santos*

- 299 “EU TE BENZO, MAS QUEM CURA É DEUS”:  
BENZIMENTO E BENZEDORES NO MUNICÍPIO DE  
AMATURÁ-AM

*“I BLESS THEE, BUT THE HEALER IS GOD”:  
BLESSING AND BLESSING IN THE MUNICIPALITY OF AMATURÁ-AM*

*Erik Gonçalo Rubem  
Renilda Aparecida Costa*

- 325 “POPULAÇÕES TRADICIONAIS”: ORIGENS,  
DEFINIÇÕES E USOS DENTRO DA ANTROPOLOGIA  
BRASILEIRA  
*"TRADITIONAL POPULATIONS": ORIGINS, DEFINITIONS AND  
USES IN BRAZILIAN ANTHROPOLOGY*  
*Thales Maximiliano Ravena Cañete*

- 359 ÁFRICA E MODERNIDADE EM GEORGES BALANDIER  
*AFRICA AND MODERNITY IN GEORGES BALANDIER*  
*Antonio Motta*  
*Luiz Antonio de Oliveira*

- 383 UMA QUESTÃO DE FAMÍLIA: AGENCIAMENTOS EM  
TORNO DO DIAGNÓSTICO PARA DOENÇAS RARAS  
HEREDITÁRIAS  
*A FAMILY MATTER: AGENCIES AROUND THE DIAGNOSIS FOR  
RARE HEREDITARY DISEASES*  
*Waleska Aureliano*  
*Jociara Nóbrega*  
*Everson Fernandes Pereira*  
*Luiza Nepomunceno Muniz*

- 410 RESENHA  
*REVIEW*  
*Lunara Carolline Nascimento Gomes*

ENSAIO FOTOGRÁFICO  
*PHOTOGRAPHIC ESSAY*

- 413 MUNDOS ANTÁRTICOS E EXPERIÊNCIAS AUSTRAS  
*ANTARCTIC WORLDS AND SOUTHERN EXPERIENCES*  
*Sarah de Barros Viana Hissa*

TRADUÇÕES  
*TRANSLATIONS*

- 425 A FESTA NO VILAREJO  
*LA FÊTE AU VILLAGE*  
*Patrick Champagne*



## EDITORIAL

Iniciamos o ano de 2023 com o número 61 da *Vivência, Revista de Antropologia* do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Seguindo o nosso padrão editorial, temos a satisfação de oferecer ao público leitor um novo dossiê de nossa publicação. Além dele, estamos divulgando cinco artigos inéditos, enviados por seus autores no modo de fluxo contínuo de recebimento de produção acadêmica original em Antropologia e Ciências Sociais. Também um ensaio visual e uma resenha estão incluídos no novo número. Para complementar, uma tradução de um importante artigo, originalmente publicado em francês, do sociólogo Patrick Champagne (*in memoriam*).

No presente número, temos o dossiê “Gênero e sexualidade: erotismo, subjetividade, território e direito”, coordenado pelos professores Paulo Victor Leite Lopes (UFRN), Isadora Lins França (Unicamp) e Gustavo Blázquez (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina), o que mostra intercâmbio acadêmico bem amplo de instituições universitárias tanto entre regiões diferentes do Brasil como de países distintos da América do Sul. O dossiê contém dez artigos que apresentam essa variedade regional e internacional. As temáticas exploradas pelos autores são muito instigantes e bem variadas. Por exemplo, há artigos sobre arte drag e seus modos de expressão pública, outro sobre a relação de mulheres argentinas com a organização de festivais musicais. Há também outros sobre questões diferenciadas envolvendo violência, seja contra mulheres indígenas e sua dimensão emocional de resistência e denúncia, seja as práticas de revista íntima prisional feminina e sua correlação à moral da humilhação, seja também os efeitos societários impressionantes da violência contra mulheres lésbicas, que envolvem, no artigo, a relação entre luto e festa. Outro artigo enfoca a corporeidade e experiência feminina da pesquisadora a partir de sua prática de pesquisa etnográfica. Um artigo instigante trata especificamente das experiências de cuidado em saúde de homens trans. Outro trabalho trata das moralidades em relação ao BDSM. Dois artigos tratam de questões envolvendo temas jurídicos: um deles abordando adoção e famílias homoafetivas, outro sobre os impasses em relação aos procedimentos e trâmites jurídicos no caso de pessoas LGBTQIA+.

No que diz respeito aos artigos recebidos livremente por meio do fluxo contínuo de trabalhos pela revista, temos uma variedade de temas que foram reunidos em razão de sua recepção, mas cuja organização resulta de um esforço articulador da Comissão Editorial de também associá-los, de algum modo, à revista como um todo, até mesmo considerando o foco principal do dossiê aqui presente.

Assim, temos primeiramente, seguindo a ordem de publicação, o artigo de Francimário Santos, “Capitãs de congadas: atuação de

lideranças femininas na festa de Reinado de Nossa Senhora do Rosário em Santo Antônio do Monte (MG)”. O autor é antropólogo do IPHAN/MT, doutor em Ciências Sociais da PUC-Minas Gerais e, vale acrescentar, defendeu a primeira dissertação de mestrado do PPGAS/UFRN, no ano de 2007, quando era aluno de nosso programa. Seu artigo aborda a questão de gênero, raça e religião, tratando do processo de emergência de lideranças femininas como capitães de congadas, em particular no contexto mineiro etnografado pelo autor. Essa inovação transformadora da liderança da mulher capitã, que se iniciou na década de 2000, mostra a reorientação de sua participação na congada, primeiro caracterizada pelo trabalho doméstico e auxiliar, não central à tradição e festividade religiosa, para uma presença mais ativa e protagonista, que não deixa de explicitar como as relações do congado envolvem relações de gênero e de poder.

Em seguida, o artigo “Eu te benzo, mas quem cura é Deus: benzimento e benzedores no município de Amaturá-AM”, escrito em coautoria por Erik Rubem e Renilda Costa, ambos vinculados, respectivamente, como doutorando e docente, à Universidade Federal do Amazonas, trata de uma prática tradicional de cura feita por benzedoras e benzedores, portanto, apresentando a coexistência de questões de gênero. Estamos também em outro contexto de experiência social, uma localidade interiorana da região Norte do país. Todavia, o esforço dos autores foi de entender o ato de benzimento em sua dupla disposição terapêutico-religiosa, o que implica a relação dual entre benzedor e a pessoa benzida, o seu cliente. A pesquisa explicitou como as experiências mágico-religiosas relacionam-se à transmissão oral de saberes e conhecimentos tradicionais, o que inclui, em especial nesse caso, o conhecimento vasto sobre o poder das plantas e como ele pode intervir por meio do benzimento na prática terapêutica de cura.

Depois, temos o artigo do professor da Universidade Federal do Pará, Thales Maximiliano Cañete, vinculado ao Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA/UFPA), intitulado “Populações tradicionais: origens, definições e usos dentro da Antropologia brasileira”, que nos oferece uma abordagem mais teórica aprofundada sobre a categoria analítica “população tradicional” em nossa disciplina. Assim, nos distanciamos dos artigos mais empíricos envolvendo expressões culturais e práticas tradicionais de cura. A adjetivação “tradicional” de “população”, aqui tratada no caso do artigo do professor Cañete, foi devida a duas características, segundo o autor, que se evidenciaram na revisão da ampla bibliografia acadêmica sobre “populações tradicionais”. Uma delas envolvia a primazia da autoatribuição em relação aos grupos sociais estudados pelos pesquisadores. Por sua vez, a caracterização “socioambiental” representou outro modo de se entender um universo mais amplo de casos e grupos sociais. Outro aspecto considerado pelo autor foi o das “três variáveis identitárias” que se associavam às

“populações tradicionais”: etnicidade, economia e historicidade.

Aparentemente em direção contrária aos textos anteriores, o artigo de título “África e Modernidade em Georges Balandier”, coautorado por Antônio Motta, professor titular da Universidade Federal de Pernambuco, e por Luiz Antonio de Oliveira, professor da Universidade Federal do Delta do Parnaíba, se propõe a fazer uma interpretação da obra acadêmica do sociólogo francês, bastante conhecido por sua inovação nas pesquisas francesas realizadas no continente africano. Modernidade e tradição não deixam de ser um par de opostos que se complementam e, a nosso ver, é interrogado pelos dois autores que se aprofundam na obra de Balandier. Como na Europa destruída pela Segunda Grande Guerra, a metade do século XX parece ter sido um período divisor para o colonialismo europeu hegemônico. Motta e Oliveira apresentam a abordagem processual, situacional e dinâmica de Balandier, contrastante diante da eclosão do estruturalismo francês de Claude Lévi-Strauss. Junto de autores anglo-saxões, Balandier foi um pioneiro na preocupação de entender a África moderna e “modernizada”, paralelamente a todas as vicissitudes sociais e transformações políticas que afetaram as antigas colônias europeias em países independentes do “Terceiro Mundo”.

O último artigo, “Uma questão de família: agenciamentos em torno do diagnóstico para doenças raras hereditárias”, traz uma problematização muito instigante e perspicaz do que seria, digamos, a identificação de um período atual de alta modernidade, quando as biotecnologias e a geneticização da vida e das práticas de saúde parecem se alastrar globalmente. Mas seus quatro autores, Waleska Aureliano, professora da UERJ, junto de Jociara Nóbrega (Dra., PPGAS/UFRN), Everson Pereira (Doutorando, UFRGS) e Luiza Muniz (graduada, UERJ) mostram, a partir de suas próprias pesquisas, como pode ser bem relativo o anúncio de uma dissolução progressiva de valores, vínculos e relações de família, considerados tradicionais. A partir de contextos regionais diferentes no país, os pesquisadores abordam casos de pessoas vivendo com doenças raras e suas famílias, enfocando, sobretudo, as vicissitudes e os complicados meandros que envolvem a produção de diagnósticos, que, muitas vezes, podem levar um longo tempo de incerteza e imprevisibilidade. Por seu turno, identificar e/ou nomear (finalmente) o diagnóstico de doença rara repercute igualmente em dimensões morais que envolvem estratégias reprodutivas e também decisões pessoais e familiares em relação ao futuro e às trajetórias biográficas e interpessoais. Todo um amplo espectro de questionamentos teóricos e sociais de pesquisa poderão emergir a partir do debate proposto pelos quatro autores.

Temos, em seguida, a resenha acadêmica do livro “Uma etnografia dos sonhos Yanomami: o desejo dos outros”, escrito por Hanna Limulja e aqui resenhado por Lunara Gomes da Universidade Federal de

Pernambuco (UFPE). A resenha retoma a pesquisa de Limulja, que teve o mérito de apresentar a importância e significação do ato de sonhar e dos sonhos para a transmissão de conhecimento tradicional do povo indígena. Nesse sentido, o sonho e sua narração para outros indígenas supõe um ato coletivo de compartilhamento de concepções e saberes Yanomami.

Na sessão de ensaios visuais, publicamos o trabalho de Sarah Hissa, professora da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, intitulado “Mundos Antárticos e Experiências Austrais”. A partir da etnografia de Hissa, associada, na época, ao Laboratório de Estudos Antárticos em Ciências Humanas, entendemos como a autora conviveu com pesquisadores e marinheiros polares brasileiros. Assim, a pesquisa articulava arqueologia e etnografia. Dessa forma, o trabalho de campo gerou uma produção etnofotográfica que remonta às atividades e aos deslocamentos no ambiente austral, em particular entre as áreas e águas de atuação brasileira e a Ilha Livingston (arquipélago de Shetlands do Sul). A temporalidade consistia em concepção crucial para o entendimento e significado de atividades de trabalho e lazer.

Concluimos este número da *Vivência* com a publicação de um artigo bastante conhecido do sociólogo francês Patrick Champagne, recentemente falecido, que teve a gentileza de nos autorizar sua tradução para o português, “A festa no vilarejo” (*La fête au village*), originalmente lançado no periódico francês *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* em 1977. Trata-se de oferecer ao público brasileiro e lusófono a possibilidade de compreender os efeitos socioculturais decorrentes da transformação profunda ocorrida no mundo rural francês nas décadas de 1950 a 1970. As tradições culturais camponesas passaram a ter um sentido bem distinto a partir do momento em que passaram a ser representadas como festas para visitantes e os próprios agricultores tiveram de performatizar aquilo que se esperava deles no “papel” de camponeses. Houve uma desconexão entre o mundo cultural vivido até o fim da 2ª Guerra Mundial e, depois, um outro mundo cultural, que se era antes familiar, foi sendo organizado como uma representação do “tradicional”. Por muito tempo, o artigo esteve presente em programas de cursos de pós-graduação, sobretudo para os pesquisadores de campesinato e dos estudos rurais. Acreditamos que ele continua sendo de grande relevância, inclusive atualmente para os estudiosos de patrimônio imaterial e dos processos de transformação das tradições culturais populares. Fazemos, portanto, uma homenagem póstuma a Patrick Champagne.

Carlos Guilherme do Valle  
Juliana Gonçalves Melo  
Julie Antoinette Cavignac

## APRESENTAÇÃO

### PRESENTATION

## DOSSIÊ: “GÊNERO E SEXUALIDADE: EROTISMO, SUBJETIVIDADE, TERRITÓRIO E DIREITO”

**Paulo Victor Leite Lopes (UFRN)**

**Isadora Lins França (Unicamp)**

**Gustavo Blázquez (UNC)**

Nas últimas décadas, ocorreram transformações importantes no campo do gênero e da sexualidade, no que diz respeito à emergência de novos sujeitos, categorias e direitos num terreno permeado por disputas e conflitos. A antropologia tem fornecido uma contribuição central para a compreensão desses processos, afirmando seu compromisso histórico com as populações cujos direitos e dignidade têm estado sob ataque por parte de diferentes atores sociais. O conhecimento produzido no âmbito dos estudos de gênero e da sexualidade tem também iluminado, de modo geral, processos de produção de diferenças e de desigualdades a partir da perspectiva de que gênero e sexualidade se articulam e constituem-se mutuamente com outras categorias tais como raça, classe social, geração, territorialidades, entre outras.

Neste dossiê, organizado por Paulo Victor Leite Lopes (UFRN), Isadora Lins França (Unicamp) e Gustavo Blázquez (UNC), são apresentadas contribuições que podem ser ordenadas em três eixos: o primeiro deles trata do tema da violência na intersecção com gênero e sexualidade, no qual se destaca a agência dos sujeitos em meio a cenários de violência; o segundo eixo é relativo às variadas estratégias de ação coletiva diante das desigualdades relacionadas a gênero e sexualidade, as ações frente aos Estados, em particular aquelas que buscam na arte um caminho de confrontação; por fim, o terceiro eixo apresenta uma diversidade de estratégias metodológicas e etnográficas para pensar corpo, erotismo, família e direitos, convidando a um debate sobre etnografia no campo de estudos de gênero e sexualidade. O dossiê traz contribuições sobre o contexto brasileiro, salvadorenho e argentino.

Inaugurando o dossiê, os três primeiros artigos trazem oportunas reflexões sobre o entrelaçamento de gênero, sexualidade e violência, revelando os agenciamentos elaborados pelas sujeitas/interlocutoras das pesquisas a partir dos três casos em análise apresentados por Natália Lago, Luiza Nasciutti e Paula Lacerda, e Isadora Freire. A opção de detalhar os casos numa estratégia de análise, vale destacar, é outro aspecto em comum entre esses textos. De maneira especial, a

configuração conformada pela combinação dessas reflexões aponta para as múltiplas formas como os sujeitos lidam com experiências diretas ou esperadas de violência; as que são contra eles mesmos, as que são contra pessoas próximas ou coletividades com as quais se identificam. Os textos sugerem oportunas interrogações e caminhos de interpretação acerca dos processos de singularização e coletivização de tais eventos.

Nessa direção, ao analisar a controvérsia estabelecida em torno da realização de revista íntima/vexatória em prisões paulistas, Natália Lago elabora interessante aproximação entre as fronteiras físicas das unidades prisionais e os corpos e objetos das visitantes “vasculhados”. Sua argumentação, elaborada a partir de densa etnografia envolvendo a atuação de familiares, organizações não governamentais e governamentais, não apenas revela as disputas narrativas e tensionamentos entre atores e atrizes engajados na regulação das visitas, mas apresenta a conformação de alianças que, em princípio, poderiam surpreender leitoras e leitores, a partir do acompanhamento dos discursos e táticas. Portanto, entre as oportunas contribuições desenvolvidas no artigo “O vício em humilhar: prisão, Estado e gênero em narrativas sobre a revista íntima/vexatória”, o modo como a autora explora as intersecções entre emoções, violências e processos de produção do Estado demonstram a potência da etnografia como forma de contribuir para uma reflexão mais ampla sobre as relações de poder e a elaboração de variadas formas de sujeição.

Em seu artigo, Luiza Nasciutti e Paula Lacerda partem dos relatos elaborados por uma liderança indígena que sofreu violência numa manifestação de rua. As autoras examinam, em um segundo momento, os dois caminhos por ela agenciados para (re) elaborar o evento inicialmente experimentado na chave do sofrimento: 1) a demanda à justiça, por meio de uma denúncia/ação cível contra seus agressores, resultando na conquista de uma indenização; e 2) a conexão com a espiritualidade mediada pela experiência de aprendizado e encontro de um coletivo ancestral e que teve como consequência a sua cura. Nesse sentido, a partir do entrelaçamento das três palavras que constam no título do artigo, “Violência, sofrimento e reparação: reflexões sobre efeitos de práticas de denúncia e de cura”, as autoras elaboram uma arguta contribuição a respeito das “formas de gestão da violência em sua dimensão cotidiana” que, como apontam, não se desenvolvem em concorrência ou de maneira excludente com as ações atreladas na relação com o Estado e os movimentos sociais, mas que podem se dar de maneira associada (ou complementar) àquelas.

Em “Um luto que dança: o festejar lésbico negro pela memória de Luana Barbosa”, Isadora Freire se debruça sobre os discursos e as práticas que se desenrolam a partir da organização e frequência em uma festa em São Paulo voltada às “sapatonas da quebrada”, a “Sarrada no Brejo”. Frequentada, sobretudo, por mulheres lésbicas, negras e periféricas, a festa aparece como uma combinação que envolve performance corporal

sexual e o estabelecimento de dois gêneros musicais (o funk e o pagode) como molas centrais do evento. A autora defende que a festa é capaz de produzir “um novo território para pensar e viver erotismos”. A referência ao luto, no título do artigo e no decorrer do texto, relaciona-se a outro aspecto fundamental da “Sarrada no Brejo”: aparece como um espaço para o compartilhamento da memória de Luana Barbosa, uma mulher lésbica, negra e periférica morta em consequência de lesbofobia, e, dessa maneira, experimentar o luto de maneira coletiva.

Um segundo eixo é constituído pelos artigos de Amaral Arévalo, María Daniela Brollo e Cecília Castro, que oferecem pistas para perceber as múltiplas formas em que se podem construir caminhos na luta por direitos, por reconhecimento e pela garantia da vida das pessoas LGBTQIA+, assim como os autores lançam luz sobre as distintas maneiras que coletivos políticos e os feminismos estabelecem relações com e no Estado.

*¿Puede un Estado ser justo? ¿Puede una nación ser inclusiva?* Estas perguntas, que atravessam toda a Modernidade, voltam a ecoar no texto de Amaral Arévalo: “*Ad Hominem: Justicia y alteridades sexuales en El Salvador*”. Ao examinar dezoito processos submetidos à *Sala de lo Constitucional de El Salvador*, entre 2002 a 2022, o autor observa como essas peças jurídicas, examinadas em um Estado latino-americano, conectam direitos fundamentais com temáticas referentes à orientação sexual, identidade e expressão de gênero. Em sua leitura dos documentos, é possível vislumbrar algo do perverso funcionamento das engrenagens judiciais da “hétero-nação”, conceito elaborado por Ochy Curiel e recuperado por Acevedo em sua análise. No interior dessa hétero-nação, como modelo que exclui as diversidades sexo-genéricas, o autor identifica que as pessoas LGBTQIA+ procuram conquistar alguma forma de inclusão a partir dos chamados direitos antidiscriminatórios. No entanto, os argumentos acionados, na maior parte das vezes, não são ouvidos, ou, ainda pior, esses sujeitos são responsabilizados pelas violências que sofrem. Abominável. *Ad hominem*.

O trabalho de María Daniela Brollo, “*Llevar el arte drag a la calle. Performances artísticas, espacios y desplazamientos en la ciudad de Córdoba (Argentina)*” nos apresenta outros modos de existir e resistir em meio à hostilidade e à (ameaça de) morte. Aqui o caminho para enfrentar o estado cishétonormativo das coisas não é a batalha judicial, mas a arte. Não se trata, no entanto, dos dispositivos e objetos que alimentam o mercado da arte contemporânea ou o “bom gosto”. Seu relato se debruça sobre o desenvolvimento da arte drag nos últimos quarenta anos em Córdoba, na Argentina, evidenciando a sua expansão e multiplicidade. Nesse sentido, destaca-se como a autora demonstra como mudanças estilísticas se combinam com os territórios e tempos em que a arte drag se desenvolve, evidenciando a conquista de novos espaços para criação/apresentação. O artigo chama a atenção para

as formas de fazer Estado em relação com os coletivos LGBTQIA+ e como esses coletivos interagem com o Estado. Nessa direção, Brollo, recuperando uma categoria êmica importante em seu campo de pesquisa, sugere que a noção de escândalo, como arte e política, pode proporcionar interessantes reflexões e caminhos para pensarmos, em um tom mais dissidente, o Direito e os direitos.

Em “*Mujeres y disidencias cumpliendo roles de producción y técnicos en eventos musicales*”, Cecilia Castro nos mostra outras dinâmicas do trabalho artístico em Córdoba. O artigo analisa as formas de organização de mulheres e pessoas LGBTQIA+ que tornam possível a produção de festivais musicais autogeridos, como o GRL PWR. Ao investigar como as mulheres se tornam público ou artistas desses eventos, a autora se detém em uma dimensão praticamente ignorada no campo dos estudos musicais. A preocupação de Castro com o trabalho feminino nas áreas técnicas e da produção, áreas historicamente reservadas aos homens (cis)heterossexuais, a levou a participar etnograficamente dos cursos de formação organizados pelo festival GRL PWR em associação com redes de mulheres e dissidências. Muitas dessas alianças realizadas sob a administração estatal buscavam transformar as relações de poder entre homens e mulheres, gerando condições para que um conjunto de novas gerações pudessem aumentar a sua presença nesses espaços como produtoras, técnicas de som, iluminadoras e stage managers. Essas transformações, de acordo com a leitura de Castro, responderam à emergência do imperativo performativo de empoderamento e à criação de redes que possibilitaram a capacitação profissional e a conformação de uma cena musical mais equitativa e transfeminista.

Concluindo o dossiê, os artigos de Arthur Leonardo Costa Novo, Wilson Rogério Penteadó Jr., Paula Esteves Pinto e Isabelle Chagas percorrem de formas mais clássicas de realização da pesquisa de campo até experiências de investigação que se dão nos domínios do *online* e da autoetnografia. São exemplos do lugar privilegiado atribuído ao trabalho de campo na literatura antropológica voltada aos temas relacionados a gênero e sexualidade, pautada por uma escrita etnográfica que se constrói a partir dos diálogos com interlocutores e da experiência situada da pessoa que realiza a pesquisa, e que demonstra seus rendimentos para pensar corpo, erotismo, família e direitos.

O texto de Arthur Leonardo Costa Novo, “Em clínico geral já me estressei, imagina no ginecologista: perspectivas etnográficas sobre saúde sexual de homens trans”, aborda as experiências de cuidado em saúde sexual vividas por homens trans a partir de pesquisa de cunho etnográfico que explora redes do ativismo trans brasileiro. No artigo, a análise recai sobre as experiências de dois jovens com relacionamentos afetivo-sexuais “transcentrados”, contexto de identidades e práticas sexuais que tendem a frustrar as expectativas da literatura médica sobre aquelas que seriam próprias a homens trans “legítimos”. O texto



ressalta as dificuldades encontradas por esses sujeitos particularmente para o atendimento ginecológico, especialmente quando esse tipo de atendimento não estava disponível nos ambulatórios relacionados ao Processo Transexualizador do SUS. Como um dos resultados, o artigo sugere a maior atuação de médicos ginecologistas nesses serviços, bem como propõe que se avance na direção de garantir atendimento de saúde adequado para essa população no âmbito mais geral do Sistema Único de Saúde.

O artigo de Wilson Rogério Penteadó Jr., “Famílias homoafetivas e a adoção conjunta - especificidades e enfrentamentos”, versa sobre a situação de famílias homoafetivas que optaram pela adoção conjunta de crianças ou adolescentes. O texto apoia-se na netnografia como método de pesquisa, com a observação sistemática de um grupo online com a participação de diversas famílias e a realização de entrevistas por aplicativo de mensagens instantâneas com cinco famílias que se tornaram interlocutoras mais próximas do pesquisador. Do ponto de vista metodológico, o artigo apresenta uma reflexão que permite compreender as potencialidades e limites da estratégia metodológica utilizada: se as entrevistas permitiram conhecer melhor as famílias, particularmente em termos de marcadores, como raça e classe social, a observação das conversas cotidianas no grupo permitiu observar dissensos e diferentes valores. O texto explora os desafios enfrentados pelas famílias e o modo como pais e mães lidam com situações de não reconhecimento da sua parentalidade, ao mesmo tempo em que explora questões relacionadas à relação com filhos e filhas e o próprio tornar-se pai/mãe.

O artigo de Paula Esteves Pinto, “*Mind the Gap*: moralidades e questões de gênero em sexualidades dissidentes”, aborda práticas e dinâmicas do BDSM a partir da posição de insider, lançando mão da autoetnografia como recurso metodológico, o que permite à autora compreender a produção de identidades fetichistas e convenções a respeito do que é legítimo ou não, num amplo rol de práticas e desejos. A autora também lançou mão de trabalho de campo online, não necessariamente por investimento numa netnografia, mas por ocasião da pandemia de Covid-19, combinado à participação em festas presenciais quando já não havia mais protocolos de isolamento. Seu texto é escrito em primeira pessoa, trazendo muito das suas experiências numa comunidade fetichista mediadas pela literatura socioantropológica. O texto traz suas próprias surpresas e espantos diante do encontro com uma comunidade com regras, convenções, hierarquias e moralidades que frustravam sua expectativa de deparar-se com um “espaço libertário para a fruição de prazeres”.

O artigo de Isabelle Chagas, “E eu não sou uma novinha? Fronteiras e confusões de um corpus em pesquisa”, traz uma contribuição à discussão metodológica sobre posicionalidades no trabalho de campo,

apresentando uma reflexão sobre como seu corpo é significado por interlocutoras de sua pesquisa em uma ocupação urbana de Belo Horizonte. Também questiona sobre como as interlocutoras a percebem e como percebem os demais corpos. Empregando as categorias nativas de estragar, acabar (com) e preservar o corpo, tensionadas pela figura da novinha, a autora experimenta uma escrita etnográfica capaz de produzir saberes encarnados e situados, nos seus termos, inspirados pela teoria feminista e pela produção antropológica brasileira mais contemporânea.

Diante do exposto, consideramos que os artigos deste dossiê não só trazem contribuições relevantes em si, como peças individuais, mas acreditamos que a configuração que se forma a partir da combinação entre eles mostra a força dos estudos de gênero e sexualidade para a antropologia. Por fim, registramos nosso agradecimento à *Vivência: Revista de Antropologia* pelo acolhimento da nossa proposta e pelos encaminhamentos administrativos e operacionais que viabilizaram a sua publicação.

Boa leitura a todas, todes e todos!

# O VÍCIO EM HUMILHAR: PRISÃO, ESTADO E GÊNERO EM NARRATIVAS SOBRE A REVISTA ÍNTIMA/ VEXATÓRIA

*THE VICE ON HUMILIATING:  
PRISON, STATE, AND GENDER IN NARRATIVES  
ON THE INTIMATE/VEXATIOUS BODY SEARCH*

Natália Bouças do Lago<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, Brasil

## RESUMO

O artigo discute a revista íntima/vexatória a partir das disputas narrativas em torno da sua existência, proibição e posterior substituição pelos *scanners* corporais nas prisões paulistas. Argumento que a revista constitui um campo de disputas que tem como território os corpos de mulheres e que envolve pessoas presas, familiares, organizações não governamentais, organizações governamentais e o Sistema de Justiça. Em meio a essas disputas, pessoas e grupos produzem ideias de violação, humilhação, degradação humana e abuso perpetrados pelo Estado nos corpos submetidos à revista. Tais corpos requerem ser compreendidos como vítimas em esforços narrativos para a produção de casos inteligíveis no campo do Direito. O artigo segue os diferentes enquadramentos que constituem a revista como um tema de debate e disputa, com confluências e tensões entre sujeitos que, localizados em diversos campos, constituem sentidos e práticas distintas em relação à revista. As discussões em torno da revista íntima/vexatória são centrais para entender os trânsitos de pessoas entre dentro e fora da prisão, descrever a produção das fronteiras prisionais e vislumbrar alguns modos pelos quais prisão, Estado e gênero se conectam na conformação de corpos violáveis e de mecanismos de violação operantes em prisões.

**Palavras-chave:** Gênero; Estado; Prisão; Revista Íntima; Revista Vexatória.

## ABSTRACT

The article discusses the intimate/vexatious body search based on the narrative disputes surrounding its existence, its prohibition, and subsequent replacement by body scanners in São Paulo state prisons. I argue that the body search constitutes a field of dispute with women's bodies as territory and involves prisoners, family members, non-governmental organizations, governmental organizations, and the Justice System. Amid these disputes, people and groups produce ideas of violation, humiliation, human degradation and abuse perpetrated by the State on the bodies submitted to the body search. Such bodies require to be understood as victims in narrative efforts to produce intelligible cases in the field of Law. The article follows the different frameworks that constitute the body search as a subject of debate and dispute, with confluences and tensions between subjects that, located in various fields, constitute different meanings and practices concerning



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

the body search. Discussions around the intimate/vexatious body search are crucial to understanding the transits of people between inside and outside prison, describing the production of prison borders, and glimpsing some ways in which prison, State, and gender are connected in the formation of violable bodies and of violation mechanisms operating in prisons.

**Keywords:** Gender; State; Prison; Intimate Body Search; Vexatious Body Search.

Cena I: São Paulo, setembro de 2017. Em uma sala de reuniões no centro da cidade, familiares de pessoas presas e representantes de organizações não governamentais discutem a preparação de uma audiência pública para falar sobre violações de direitos dos presos de uma determinada penitenciária paulista. Uma das participantes da reunião levanta a questão dos *scanners* como um ponto a ser levado à audiência. Ela diz que as mulheres estão preocupadas com os efeitos do equipamento (e de sua possível radiação) em sua saúde e na de seus filhos. Ademais, o *scanner* não garante que o desnudamento não ocorra. “Se a imagem está ruim, elas [as agentes penitenciárias] pedem para abaixar a calcinha. Adotaram uma tecnologia, mas continuam com o vício de querer humilhar”. O *scanner* foi recentemente instalado naquela unidade como parte do processo de abolição das revistas íntimas, proibidas por lei estadual desde 2014.

Cena II: São Paulo, novembro de 2017. Em um evento de comemoração dos 20 anos de uma organização não governamental, o tema da revista vexatória é retomado como parte do histórico de lutas da ONG. Entre relatos de familiares e debates rememorados por integrantes da organização, uma das mulheres atuantes na ONG afirma que “a luta contra a revista vexatória nos ensina a trabalhar com direitos humanos”. Por mais que se fale, “a gente ainda não conseguiu mudar essa realidade”. A fala faz menção aos aparentes avanços e contínuas reações da administração prisional que mantém a revista vexatória como procedimento presente nas prisões paulistas.

Retomo estas cenas em 2023. As situações descritas, ocorridas há alguns anos, mantêm-se atuais entre mulheres que entram em prisões para visitar seus familiares. As cenas também são inteligíveis no campo dos Direitos Humanos e nas pautas de organizações de defesa de direitos no campo prisional. O controle de fluxos e a produção das fronteiras prisionais por meio do escrutínio de corpos femininos e feminizados continuam a ocorrer em prisões – se não pelo desnudamento e agachamento, pelo desnudamento promovido pelo *scanner* corporal. Sublinho o que disse uma das mulheres da cena I: “adotaram uma tecnologia, mas continuam com o vício de querer humilhar”.

O presente artigo discute a revista íntima/vexatória a partir das disputas narrativas em torno da sua existência, da sua proibição e

substituição pelos *scanners* corporais nas prisões paulistas<sup>1</sup>. A revista é uma forma de vasculhamento que consiste em verificar os corpos das pessoas que entram nos estabelecimentos prisionais e ocorre sob a alegação de que esses corpos podem esconder objetos proibidos/ilegais (como celulares e drogas). A prática requer o desnudamento e a exposição das partes íntimas – vagina e ânus – e pode incluir agachamentos aliados a algum esforço físico (tossir, por exemplo) para que eventuais objetos escapem das cavidades corporais. Opto por nomear a revista utilizando os dois nomes com os quais ela é chamada: *íntima*, entre gestores e operadores da política prisional; *vexatória*, entre aqueles que se opõem à prática, como entre integrantes da Defensoria Pública e pessoas que atuam no campo de organizações de defesa de Direitos Humanos. Utilizo os termos de classificação da revista (*íntima* ou *vexatória*) de acordo com quem a nomeia.

A discussão sobre a revista *íntima/vexatória* me parece central para entender os trânsitos de pessoas entre dentro e fora da prisão e para explicitar a produção de gênero por meio das prisões e vice-versa (Lago, 2019a)<sup>2</sup>. A revista é, já há algum tempo, objeto de debate e de mobilizações em favor de sua proibição, e foi, de fato, proibida em alguns estados, como veremos ao longo do texto. Já o critério de vasculhar corpos e objetos que atravessam os muros da prisão segue em operação nas portas de entrada das unidades prisionais. O que se atualiza é o modo de vasculhamento.

Argumento que a revista *íntima/vexatória* constitui um campo de disputas que tem como território os corpos de mulheres e que envolve pessoas presas, familiares, organizações não governamentais, organizações governamentais e o Sistema de Justiça<sup>3</sup>. Em meio a essas disputas, pessoas e grupos produzem ideias de violação, humilhação, degradação humana, violência e abuso perpetrados pelo Estado nos corpos submetidos à revista. Ao mesmo tempo, organizações estatais que lidam com a revista e com as demandas pelo seu fim elegem a segurança como ponto-chave para justificar a manutenção da prática. Algumas mulheres de preso e familiares de pessoas presas, por sua vez, estão também implicadas nas narrativas sobre a revista, tendo suas próprias perspectivas sobre o processo. Ao lidarem com a existência da revista no cotidiano das visitas e ao narrarem sua experiência, elas deslocam argumentos tanto de defensores de direitos quanto de organizações estatais.

O artigo segue os diferentes enquadramentos que constituem a revista como um tema de debate e disputa, com confluências e tensões, entre sujeitos que, localizados nos diversos campos, constituem sentidos e práticas quanto às entradas nas instituições prisionais. Esses enquadramentos não são apenas perspectivas distintas: eles estão relacionados às distintas disposições afetivas frente à revista, nos termos de Judith Butler (2015). O horror, a indiferença e o sadismo justificado, todos sentimentos que podem ser suscitados pela revista, residiriam em enquadramentos que estruturam a maneira pela qual percebemos outras vidas e o quanto elas

devem ou não ser protegidas da violência, particularmente da violência de Estado (Butler, 2015).

Afirmo desde já: entendo que o procedimento da revista viola corpos e produz humilhação em pessoas que atravessam as fronteiras prisionais. Mas perseguir a discussão para além do reconhecimento da condição humilhante da revista permite esquadrihar sua prática, acessar camadas de compreensão e entender de que modos prisão, Estado e gênero se conectam na conformação de corpos violáveis e de mecanismos de violação no âmbito da prisão que, lamentavelmente, não se reduzem à revista.

Humilhação, aqui, é categoria que aparece nos discursos de ONGs, em falas de mulheres de preso e de familiares. Ao longo do artigo, desdubro os conteúdos da humilhação nos contextos em que a categoria é acionada reconhecendo, ainda, as reflexões produzidas por Maria Elvira Díaz-Benítez (2019)<sup>4</sup>, que toma a humilhação como atos relacionais em diálogo com os trabalhos de Maria Filomena Gregori (1993) e de Debert e Gregori (2008); e como formas de comunicação, referenciando-se em Maria Claudia Coelho (2001)<sup>5</sup>. Díaz-Benítez argumenta que a humilhação opera como “um dispositivo para ler a atuação de diversos marcadores sociais da diferença” (Díaz-Benítez, 2019, p. 54), o que também nos permite entrever desigualdades de gênero, classe, raça e sexualidade em sua produção relacional. O aspecto relacional e comunicativo da humilhação não exclui, para a autora, reconhecer que seus efeitos são hierárquicos e, geralmente, operam na diminuição ou aniquilação de corpos femininos.

Nos contextos etnográficos que apresento neste artigo, humilhação cristaliza os excessos reconhecidos na relação com a instituição prisional – identificada, nesse caso, com agentes penitenciários e funcionários das portarias das prisões. Em paralelo à conformação dos excessos cristalizados nas ideias de humilhação, emergem imagens contrastantes de Estado – que se configura tanto como o ente responsável pela persistência dessas violações, representado pela administração penitenciária e por seus agentes, quanto como a possível força que poderia interromper a ocorrência da revista, materializada na Defensoria Pública e na atuação de alguns de seus defensores. A própria ideia de Estado emerge como um campo no qual organizações e instituições dialogam, produzem documentos, intervenções e embates. A questão da revista íntima/vexatória permite, assim, entrever as articulações e produções recíprocas que envolvem um duplo fazer entre gênero e Estado (Vianna; Lowenkron, 2017).

Perseguir as camadas que compõem a discussão sobre a revista íntima/vexatória valendo-me também da perspectiva de Wendy Brown (2006) para pensar nas relações entre gênero e Estado, entendendo que “uma teoria feminista do Estado será menos um argumento linear do que o mapeamento de uma intrincada rede de estratégias, tecnologias e discursos de poder sobrepostos e conflitantes” (Brown, 2006, p. 193, tradução livre)<sup>6</sup>. Essas articulações são aqui apresentadas em idas e vindas em torno de

pessoas, documentos, campanhas e discursos produzidos por ativistas, organizações, advogados, defensores públicos e familiares de presos.

## A COSTURA ETNOGRÁFICA

Para descrever etnograficamente as questões implicadas pela revista *íntima/vexatória* e sua intrincada rede de estratégias, tecnologias e discursos de poder sobrepostos e conflitantes (Brown, 2006), trabalhei com documentos produzidos por instituições estatais, uma campanha e um evento organizados por ONGs, e conversei com profissionais atuantes nessas organizações. Além disso, cotejei o que organizei sobre a revista com os dados produzidos em outros caminhos pelos arredores das prisões: acompanhando mulheres de presos em suas visitas a uma unidade penitenciária do fundão do estado de São Paulo, em uma cidade aqui chamada de Tamara; e seguindo as ações de uma associação de familiares e amigos de pessoas presas chamada Amparar<sup>7</sup>.

Os documentos, legislações e projetos de lei consultados revelam alguns dos caminhos normativos da discussão sobre a revista *íntima*. Os papéis ainda enunciam os atores envolvidos e suas articulações para a produção de um aparato legal que sustente a extinção da prática. Trata-se de ver, por meio dos papéis, as movimentações em diferentes esferas de Estado em confluência e em tensão com pessoas e instituições que atuam na defesa de direitos e se mobilizaram pela proibição da revista *vexatória*<sup>8</sup>.

Também acessei documentos da Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH)<sup>9</sup> que tratavam de denúncias da prática da revista *vexatória* no Brasil e na Argentina. Ainda que esses documentos internacionais não sejam o fulcro da análise, entendo que ajudam a conformar um campo que extrapola o país e por onde circulam ativistas, demandas e resoluções em torno da revista *vexatória* que colaboram para a sua proposição como uma violação de Direitos Humanos.

A leitura dos materiais foi informada pela perspectiva de que documentos são peças etnográficas que dizem sobre seus contextos de produção e circulação (Lowenkron; Ferreira, 2014) e são “construtores da realidade tanto por aquilo que produzem na situação na qual fazem parte (...) quanto por aquilo que conscientemente sedimentam” (Viana, 2014, p. 47)<sup>10</sup>. Seguindo com Adriana Vianna, as leis, os relatórios, as representações e as decisões consultadas neste capítulo informam, produzem, sedimentam e excluem perspectivas a respeito da revista *íntima/vexatória* que circulam nos contextos de produção desses materiais e envolvem toda uma gama de pessoas e instituições. Exploro parte desses contextos de produção que permitem entrever articulações, tensões e limites acerca da discussão sobre a revista.

Dentro do quadro permeado por esforços normativos, representações judiciais e mobilização de organizações contrárias à revista *vexató-*

ria, apresento uma campanha articulada por um conjunto de organizações em parceria com a Defensoria Pública de São Paulo. A Campanha pelo fim da revista vexatória, da Rede Justiça Criminal, conduz parte das discussões do artigo e será mobilizada ao longo do texto – assim como a Rede e suas formas de organização. É a partir da Campanha, que foi ao ar em 2014, que discuto os processos de produção das pessoas submetidas à prática como vítimas da revista vexatória.

Ainda no âmbito do que foi produzido por organizações do campo de defesa de direitos em relação à revista, trago alguns apontamentos de uma mesa em comemoração aos 20 anos do Instituto Terra, Trabalho e Cidadania (ITTC), ocorrida em 2017<sup>11</sup>. Algumas pessoas que atuaram no ITTC foram fundamentais na sistematização de informações sobre a revista vexatória e colaboraram para o envolvimento da Rede Justiça Criminal com a pauta.

Para além dos documentos, da campanha e de eventos relacionados ao tema, conversei com pessoas ligadas a organizações não governamentais que atuam no campo prisional, ativistas e profissionais que atuaram no contexto de discussão que reconstituo no texto e que se movimentaram pela proibição da revista vexatória desde suas diferentes inserções institucionais.

As conversas com familiares de presos a respeito da prática ocorreram, por sua vez, nas idas à cidade de Tamara e nos momentos de diálogo com integrantes da Associação Amparar. O tema da revista vexatória aparece no contexto da Amparar em diálogo com as perspectivas levantadas pelas organizações de defesa de direitos, ou seja, a revista é entendida no contexto da Amparar como uma violação a ser combatida. Entre as mulheres de preso que encontrei em Tamara, a revista ganha diferentes interpretações que tensionam os esforços de proibição agenciados por organizações de defesa de direitos. Ao passo que a dimensão violadora da revista é mencionada por diversas mulheres de preso, outras acabam por matizar o aspecto vexatório da prática em favor de sua maior possibilidade de burla em relação ao *scanner*. Em outras palavras: algumas mulheres de preso temem o *scanner* e, nesse movimento, adotam uma preferência pela revista íntima, ainda que reconheçam o risco de violação imbuído na prática.

O percurso entre documentos, campanhas, eventos e pessoas foi o caminho possível para entender a produção da revista *íntima/vexatória* como uma pauta de direitos humanos, em um primeiro momento, e como tema que segue sem resolução definitiva nem consenso. Meu caminho para discutir a revista *íntima/vexatória*, percebendo-a como central na produção recíproca entre gênero e prisão, persegue os modos pelos quais o tema tornou-se relevante para um campo específico de organizações e como a discussão em torno da proibição da prática mobilizou, ainda, discursos de familiares, de presos e de agentes públicos. Esse caminho de discussão foi dividido em tópicos que apresentam: i) a



construção do banimento da revista vexatória como uma demanda em contraposição às justificativas estatais em torno da prática; ii) a produção das vítimas da revista vexatória na atuação de organizações de defesa de direitos; e iii) discussões e estratégias sobre a revista, performadas por mulheres de preso, que deslocam tanto mecanismos estatais quanto à produção discursiva de organizações de defesa de direitos.

## NOMES, NÚMEROS MÁGICOS E DOCUMENTOS: DE ÍNTIMA A VEXATÓRIA

Busco, em um *site* na internet, informações sobre uma campanha pelo fim da revista vexatória. A primeira página do endereço informa que o conteúdo do *site* é ofensivo e exige que confirme que estou ciente da advertência que me foi feita. Ao confirmar, encontro uma página com imagens de mulheres e homens jovens, velhos, brancos e negros, nunca reconhecíveis – seus rostos estão parcialmente envoltos em sombra. No *site*, posso ler e ouvir interpretações dos relatos de pessoas – de mulheres – que passaram por uma revista vexatória.

Mudo de página. Procuo informações sobre a revista em outro *site*, mas não encontro muitas. A pequena lista sugere antigas entrevistas com diretores de prisões, boletins de apreensões de entorpecentes em revistas realizadas em algumas unidades. Em meio às informações, não há nada sistematizado sobre a revista *íntima* – a palavra a ser buscada neste segundo endereço, a página da Secretaria de Administração Penitenciária do Estado de São Paulo (SAP)<sup>12</sup>.

A comparação entre os dois *sites* da internet ilustra a disputa da nomeação da revista *íntima/vexatória* e as disposições de seus significados. O primeiro *site* trata da Campanha pelo fim da revista vexatória que foi articulada pela Rede Justiça Criminal (doravante Rede) com apoio do Núcleo Especializado de Situação Carcerária (NESC) da Defensoria Pública do Estado de São Paulo<sup>13</sup>. A campanha, composta pelo *site* lançado em abril de 2014, disponibilizava conteúdos relacionados à prática da revista e coletava apoios à aprovação de um projeto de lei que tramitava no Senado à época.

A Rede Justiça Criminal foi criada em 2010 e atua em âmbito nacional na definição e na condução de agendas prioritárias em Justiça Criminal e Direitos Humanos, sobretudo, por meio de campanhas e ações de *advocacy*, ou litigância estratégica, junto aos poderes executivo e legislativo<sup>14</sup>. As organizações que a conformam participam da articulação da Rede, mas ela também possui uma coordenação autônoma que contava, à época de minhas conversas com a equipe em 2016, com três pessoas – a coordenadora, sua adjunta e uma estagiária.

O contraste a partir dos *sites* da Campanha da Rede e da SAP manifesta divergências que são de ordem política e levanta questões sobre a violência (ou não) inerente à revista *íntima/vexatória*, bem como sobre

sua efetividade. Ao passo que a Secretaria de Administração Penitenciária coloca a revista *íntima* como uma prática preventiva e necessária para o controle da entrada de objetos proibidos, o grupo de organizações de defesa de direitos a nomeia como vexatória de modo a desvelar seu caráter violento. Há, nesse sentido, uma disputa que se materializa na discordância da nomeação, mas que parece ampliar-se para uma divergência entre o que é ou não considerado uma violação.

A disputa parece não ter dois lados em equivalência uma vez que a SAP, como tentei aludir acima, não produz informações ou participa do debate público em defesa do nome que coloca em operação em suas unidades penitenciárias: revista *Íntima*. Além disso, a Secretaria busca justificar a permanência da prática ao dizer que este é o meio mais eficaz de evitar a entrada de objetos proibidos no interior das unidades penitenciárias. No entanto, as informações sobre as apreensões produzidas nas revistas são pouco acessíveis e, quando existentes, revelam que a revista não obtém resultados expressivos<sup>15</sup>.

As questões sobre o nome da revista – íntima ou vexatória – não estiveram presentes apenas em minhas primeiras observações sobre a prática. O defensor público com quem conversei contou que esse foi o primeiro ponto que o mobilizou quando começou a trabalhar com casos envolvendo revistas, na década de 2010. Ele, então, deu início a uma coleta de informações sobre a ocorrência de revistas *íntimas* em adolescentes internados na Fundação CASA e começou, em suas palavras, “a estudar o assunto”. Posteriormente, o defensor seguiu com a discussão sobre a revista em diálogo com organizações e articulações de defensores de direitos. Em nossa conversa, o defensor disse que “o nome da revista foi a primeira questão que eu quebrei a cabeça, nem o movimento tinha isso claro. O que é íntimo?”. Ele conta que a partir daí buscou descrever quesitos e estabelecer critérios para definir em que consiste uma revista – entendida então como vexatória: as exigências de desnudamento e agachamento são dois critérios alimentados pela produção de dados a respeito da relativa ineficácia da prática para encontrar objetos proibidos em corpos de pessoas que entram na prisão.

O Núcleo Especializado de Situação Carcerária (NESC) e a Ouvidoria da Defensoria Pública de São Paulo produziram um relatório com dados das apreensões de objetos ilícitos por meio da revista *íntima*<sup>16</sup>. A partir dos dados, obtidos via Lei de Acesso à Informação<sup>17</sup>, o Núcleo e a Ouvidoria afirmam que:

[...] somando-se armas, drogas e aparelhos celulares, o número de apreensões corresponde a 0,023% do número de visitas, o que significa, que **o procedimento invasivo de revista genital das unidades prisionais apenas logrou encontrar algum objeto proibido cerca de duas vezes a cada 10 mil visitantes revistados.** (Defensoria Pública, 2014, p. 4, grifos do autor).

O relatório da Defensoria Pública e a ação colegiada de organizações não governamentais articuladas em torno da Rede têm um objetivo comum: produzir a revista *Íntima/Vexatória* como uma violação, um procedimento invasivo, e explicitar que a retórica que a sustenta não se materializa na efetividade praticamente nula do procedimento – afinal, duas a cada 10 mil visitantes revistadas são efetivamente pegadas com objetos proibidos em suas cavidades corporais, de acordo com os dados da própria SAP. A construção de um problema – ou uma violação – que requer ações normativas passa, nesse sentido, por desmontar a retórica de Estado que o sustenta. Significa, em outras palavras, explicitar a dimensão violadora da revista em contraste com sua flagrante ineficácia. A narrativa é estratégica, mas nem por isso invalida a pergunta de fundo: se não é efetiva, por que seguem com a revista?

Se o primeiro esforço desse colegiado de organizações não governamentais, com participação da Defensoria Pública, era o de evidenciar a existência da revista e seu caráter vexatório, a porcentagem de apreensões em apenas 0,023% das visitas tornou-se o número mágico que ajudou a produzir a atuação contra a revista vexatória enquanto um *case* de sucesso – expressões enunciadas por uma das integrantes de ONG com quem conversei. Há algo sobre o caráter mágico de certos números e documentos. O número foi obtido a partir de uma análise dos processos administrativos abertos decorrentes das apreensões de armas, drogas e celulares em revistas *Íntimas/Vexatórias*. Segundo a integrante da ONG, a porcentagem é um número mágico porque revela o (baixíssimo) número de casos que entram no mundo do Direito.

Para a construção da revista como uma prática ineficiente e invasiva, pouco importa se algumas visitas conseguem burlar a revista, ou se negociam com agentes de Estado para que essa burla seja efetiva. A retórica de Estado, sua linguagem técnica e as porcentagens mínimas servem aqui à produção de materialidade que permite a denúncia de uma violação. Ainda que os integrantes de ONGs e defensores públicos reconheçam a violação presente na permanência da revista, a disputa que eles se propõem a encampar incorpora a racionalidade dos números e joga com ambiguidades: são os números mágicos que permitem entrar no mundo do direito. A dimensão da violação fica para outros momentos de elaboração e intervenção.

A elaboração de casos que entram no mundo do Direito envolve também a produção de históricos. Em 2014, o boletim do Instituto Brasileiro de Ciências Criminais (IBCCrim) publicou um artigo que contava os passos em torno da luta contra a revista vexatória até aquele momento, aglutinando informações dos primórdios do debate no campo das organizações de defesa de direitos (Cerneka; Drigo; Lima, 2014). O artigo foi lançado no momento de maior efervescência sobre o tema e produziu uma linhagem discursiva que atribuiu a origem da preocupação com a revista à Pastoral Carcerária, ao Instituto Terra, Trabalho e Cidadania

(ITTC) e ao Grupo de Estudos e Trabalho Mulheres Encarceradas, atuantes antes mesmo da articulação de organizações em torno da Rede.

O mesmo artigo retomava eventos ocorridos em âmbito internacional que tiveram efeitos na inclusão da revista vexatória como temática para organizações brasileiras. As autoras afirmam que a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) emitiu, em 2014, uma resolução determinando que o Brasil deveria eliminar, em curto prazo, a prática de revistas humilhantes aos visitantes de prisões (Cerneka; Drigo; Lima, 2014). Antes mesmo de falar especificamente sobre o caso brasileiro, a CIDH já havia reconhecido na prática de revistas vaginais uma violação de Direitos Humanos: em 1996, um relatório da Comissão reconheceu que a esposa e a filha de um homem privado de liberdade, submetidas à revista com desnudamento, tinham seus direitos violados pelo governo argentino (CIDH, 1996). A divulgação desse relatório, segundo as autoras, foi um incentivo para que outras denúncias sobre a revista vexatória fossem levadas à Comissão.

Há, portanto, uma sistematização de informações e uma produção documental que não passam necessariamente pela Rede. Iniciativas independentes do interesse da Rede pelo tema da revista já ocorriam antes mesmo de sua articulação e seguiram a ocorrer em paralelo à conformação da revista vexatória enquanto pauta de ação, envolvendo instituições que não fazem parte da Rede – como a Pastoral Carcerária e a própria Defensoria Pública. Esse conjunto de organizações, governamentais e não governamentais, articulou-se por meio dos números mágicos para a produção de materiais – ou peças, no sentido jurídico – capazes de abrir disputas normativas sobre a revista. A estratégia parece bem avaliada pelas próprias organizações, como a ideia de *case* de sucesso demonstra, mas coloca uma questão sobre os limites de se fazer o debate nos marcos do opositor – ainda que os termos estejam, literalmente, sendo disputados. Quais os limites de atuação no campo dos números e da racionalidade do Estado? Quais os perigos de confiar a permanência de uma violação à produção legislativa? Sigo com essas questões no próximo tópico.

## LEIS E AMBIGUIDADES NA PROIBIÇÃO DA REVISTA

Em agosto de 2014, o então governador do estado de São Paulo, Geraldo Alckmin, sancionou a Lei n.º 15.552, que proibiu as revistas *íntimas* nas penitenciárias paulistas. Entre o período de aprovação na Assembleia Legislativa (Alesp) e sua assinatura, o governador indicava que a lei teria um alto custo de aplicação, pois demandaria a compra de *scanners* corporais para todas as unidades prisionais paulistas. Algumas das pessoas com quem conversei contaram que, neste mesmo período, o então governador recebeu representantes de instituições que se mobilizaram pela proibição da revista. Para reforçarem argumentos contrários à prática,

entregaram a Alckmin cartas de apoio da Procuradoria do Estado e de diversos representantes religiosos – católicos e evangélicos. O governador parece ter ouvido as diferentes preces e autorizou a compra de *scanners* para a execução da lei aprovada na Alesp.

O *scanner*, no entanto, não está previsto no texto legislativo. O que a lei prevê é a proibição de revistas com desnudamento. “O *scanner* é uma interpretação desonesta da lei”, disse-me uma integrante de ONG. Em sua análise, a mobilização do *scanner* como alternativa para as revistas vexatórias é *parte de uma* ferramenta de gestão prisional para ampliar punições e justificar que mais pessoas sejam barradas nos processos de entrada das prisões. Em sua percepção, a revista vexatória é *parte fundamental da lógica de* separação absoluta entre prisão e rua. Volto a esse argumento mais à frente.

A proibição da revista *Íntima* em São Paulo foi parte de um contexto mais amplo: a revista já vinha sendo denunciada por organizações de Direitos Humanos e pela Defensoria Pública não só no âmbito nacional, mas em instâncias internacionais, como já mencionado. Algumas decisões anteriores à proibição da revista em São Paulo contribuíram para a produção de uma conjuntura favorável à discussão. No Brasil, os estados de Minas Gerais e Paraíba proibiram a revista em 1997 e 2000, respectivamente. Os governos de Goiás e Espírito Santo emitiram portarias que proibiram a revista em 2012, atitude acompanhada pelos governos de Ceará, Mato Grosso e Pernambuco em 2014<sup>18</sup>.

O ano de 2014 parece ter sido um ano-chave na discussão sobre a revista considerando a conjuntura paulista, mas não só. Em abril, a já mencionada campanha da Rede Justiça Criminal tornou-se pública; em agosto, o governo paulista sancionou a lei que proíbe a prática, antes aprovada pela Alesp (São Paulo, 2014)<sup>19</sup>. Também em agosto de 2014, o Conselho Nacional de Política Criminal e Penitenciária (CNPCP) emitiu uma resolução recomendando a não utilização de práticas vexatórias para o controle de ingresso aos locais de privação de liberdade e vedando práticas de desnudamento e agachamento (CNPCP, 2014). No mesmo período, leis, portarias e decisões judiciais em outros estados proibiram a revista em seus presídios<sup>20</sup>. Em julho do mesmo ano, o Senado aprovou o PLS 480 que foi encaminhado à Câmara como o PL n.º 7.764/2014 (Brasil, 2014), cujo texto contou com a colaboração de organizações que compõem a Rede<sup>21</sup>.

Ao passo que o PL nacional tenha sido elaborado com a colaboração de integrantes de organizações, o projeto aprovado pela Alesp, em 2014, não foi produzido da mesma forma. O autor inicial da proposição posteriormente encampada por diversos deputados foi o então deputado estadual e pastor evangélico José Bittencourt, cujo histórico de proposições na Alesp indica uma pródiga atuação relacionada a pautas de igrejas evangélicas, passando por uma proposição de lei em favor do Escola sem partido. Se a instalação de *scanners* em substituição à revista vexatória é

uma interpretação desonesta da lei, a própria lei foi elaborada à revelia dos esforços e interpretações desse campo de organizações.

Em 2014, consolidaram-se no plano normativo as antigas demandas de movimentos de defesa de direitos. A aprovação da lei que proíbe as revistas *íntimas* no estado de São Paulo, no entanto, deu início a um período de enfraquecimento das mobilizações. Em 2015, houve iniciativas voltadas à aprovação da lei em âmbito federal, mas o tema arrefeceu na agenda dos movimentos. As leis em tramitação, as aprovadas e os documentos de organismos internacionais não tiveram a força necessária para abolir a revista dos presídios do país. Em 2016, houve a aprovação da Lei nº 13.271 (Brasil, 2016) que proibiu a realização de revista íntima de funcionárias nos locais de trabalho, inclusive com a previsão de multa em caso de ocorrência. A lei, composta por quatro artigos, tinha em seu artigo terceiro a proibição da revista *íntima em ambientes prisionais*. Este artigo, no entanto, foi vetado na publicação da normativa. Nos diálogos que tive com pessoas que atuavam em ONGs naquele período, algumas disseram que essa lei gerou um efeito desmobilizador da pauta: o artigo que importava para o contexto prisional foi vetado do texto final, mas a aprovação criou a falsa impressão de que a revista *íntima* nas prisões teria sido proibida em caráter nacional.

Houve um crescimento da mobilização enquanto o tema e as propostas normativas eram novidades, mas esse crescimento atingiu um limite. A própria Campanha pelo fim da revista vexatória, da Rede Justiça Criminal, representa esse movimento de ascensão e queda de um tema na discussão no campo dos direitos: em conversa com a então coordenadora da Rede em 2016, ao mencionar o *site* da campanha, recebi como resposta que a campanha ainda estava no ar, mas que não sabiam muito bem o que fazer com ela. Outras pessoas com quem conversei afirmaram que a campanha esfriou.

A avaliação da coordenadora da Rede tinha dois pontos: o primeiro era o de que a pauta da revista na Câmara dos Deputados foi atropelada por uma série de outras discussões – como a redução da maioria penal, em 2015. O segundo é o de que a visibilidade do projeto poderia atrapalhar sua tramitação nas Comissões, uma vez que o relator daquele momento, com o projeto na Comissão de Segurança Pública, poderia sofrer pressões.

O relator a quem ela fazia referência era o deputado João Campos, do PRB de Goiás, então responsável pelo projeto de lei na Comissão de Segurança Pública da Câmara. Campos era deputado, delegado, pastor e integrante da Bancada Evangélica. Em conversas com pessoas envolvidas na discussão sobre a revista, disseram-me que o pertencimento religioso do deputado foi levado em conta nas interações com ele em favor da produção de um relatório favorável ao PL. Para conversar com Campos, as envolvidas no trabalho de *advocacy* trataram-no por pastor e ressaltaram que as irmãs tinham que se despir para a revista, ou seja, esmiuçaram a

dimensão do desnudamento para conseguir o apoio do deputado – que se comprometeu a apoiar o projeto. Em determinados contextos legislativos atravessados pela religião, a questão do desnudamento pareceu um ponto que poderia garantir o apoio da bancada evangélica para a proibição da revista.

As responsáveis pela conversa com o então relator da proposta se dispuseram a dialogar nos marcos entendidos pelo deputado-delegado-pastor: remetendo à humilhação do desnudamento das irmãs que visitavam seus familiares nas prisões brasileiras. Aparecem aqui algumas afinidades eletivas entre as pautas prisionais e a atuação de deputados de denominações evangélicas, como na elaboração da lei no estado de São Paulo. Gayle Rubin (2017[1984]) descreve algumas articulações entre retóricas feministas e discursos religiosos-conservadores que têm como efeito a criação de pânicos morais e a criminalização de comunidades específicas – no caso discutido pela autora, os perseguidos pelo discurso moral-feminista-religioso eram sadomasoquistas e a pornografia como um todo. Não quero com isso dizer que a aproximação dos discursos de ativistas de Direitos Humanos e de políticos evangélicos a respeito da revista *Íntima/Vexatória* reproduz os mesmos efeitos levantados por Rubin; mas que a construção de alianças parciais atravessadas por campos morais temporariamente convergentes que têm a ver com o corpo das mulheres e seu desnudamento coloca questões importantes às alianças, seus limites, e aos contextos de atuação política.

Não é possível saber se a retórica das responsáveis pelo *advocacy* foi determinante ou não para o relatório final de João Campos para o projeto de lei em questão. Mas, em 2017, o deputado sugeriu a aprovação do PL e seu voto mencionou palavras-chave como dignidade humana sem, no entanto, deixar de lado a dimensão da segurança nas prisões:

[...] salutar se faz a proposta, ora em descortino, posto que irá incorporar ao arcabouço legal pátrio um regramento claro e efetivo dos procedimentos de revista pessoal que, aliado ao uso da tecnologia, garantirá a utilização de mecanismos mais eficazes de garantia efetiva da segurança dos estabelecimentos prisionais, dos presos, e dos servidores do sistema, **abolindo de vez métodos ineficazes e medievais que, além de afrontar o regramento constitucional, enfraquecem a segurança pública no Brasil** (Brasil, 2017, p. 6, grifos meus).

O argumento do deputado, favorável à proibição da revista *Íntima/Vexatória*, está alinhado sobretudo a uma preocupação com a segurança dos presídios – que considera os estabelecimentos, os presos e os servidores do sistema, mas não os familiares que transitam nas unidades, vale notar. Essa estratégia argumentativa corrobora o que organizações de defesa de direitos e instituições públicas, como a Defensoria, falam e demonstram, sobretudo, com a produção de dados a partir das informações obtidas via SAP: as revistas *Íntimas/Vexatórias* não são efetivas para aquilo a

que se propõem, ou seja, são ineficazes na contenção de objetos ilegais para dentro da prisão e para fora dela. Além da ineficácia, o relatório do deputado também classifica a revista íntima/vexatória como parte de métodos medievais, inserindo-a em uma espécie de espaço anacrônico (McClintock, 2010) distante do nosso regramento constitucional. Há um reconhecimento de que a prática da revista revela um arcaísmo ou um atraso que deve ser corrigido.

Se a revista é ineficaz do ponto de vista da segurança e produz um espaço anacrônico por seu caráter medieval, por que, afinal, ela foi praticada por tanto tempo (e continua sendo, em determinados casos)? E por que o *scanner*, seu substituto tecnológico e inesperado, não resolve a dimensão de humilhação da revista?

## ESCANEAMENTO DE FRONTEIRAS PRISIONAIS E CORPORAIS

A percepção de que a articulação a respeito da revista é um *case* de sucesso se relaciona com o reconhecimento do caráter violador da prática. Neste tópico, discuto alguns dos caminhos percorridos na discussão sobre a revista que circula entre relatórios, pareceres e campanhas e que a materializa como uma violação no corpo de pessoas que atravessam as fronteiras prisionais na condição de visitas. Em outras palavras: é necessário fazer ver a violação e a humilhação presentes na prática para a revista operar como tema relevante – como um caso com vítimas que cristaliza embates entre organizações de Direitos Humanos, administração prisional, defensores públicos, presos e familiares.

Retomo aqui a afirmação de uma das integrantes de ONG entrevistadas no decorrer da pesquisa para levantar hipóteses sobre a importância da revista na própria ideia de prisão: a revista *íntima/vexatória* “é parte fundamental da lógica de separação absoluta entre prisão e rua”. A observação feita por ela expõe a montagem de uma ficção de Estado que constrói o interior e o exterior da prisão como territórios marcadamente separados. A esse respeito, a argumentação de Padovani (2017) me ajuda a seguir:

Portarias das penitenciárias – por onde determinados sujeitos podem passar desde que sob a égide da proteção, enquanto outros devem ser despidos e penetrados pelos aparatos de controle e fiscalização do Estado – são checkpoints (Jeganathan, 2004) que definem uma fronteira entre “mundão” e “prisão” (Padovani, 2015). Âmbitos sistematicamente conectados pelas mesmas divisas que os separam (Godoi, 2010). Como bem nos lembram Gabriel Feltran (2011) e Veena Das (1995), fronteiras são fundamentalmente espaços de contato e tensão (Padovani, 2017, p. 20).



Se passagem entre rua e prisão é a marcação de uma fronteira (com seus *checkpoints*), a revista é seu momento de intervenção máxima. A fronteira e o vasculhamento de corpos parecem existir em simbiose. A revista se materializa nos corpos (despidos e perscrutados) de quem faz a travessia. Essa materialização demarca justamente a fronteira – a pessoa é revistada porque está entrando na prisão. A marcação exacerbada da fronteira nos corpos torna visível o trabalho de manutenção dessa separação supostamente absoluta. É preciso marcar no corpo nu, agachado, que uma fronteira foi atravessada para que a própria fronteira exista.

Argumento que a lógica de separação absoluta entre prisão e rua, entre criminosos e cidadãos, requer a implementação de tecnologias que se inscrevem no corpo e que reafirmam tal separação. Retomo a noção de que “os sistemas punitivos devem ser recolocados em uma certa ‘economia política’ do corpo” (Foucault, 2008[1975], p. 23). Considerando que um dos propósitos da revista é a regulação de fluxos, o seu trabalho ideológico (Davis, 2018[2003]) é o de demarcar a fronteira. As demarcações de fronteiras nos corpos não se extinguem com a instalação dos *scanners* que substituem a revista. O mecanismo, ainda que sem a exigência de desnudamento em todos os casos, é o mesmo: garantir que a fronteira prisional se produza na passagem de quem se dispõe a atravessar a portaria da prisão para entrar nela.

Os modos de fazer fronteira no corpo se atualizam. Em 2018, quando produzi os dados aqui apresentados, a grande maioria das unidades prisionais paulistas estava equipada com *scanners* corporais que, em tese, substituem a revista *íntima/vexatória*: 156 das então 171 unidades<sup>22</sup>. A despeito disso, é importante lembrar que o relatado alto custo de implementação desses equipamentos nas unidades prisionais – argumento do então governador Geraldo Alckmin quando da aprovação da lei, em 2014 – produziu efeitos na aplicação da lei. Segundo a SAP, 2017 foi o ano que marcou a instalação dos *scanners* na maior parte das unidades prisionais. Três anos depois da aprovação da lei. Durante, pelo menos, três anos, as revistas continuaram a ocorrer a despeito da sua proibição e com a justificativa de que os equipamentos de *scanner* estavam em implementação.

Não é improvável supor que a revista *íntima* continue a ocorrer em presídios paulistas, mesmo nas unidades que possuem o *scanner*, em determinadas situações – quando o *scanner* está em manutenção, ou quando os agentes penitenciários responsáveis pelo processo desconhecem a operação da máquina ou têm dúvidas em relação ao que viram nas imagens. A revista segue como procedimento possível para a entrada de visitantes a despeito dos protestos de organizações de defesa de direitos que reafirmam a sua ilegalidade. Existe, portanto, uma situação ambígua em que o mesmo Estado sanciona uma lei que proíbe as revistas e, a despeito disso, defende aquilo que proibiu sob a justificativa de que não

seria possível controlar o fluxo de objetos para o interior das prisões de outra maneira.

As organizações de defesa de direitos não deixam de dialogar com o Estado, disputá-lo, ou mesmo de tomar parte na sua feitura, na medida em que atuam para que a lei seja aplicada em São Paulo e aprovada em âmbito nacional de modo a proibir a revista no país. Vale lembrar que o PL que hoje tramita na Câmara dos Deputados e que motivou o relatório do deputado João Campos teve seu anteprojeto produzido nos âmbitos da Rede e de organizações parceiras. Além disso, agentes de Estado, como defensores públicos, fizeram e fazem parte dos esforços para construir a revista *íntima* como prática vexatória.

Porém, e quando esse apoio vem, ainda que timidamente, de parte dos agentes públicos que produzem a violação e geralmente são identificados como inimigos? A coordenadora da Rede Justiça Criminal contou que, no processo de elaboração do PL nacional, foram ouvidos não apenas familiares de presos, mas também agentes penitenciários. A presença de agentes no processo de elaboração do texto que se transformou em projeto de lei, dessa maneira, envolve os perpetradores diretos da revista vexatória em um esforço para sua abolição. Em conversas a respeito da posição dos agentes em relação à revista, disseram-me que muitos pensam que fazer a revista não faz parte do seu trabalho. Em outras palavras: agentes públicos diretamente envolvidos na feitura de uma prática entendida como violação também não estão de acordo com a sua permanência.

A definição de limites do que seria o trabalho de agentes penitenciários ocorre em sentidos que não necessariamente têm como efeito o fortalecimento de pautas do campo dos Direitos Humanos de pessoas presas e seus familiares, como nos mostra Vanessa Sander (2021): a autora nos apresenta a demanda por Direitos Humanos encampada por mulheres agentes de segurança de unidades socioeducativas que se recusavam a revistar adolescentes trans internadas nas unidades sob a justificativa de que manusear um pênis seria uma violação de seus direitos. O caso emaranha discursos de direitos envolvendo o tratamento de pessoas LGBTQIA+ em regimes de privação de liberdade<sup>23</sup> e as obrigações e os limites trabalhistas de agentes de segurança.

Agentes prisionais se posicionarem de modo contrário à revista é um indicativo de que não há uma posição única do ponto de vista de Estado – não há, tampouco, um Estado uniforme e coeso. Veena Das (2004) argumenta que o Estado não é “nem uma organização puramente racional-burocrática nem simplesmente um fetiche, mas uma forma de regulação que oscila entre um modo racional e um modo mágico de ser” (Das, 2004, p. 225, tradução livre)<sup>24</sup>. A autora propõe entender a assinatura do Estado, revelando seu duplo aspecto, perseguindo as formas pelas quais nascem e se sustentam reivindicações de soberania e como a autoridade estatal se apresenta no cotidiano. A ideia da revista *íntima/vexatória* como violação e o reforço de sua desnecessidade emergem a

partir dos esforços de organizações não governamentais e de entidades que são Estado – como a Defensoria Pública – e, mais do que isso, circulam mesmo dentro da prisão, entre agentes penitenciários. Integrantes da autoridade estatal que operam no cotidiano das revistas entendem que aquilo não faz parte de seu trabalho, ainda que não sejam eles a face pública de quem demanda a extinção da prática. Ao mesmo tempo, a dificuldade em obter informações relacionadas à revista e aos *scanners* no âmbito da SAP revela a dimensão racional-burocrática de Estado que também compõe sua assinatura.

## GÊNERO E DISPUTAS NA PRODUÇÃO DE UM CASO

A dimensão violadora da revista *íntima/vexatória* é parte dos argumentos que circulam não somente nos projetos de lei, mas também nos textos produzidos sobre o tema. Em 2015, o boletim do IBCCrim publicou um editorial em que a revista vexatória é qualificada como um estupro institucionalizado (IBCCrim, 2015), tese que ganhou força em meio à discussão. Na representação proposta pela Defensoria e pelo Ministério Público paulistas, parte da fundamentação dos fatos para o caso afirma:

**A revista vexatória vaginal afigura-se como tratamento indigno e inumano**, colocando em posição de extrema humilhação mães, esposas e filhas que pretendessem ver seus parentes e maridos. A prática é extremamente violenta e pode ser equiparável ontologicamente a uma violência sexual, já que as vítimas a ela submetidas têm, contra suas livres vontades, as partes íntimas expostas e vasculhadas por agentes do Estado, como condição essencial para manutenção de vínculos familiares e de amizade (Defensoria Pública do Estado de São Paulo; Ministério Público do Estado de São Paulo, 2016:6, grifos no original).

A equiparação ontológica entre a revista vexatória e a violência sexual, operada pelo argumento de duas instituições do Sistema de Justiça, mobiliza um léxico comum às organizações de defesa de direitos para construir a revista como violação: humilhação, violência, as partes íntimas vasculhadas por agentes do Estado. Uma das integrantes de ONG com quem conversei avaliou que as alterações na lei do estupro poderiam abrir possibilidades para mais denúncias, produzindo um nexo entre a revista e o estupro institucional<sup>25</sup>.

Para além da hipótese do estupro institucional, pessoas com quem conversei pensam que há substrato para que a abordagem jurídica da revista vexatória a enquadre como tortura. Os depoimentos coletados e dados produzidos a respeito seriam, nessa perspectiva, parte da composição do argumento. Em grande medida, a discussão sobre a revista ser uma forma de estupro institucional ou uma forma de tortura faz emergir dois aspectos: um primeiro, de ordem moral, é o de que a revista violenta corpos; um segundo, de ordem prática, é o de que no âmbito jurídico há

que se escolher qual tipo de abordagem permite construir um caso – com materialidade e condições de ser acolhido entre juízes e promotores<sup>26</sup>.

A construção de um caso, como escreve Paula Lacerda (2012), demanda que os episódios ocorridos tenham ao mesmo tempo singularidades e generalidades: devem ser singulares para que justifiquem o destaque, mas devem “agrupar uma multiplicidade de situações similares o bastante para ser(em) incluído(s) em um mesmo sistema classificatório” (Lacerda, 2012, p. 51). Desirée Azevedo (2016), ao tratar do movimento de familiares de mortos e desaparecidos políticos, também alude à sobreposição entre particularidade e generalidade na produção de um caso e destaca o trabalho de produzir uma forma narrada dos acontecimentos de modo a destacá-los em conjunto como um caso. O caso da revista vexatória demanda, assim, um conjunto de acontecimentos e uma forma narrada que evidencie sua dimensão generalizante e, ao mesmo tempo, singular. A decisão de tomar a revista como tortura ou estupro institucional é também elaboração dessa forma narrativa.

A ampliação do debate sobre a revista *íntima/vexatória* para além do mundo jurídico encontra dificuldades. Em conversa com uma das pessoas que atuaram no campo das ONGs favoráveis ao fim da revista vexatória, foi-me dito que a pauta, por vezes, esbarrava em uma visão criminalizante de quem era submetido à revista – pessoas envolvidas com presos:

Acho que é desvalorização porque “são todos bandidos”, e “família de bandido é bandido” e “eles não merecem mais”... porque a ideia da revista é que você, por ser parente ou pessoa amada de preso, já é suspeita. (Trecho de entrevista com integrante de ONG, 2016).

Como produzir um caso para além do âmbito jurídico, amparado por leis que concordam com a inadmissibilidade da revista, quando as pessoas submetidas a ela são, geralmente, criminalizadas por associação aos seus familiares privados de liberdade? Argumento que pessoas e instituições que se articularam em contraposição à revista se propuseram a disputar os modos pelos quais são percebidas as pessoas submetidas à revista. Nessa disputa, há um sentido de ampliar a experiência da revista – e seu caráter de humilhação e de violência – para além dos cubículos das portarias dos presídios onde ocorre.

Ampliar a experiência da revista requer construir publicamente um corpo sobre o qual a revista é praticada, ou, em outros termos, uma vítima. Como afirma Lacerda, o “processo de construção de vítimas” é “uma forma de qualificar (...) situações de violência praticadas contra corpos específicos” (Lacerda, 2012, p. 51). Ainda que familiares sejam criminalizados em suas relações com pessoas presas, seus corpos sustentam com algum vigor a narrativa de vitimização que trouxe relevo à discussão sobre a revista: as familiares, em sua maioria mulheres, não são acusadas de crime algum; há espaço de disputa para que seus relatos de violações se enquadrem como efeitos do aprisionamento em corpos inocentes.

Sigo com o material disponível no *site* da campanha da Rede Justiça Criminal pelo fim da revista vexatória para descrever uma estratégia de produção da figura da vítima<sup>27</sup>. O conteúdo propõe reconstituir a experiência de passar por uma revista por meio de depoimentos de pessoas revistadas em dramatizações disponíveis em áudio e vídeo. Ao acessar a página com áudios dos depoimentos, o *site* sugere que você “feche os olhos, coloque um fone de ouvido e sinta na pele o drama das vítimas” (Rede Justiça Criminal, [s. d.], grifos do autor).

Transcrevo abaixo o conteúdo de um dos áudios disponibilizados pela Campanha:

[Som de portão de ferro se fechando]

[Diálogo com vozes femininas]

– Bom dia! Eu disse, bom dia!

– Tira a camiseta, a calça, tira a roupa toda, vamo, vamo. Agacha aqui no espelho. Sem conversinha, agacha, agacha.

– É a minha primeira visita, senhora. Eu não tô acostumada a ficar nua na frente dos outros...

– Não posso fazer nada por você. Aqui é assim. Agacha três vezes, fica paradinha em cima daquele espelho pra eu ver se você não tá escondendo nada aí dentro. Bora, bora, bora! O que é isso aí? Ei, ei, ei. Por acaso eu mandei colocar a calcinha? Senta no banquinho e só se veste quando eu falar.

[Voz masculina – narração]

Isso está acontecendo agora, em algum lugar do Brasil. Milhares de pessoas sofrem esse tipo de abuso ao visitar parentes que estão no sistema penitenciário. Revistas Vexatórias: Não fazer nada também é um ato de violência! Acesse [fimdarevistavexatoria.org.br](http://fimdarevistavexatoria.org.br) e descubra como fazer a sua parte! (Rede Justiça Criminal, [s. d.]).<sup>28</sup>

A dimensão da violação presente no procedimento, que é demarcada pelas organizações de defesa de direitos, coloca-se como ponto fulcral da transcrição: a obrigatoriedade do desnudamento; a dificuldade em desnudar-se diante de uma desconhecida; a relação de tensão com a agente penitenciária que descreve o procedimento da revista; o desconhecimento dos procedimentos por parte de quem é revistada; o controle dos gestos e de como e por quanto tempo o corpo da pessoa revistada deve expor-se ao escrutínio da agente. No final de cada gravação, o narrador afirma que “não fazer nada também é um ato de violência”, em uma estratégia que busca tornar coletiva a responsabilidade diante das violações perpetradas

pela revista e incentiva o engajamento das pessoas que acessam o *site* com a Campanha. Assim, a Campanha tenta materializar a violação da revista através de um áudio que a reconstitui, de modo a engajar quem escuta a contrapor-se à violência e a não ser conivente com sua permanência.

Ao discutir a noção de experiência, Joan Scott (1998) a entende como uma produção discursiva, individual e coletiva, que faz parte da constituição dos sujeitos. Sendo produção discursiva, a experiência tem significados contestáveis e é constituída politicamente. Se partirmos da perspectiva de Scott para analisar os materiais mobilizados pela campanha, poderíamos dizer que as falas e vídeos constantes no *site* concedem materialidade a pessoas que vivenciam uma experiência que é violenta. A violação subjacente a uma prática que ocorre no sistema penitenciário com pessoas que não deveriam ser punidas por este mesmo sistema é utilizada de modo a constituir um sujeito que, violado, articula politicamente a situação (ou, é articulado pelas organizações) de modo a produzir uma experiência que sensibiliza outras pessoas em favor da proibição da revista. No limite, há uma aposta em alargar a experiência para aquelas e aqueles que não vivenciam a revista em seus corpos, mas que podem sentir na pele a violação por meio dos depoimentos.

No caso da campanha, a demanda pela aprovação de leis e o reconhecimento de que a revista vexatória é parte da política carcerária definem o Estado como perpetrador. A despeito da campanha produzir uma disputa da narrativa sobre quem são as pessoas submetidas à revista vexatória, colocando-as como vítimas de uma violação por agentes do Estado, é ao próprio Estado que recorrem para pôr fim à violação. Afinal, um núcleo da Defensoria Pública estava envolvido na organização da campanha e parte do conteúdo disponível no *site* (ainda) propõe que seus espectadores enviem uma mensagem ao presidente do Congresso para pressionar em favor da aprovação da lei que proíbe a revista em todo o país<sup>29</sup>. No contexto da campanha, o ato de acionar o Estado violador é movimentado a partir do sofrimento das vítimas da revista que, interpretado, é sentido na pele pelas pessoas que visitam o *site*. O sofrimento torna-se mecanismo de acesso ao público e à política.

A proposta de sentir na pele o drama das vítimas também levanta a dimensão de vitimização produzida pela revista íntima/vexatória. Cynthia Sarti (2011) afirma que:

a noção de vítima configura (...) uma maneira de dar inteligibilidade ao sofrimento de segmentos sociais específicos, em contextos históricos precisos, que se produzem ou são produzidos como tal, conferindo legitimidade moral às suas reivindicações (Sarti, 2011, p. 54).

Em diálogo com Sarti, Laura Moutinho alude à consolidação do “capital social e político da ‘vítima’ no interior de uma ampla economia moral que articula demandas sociais e identitárias” (Moutinho, 2014, p. 214-215). O lugar de vítima demandado pela campanha contra a

revista vexatória coloca-se em um contexto de disputa por legitimidade tanto em relação ao nome da prática, que se contrapõe ao utilizado pela administração penitenciária, quanto em relação à reivindicação de que a prática seja proibida. Se, por um lado, há um espectro de criminalização que envolve as pessoas que circulam pela prisão na condição de visitas, há também, por outro, uma reiteração de que as práticas de revista realizadas são violações que produzem uma experiência vitimizadora.

Em seu trabalho, Rafael Godoi (2015) aborda a revista como um “ritual de degradação que marca a passagem do mundo livre ao prisional, assinalando no corpo da visitante seu necessário e absoluto assujeitamento aos desígnios da administração penitenciária” (Godoi, 2015, p. 188-189). Em sua análise, a revista ocupa um lugar liminar na prisão, pois ocorre dentro dos muros e segue as exigências da instituição; mas a revista não significa que a pessoa revistada está dentro da prisão uma vez que a entrada não foi completada. Avançando a partir dessa perspectiva, a revista parece ser a inscrição, no corpo, de que as porosidades da prisão encontram limites performados pela instituição prisional.

A discussão sobre a revista *íntima/vexatória* e sua inscrição nos corpos a ela submetidos diz respeito sobretudo ao assujeitamento do corpo de mulheres. O fato de que a maioria absoluta das visitas é composta por mulheres é levantado por outros pesquisadores e foi também percebido durante a pesquisa aqui apresentada. Com efeito, os corpos onde se inscrevem os limites da porosidade da prisão, por meio da revista *íntima/vexatória*, são majoritariamente os femininos. Os poucos corpos masculinos que se submetem ao processo parecem ser feminizados ao constituírem-se enquanto violáveis pelo procedimento da revista. Essa feminização dos corpos remete à ampliação das fronteiras coloniais que, para Anne McClintock (2010), torna feminina a terra incógnita como estratégia de exploração e subjugação. Há, assim, corpos femininos percebidos também a partir da possibilidade de serem violados e devassados, em uma dimensão que inclui e que também excede o sexo biológico.

Para seguir com a discussão, retomo uma frase que ouvi de uma mãe de preso num dos eventos pelo fim da revista vexatória: “homem que é homem não se sujeita àquilo não”. A autora da frase fez uma fala – ou, em sua forma narrativa, deu um testemunho – contando sobre suas experiências com a revista vexatória. “Não foi muito bom não (...). Eu, como mãe, passei poucos perrengues lá dentro. Agora, quem é mulher é diferente. Amásia é malvista pra eles [funcionários]”. Em sua participação na conversa sobre a revista, a mãe traça duas linhas divisórias em sua reflexão sobre os corpos submetidos à prática: a primeira divide a experiência entre homens e mulheres; a última a divide entre mães e mulheres (ou amásias). Ambas as linhas divisórias reconhecem que a revista tende a submeter corpos femininos à revista, corpos feminizados ou corpos destituídos de masculinidade – pois há um reconhecimento

de que homem não se sujeita àquilo. A discussão não diz respeito aos corpos que sustentam (ou aguentam) a violação provocada pela revista, mas fala sobre corpos que suportam a violação e atravessam a portaria das prisões sem serem colocados em xeque em suas posições de gênero. Se homem que é homem não se sujeita àquilo, um homem que se sujeita é menos homem aos olhos da mãe que participava do evento.

A segunda menção evocada pela mãe diz respeito a diferentes posições de mulheres na transposição da fronteira marcada pela revista íntima/vexatória. A sacralidade da figura das mães (Leite, 2004) é retomada na fala e na presença da mulher apresentada como mãe de uma pessoa presa. Em suas considerações, ela estabelece uma hierarquização do sofrimento e da humilhação perpetrados pela instituição prisional em corpos de mulheres que ocupam distintas posições de gênero. Ambas podem ser incluídas na narrativa de vitimização e na afirmação de que suportam a revista em seus corpos. No entanto, as amásias, sendo malvistas pra eles, passam mais perrengues do que as mães que visitam seus filhos privados de liberdade.

Argumento, então, que tanto a evocação da violência presente na revista íntima/vexatória quanto as narrativas de vitimização provocadas pela existência da revista são marcadas por gênero e por sexualidade. Aqui, entendo que essa marca diz respeito à feminização de corpos, por um lado, e à produção de hierarquias envolvendo corpos considerados femininos, por outro. Os esforços de defensores públicos e de pessoas atuantes em ONGs – seja para produzir o caso, seja para transpor a experiência da revista a quem não a sente na pele, em uma demonstração da dimensão violadora da prática – fazem parte da composição da revista como um problema de gênero. A instituição prisional, por meio dos funcionários que performam a revista – ainda que alguns a questionem –, também atua na elaboração desse problema. As próprias mulheres submetidas à revista fazem parte desse processo quando mobilizam diferentes posições de gênero para identificar quem, entre homens e mulheres e entre umas e outras, é mais e menos violada. Agentes públicos, defensores de direitos e familiares produzem e evocam, às suas maneiras, convenções de gênero que dizem sobre violação, violência e vitimização de corpos submetidos à revista.

Há todo um emaranhado de documentos produzidos por distintos órgãos governamentais e por organizações de defesa de direitos que compõem o complexo quadro em torno das regulações que tiveram como centro a revista íntima/vexatória. Ao mesmo tempo em que o debate não se encontra completamente encerrado, a efervescência do tema não é mais a mesma. Reconstruir a trama a respeito da revista parece, agora, lidar com um tema em suspenso – nem vivo, nem morto; carregado de textos, pessoas e tensões sem uma perspectiva de encerramento.

Os projetos de lei, portarias, textos em boletins e campanhas ajudam a seguir os fluxos de documentos, pessoas e instituições que se encontram



na revista. Estes feixes compõem uma trama institucional (Gregori, 2000) que nos permite entrever as articulações entre diferentes atores em torno da revista íntima/vexatória e um certo desencaxe entre as distintas posições que ocupam na trama. Nessa complexa negociação, a substituição da revista por *scanners* não apresenta uma solução de fato para a violação das mulheres nos procedimentos de visita e acaba por constituir novas formas de humilhação, como discutirei a seguir.

## REVISTA É RUIM, SCANNER É PIOR? AMBIVALÊNCIAS EM TORNO DA REVISTA

Em Tamara, a cidade do fundão paulista em que acompanhei visitas de mulheres de preso, sofrimento e humilhação eram substantivos mobilizados pelas mulheres para fazerem referência à entrada na prisão. No entanto, havia outros sentimentos vinculados às repetidas ocorrências da revista. O alívio era um deles.

Reconheço o desafio em desenhar o limite para discutir questões que passam pelo sentimento de alívio de algumas mulheres em relação à permanência da revista. Abordar a discussão a partir daí abre um caminho delicado que atravessa parte dos argumentos que se opõem à revista. Preocupou-me com os riscos de reiterar sua existência, ou de minimizar a dimensão violadora da prática. Mas as considerações de mulheres de preso a respeito da revista ajudam a aprofundar nuances da discussão e a entender os processos pelos quais a violação se desenha a depender do contexto. Trato aqui de mulheres de preso em um contexto específico que não pode ser generalizado para pensarmos no conjunto de pessoas que visitam seus familiares na prisão. Mas a partir da discussão sobre a revista entre algumas mulheres de preso, percebemos que o que se entende por violação é contextual e cambiante.

Retorno, então, à Tamara e à pensão que me hospedava junto com mulheres de preso em meados de 2016. Cheguei à cidade na manhã de uma sexta-feira. Ao longo do dia, algumas mulheres foram chegando à pensão, várias delas vindas da capital, para também se hospedarem ali. A penitenciária do município permitia visitas tanto aos sábados quanto aos domingos, de modo que as mães e esposas dos presos passavam o fim de semana na cidade. As donas da pensão, Flora e Fabiana, me colocaram em um quarto coletivo que seria ocupado por mais duas mulheres, mais velhas do que eu e do que as demais hóspedes. A primeira visitaria o filho; a segunda, que eu chamo de Solange, visitaria o marido. A escolha da ocupação dos quartos não foi trivial: Flora e Fabiana me disseram que o quarto seria tranquilo. A tranquilidade afirmada pelas donas da pensão tinha relações com a revista, ou melhor, tinha relações com eventuais preparativos de mulheres para burlar a revista e entrar na prisão com objetos escondidos em seus corpos – a preparação de um corre. Por não conseguirem controlar o que todas as hóspedes faziam em sua casa e,

portanto, não saberem ao certo se hospedavam ou não mulheres que faziam corre, as donas da pensão tinham segurança de que no quarto em que me colocaram esses preparativos não ocorreriam.

Solange, minha companheira de quarto naquele fim de semana, afirmava saber que algumas mulheres se aventuravam nesse transporte de mercadorias de fora para dentro dos muros da prisão e acreditava que a existência destas é o que permitia que a humilhação da revista íntima/vexatória fosse sofrida por todas: “todo mundo paga por poucas que fazem”.

Corpos podem esconder e transportar uma miríade de coisas que extrapolam celulares e drogas e que possuem usos diversos intramuros. A rigor, tanto os corpos femininos como os masculinos têm essa propriedade do ponto de vista anatômico. Corpos são também invólucros. Por outro lado, não se trata apenas de qualidade anatômica, mas do fato de que se atribui aos corpos femininos a capacidade de esconder e dissimular e, ao mesmo tempo, certa disposição em correr o risco de ser flagrada – o flagra pode apresentar, para algumas mulheres, um risco menor do que o de não corresponder às expectativas dos presos com que se relacionam. Se algumas das minhas interlocutoras argumentavam que o transporte de fios elétricos, entre outros objetos, garantia pagamento para mulheres que se arriscavam, outras mencionavam que colares, escapulários e guias poderiam ser levados como presentes para os maridos presos.

De qualquer maneira, é possível levar fios, durepoxi e até colares, que não poderiam entrar na unidade pelas vias legais. Ainda que a entrada de certas coisas seja expressamente proibida em todas as unidades penitenciárias (como celulares), as administrações prisionais têm alguma autonomia para a definição do que entra e do que não entra em cada unidade, pois um objeto ou alimento pode ser permitido em uma prisão e proibido em outra. Nesse sentido, não se trata apenas de proibições, mas de regulações dos fluxos de pessoas e de coisas – tendo em mente que, quando as mulheres levam coisas entranhadas em seus corpos e transportam também afetos e valores, as próprias fronteiras entre pessoas e coisas tornam-se borradas (França, 2012; Gregori, 2016).

Na manhã de sábado, antes de as visitas começarem, algumas mulheres conversavam sobre a revista porque uma delas estava apreensiva com o procedimento. Aquela seria sua primeira visita na prisão. Solange comentou que achava a revista “a maior humilhação. Depois de adulta tem coisa que a gente não mostra nem pra nossa mãe e tem que mostrar para uma mulher que não conhece”. Outras concordaram e alguém comentou que a prisão da cidade vizinha tinha um *scanner* e que, com isso, as pessoas não precisavam tirar a roupa para serem revistas. Eu disse a elas que uma lei proibindo as revistas tinha sido aprovada e que todas as unidades penitenciárias deveriam ter *scanners* instalados, mas que o governo era lento para instalar os equipamentos nas prisões. Estava, então, totalmente informada pela razão humanitária (Fassin, 2016) que via nos *scanners* uma saída possível para a violação provocada pela revista. Mal terminei de

falar e uma das mulheres participantes da conversa disse um alto “Graças a Deus!”, em relação à não instalação do *scanner*. Eu fiquei surpresa e constrangida. Solange retrucou, brava, dizendo “Graças a Deus, não!”, emendando uma das histórias de humilhação relacionadas à permanência da revista como parte definidora da entrada nas prisões: uma mulher foi impedida de entrar e o filho pequeno, que a acompanhava, chorou pedindo pelo pai, o preso que visitariam naquele dia.

A discordância entre as duas mulheres revela que a humilhação constante na revista não é a única dimensão considerada em suas avaliações; afinal, a existência da revista em detrimento da instalação de *scanners* oportuniza que o processo de entrada na prisão tenha brechas que permitem o transporte de objetos valiosos no interior dos muros e que possibilitam transações econômicas e/ou demonstrações de afeto. A revista não deixa de ser um momento de sofrimento e de humilhação. No entanto, pode ser encarada também como algo que permite escapar de outras formas de controle consideradas menos devassadoras das intimidades dos corpos, mas que dificultam ocultar objetos que fazem parte da manutenção das relações entre mulheres e seus presos. Se a prisão se propõe a regular fluxos, algumas mulheres de preso se movimentam através da regulação. Ainda que não deixe de ser lida como uma situação humilhante, a revista é também encarada como possibilidade de burlar a tentativa da prisão de regulação dos fluxos em suas fronteiras.

A disputa sobre o modo primordial de encarar a revista revela uma disputa pelo controle da narrativa a ela relacionada, uma vez que envolve a própria prática, a aprovação da lei que a proíbe no sistema prisional e a substituição da revista pelos *scanners*. Se a narrativa se revela como um texto escrito e reescrito diversas vezes (Das, 2007), a pequena conversa entre as duas mulheres na pensão indica modos distintos de escrever a narrativa da revista íntima/vexatória em seus cotidianos. No diálogo, elas envolvem não somente a si e seus presos, mas também as disputas e os esforços legislativos e de organizações de defesa de direitos que combatem a recorrência da revista nas prisões.

Se uma narrativa de Estado é a de que as revistas *íntimas* são necessárias como procedimento que impede a entrada de objetos na prisão, a narrativa da preferência pela revista em detrimento do *scanner* produz uma disputa onde o procedimento não é suficiente para impedir a entrada dos objetos; ao contrário, a revista é a certeza da humilhação, mas é também a possibilidade de burla diante do *scanner*, um equipamento que tudo mostra. Com Donna Haraway (2009), arrisco-me a dizer que o *scanner* tem a pretensão de ser o olho de Deus que a tudo vê. A narrativa das organizações de Direitos Humanos envolvidas na campanha pelo fim da revista vexatória também é colocada em questão, uma vez que a pressão pela aplicação da lei que requer a instalação de *scanners* era parte importante da agenda dessas organizações. A disputa, por fim, ganha novos contornos quando a dimensão da humilhação presente

na revista é trazida à conversa por Solange a partir de uma história que busca desvelar a violação da revista não apenas no desnudamento da mulher a ela submetida, mas na tristeza da criança por não poder ver o pai que estava preso.

Solange volta a remeter ao sofrimento causado pela revista e alude, ainda, ao sofrimento que persiste para além do momento de nudez e investigação do corpo: a impossibilidade de entrar na prisão e encontrar a pessoa que está presa. A humilhação de submeter-se à revista faz parte de uma tentativa de manter os laços que foram atravessados pela prisão. Anne McClintock (2010) remete aos esforços de mulheres negras em manter seus laços familiares na primeira metade do século XX na África do Sul a partir de uma análise do livro sobre a vida de uma mulher chamada, na publicação, de Poppie Nongena. Em um período em que as mulheres negras eram proibidas de se fixar nas cidades com os homens, que viviam ali para trabalhar, Nongena movia esforços de modo a garantir um salvo-conduto que permitiria sua presença ao lado do marido, a despeito das formulações da própria Nongena sobre o casamento: “Para Nongena, o casamento é fundamentalmente, na expressão de Christine Delphy, ‘um contrato de trabalho não-pago’”. (McClintock, 2010, p. 470). Ainda que o casamento submetesse o *status* civil da mulher ao do marido, a manutenção dessa relação era uma forma de recusa ao sistema aqui ilustrado pela exigência do salvo-conduto às mulheres.

Ainda que os contextos que articulo sejam bastante distintos, a discussão sobre a manutenção da família como modo de recusa e como uma forma de luta com a burocracia relaciona-se com a discussão sobre a revista íntima/vexatória. As mulheres se submetem à revista e garantem presença na vida de seus presos. Volto a McClintock (2010, p. 474), escrevendo sobre o mesmo caso: “sua recusa em abandonar (...) assinala uma recusa profunda em dobrar-se ao poder do Estado”. Essa insistência em lidar com situações lidas como humilhação nas portarias das prisões surpreende mesmo as pessoas que observam esses trânsitos e se colocam contra a revista. Uma das atuantes em ONGs com quem conversei comentou, com alguma surpresa, que “as mulheres sofrem violência, mas elas não desistem, né? Estão lá toda semana, passando pelas mesmas coisas”. Enfrentar a fila na porta da prisão, despir-se na frente de desconhecidas, conviver com (e eventualmente burlar) as práticas que são impostas pela administração prisional e que dizem o que se pode ou não carregar no corpo fazem parte do esforço que alimenta a manutenção de vínculos com as pessoas presas.

A recusa em dobrar-se à humilhação na passagem para encontrar seus presos ainda surpreende aquelas que reconhecem a dimensão violenta da revista, mas não a sentem na pele. Eu me surpreendi quando houve comemoração pela não instalação do *scanner* na penitenciária de Tamara e só a partir daí passei a perceber que a discussão sobre a revista demandaria mais nuances. A fala da integrante de ONG indica que o

reconhecimento de uma humilhação pode ser comum entre familiares de presos e pessoas do campo dos direitos, mas a linha que divide o que é aceitável e o que extrapola os limites é contextual e opera a partir de corpos e de relações específicas com o mundo prisional.

No contexto da revista, a mulher que tenta entrar com objetos na prisão é condenada pelas demais mulheres que têm seus corpos submetidos à revista e utilizada como justificativa para que a administração prisional siga exigindo o desnudamento das visitantes que entram na prisão. Ao mesmo tempo, garante o funcionamento de fluxos de mercadorias para o interior da prisão. Nesse sentido, as mulheres que se dispõem a transportar os objetos são centrais para a manutenção de determinadas atividades intramuros. Se o *scanner* diminui drasticamente as possibilidades de contornar a revista, a existência de mulheres dispostas a transportar esses objetos e a se arriscar no procedimento da revista parece requerer, então, que a revista íntima/vexatória continue a existir a despeito do sofrimento que a prática impõe. Os presos, por sua vez, dialogam com a administração penitenciária quando ocorrem abusos. Karina Biondi escreve que os casos de abuso das revistas são levados posteriormente às conversas travadas entre integrantes do Primeiro Comando da Capital (PCC) e diretores das penitenciárias. Em uma das falas apresentadas em seu texto, um dos presos diz ao diretor:

O respeito que temos pelo senhor tem que haver conosco também. Então a revista funciona assim: tira a roupa, agacha três vezes e já era. Não precisa mais do que isso, entendeu? (Biondi, 2009, p. 26).

O respeito é mobilizado pelos presos não para argumentarem pela extinção da revista, mas para estabelecerem limites a seu procedimento. A negociação, portanto, não opera para evitar o desnudamento, ou mesmo o agachamento de mulheres que se submetem à revista. Negociar com o diretor da unidade significa apontar quando o sofrimento da revista se exacerba e cruza as fronteiras do aceitável para quem visita a prisão e para quem é visitado. Da perspectiva de certos familiares de presos e do PCC, a regulação dos limites da revista íntima/vexatória parece mais estrategicamente vantajosa do que sua substituição pelo *scanner*. É evidente que as negociações entre prisioneiros e diretores de unidade ocorrem em contextos desiguais e que a extinção completa da revista na entrada de prisões pode ser uma pauta inviável. De todo modo, a gestão da revista é o que parece operar nas políticas prisioneiras identificadas com o PCC, considerando desnudamento e agachamento como práticas possíveis, ainda que com limites estabelecidos dentro de uma ideia de respeito.

A administração penitenciária e o governo do estado de São Paulo não parecem se importar se a prática é considerada uma violação de direitos. Considerando a justificativa de que os modos alternativos de revista (como o *scanner*) são custosos, o governo argumenta que a revista é necessária para impedir a entrada de objetos proibidos e manter o controle

das prisões. Ao mesmo tempo, a revista serve como enquadramento que coloca presos e familiares em um mesmo campo, estendendo aos familiares as violações impostas pela prisão.

Para as organizações de defesa de direitos aqui apresentadas, a revista é vexatória e violadora de direitos; a estratégia de atuação proposta é fazer a disputa no campo do Estado, pressionando pela aprovação e pela implementação de legislações específicas. A campanha pelo fim da revista, centrada no *site*, organiza essa disputa a partir do enfoque no sofrimento de familiares que passam pela revista – também em uma forma de enquadramento do sofrimento que pretende criar identificação, para que todos sintam na pele o drama de submeter-se à revista vexatória.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS: CORPOS EM DISPUTA

Teço algumas considerações finais sobre a revista íntima/vexatória e as ambivalências em torno do que se diz sobre a revista e sobre o *scanner* como alternativa rechaçada por mulheres de preso e familiares. Não penso que o rechaço ao *scanner* e a denúncia pública da humilhação inerente à revista são elementos contraditórios nos discursos de familiares. O sofrimento e a humilhação presentes nos relatos sobre a revista são elementos agenciadores entre essas mulheres (Mahmood, 2006). A revista vexatória é técnica já conhecida por familiares, assim como suas possibilidades de manejo e de burla. Mesmo em condições de tamanho constrangimento, o conhecimento da técnica abre possibilidades de contorná-la e permite um certo nível de controle de seus próprios corpos ou, ao menos, uma maior sensação de controle sobre a situação. O *scanner*, apresentado pelo Estado como uma tecnologia mais limpa, é percebido por familiares como uma tecnologia suja, que invade seus corpos e opera sob o risco de contaminação. A pele é desnudada, e não mais o corpo.

Se a revista íntima/vexatória e o *scanner* são tecnologias, ambas produzem efeitos diferentes nas percepções dos sujeitos escrutinados e os instigam a estabelecer preferências entre uma e outra. Ambas as tecnologias criam um tipo de visão sobre o corpo, no sentido de conhecê-los, explorá-los e manipulá-los. As pessoas e coisas devem se apresentar, nas passagens da prisão, em sua matéria mais transparente, sem opacidades. A visão do olho de Deus, retomando Haraway (2009), é rechaçada pelas familiares quando elas se contrapõem ao *scanner* e ao seu tipo peculiar de desnudamento. De certa forma, o desnudamento da revista e o agenciamento da humilhação constitutiva da prática ainda permitem alguma sensação de controle sobre o corpo que o *scanner* desarranja com sua radiação.

As ambivalências, corpos e disputas em torno da revista não se encerram entre familiares e mulheres de preso. Retomo a afirmação de uma das pessoas que colaborou com a pesquisa: “a luta contra a revista vexatória nos ensina a trabalhar com direitos humanos”. A frase foi dita

por uma pessoa atuante no campo e implicada nos esforços de proibição da revista. Sua reflexão seguinte reconheceu que “a gente ainda não conseguiu mudar essa realidade”. Disputas legislativas e estratégias para produzir um aparato legal de proibição da revista podem ensinar sobre os limites da atuação nos marcos da produção normativa. Afinal, avanços conquistados por meio de leis, normas e portarias estão condicionados às suas interpretações (que podem ser inclusive desonestas, para retomar uma fala sobre a não menção ao *scanner* na lei que proibiu a revista em São Paulo).

A mobilização em torno de uma pauta específica e o esforço por produzir um caso passam pelo reconhecimento de violações e pela identificação de sujeitos que são vítimas. Sem um caso com vítimas, o agenciamento da humilhação promovida pela revista poderia tornar-se mais difícil. Os corpos das mulheres que entram na prisão dão carne e substância a uma disputa com diferentes posições implicadas pelo debate em torno da revista. Seja na tentativa de extinguir a prática, seja na gestão da prática para controlar seus usos e abusos, o centro da discussão se baseia na humilhação das submetidas à revista e nas formas pelas quais tal humilhação é agenciada.

Reafirmo que meu investimento para apresentar atores, estratégias e debates em torno da revista íntima/vexatória foi para sistematizar os esforços de um conjunto amplo de organizações não governamentais, e jamais desqualificá-lo. Olhar para esse campo complexo de relações e de jogos de força diz sobre nossos modos de produzir conhecimento sempre situados e limitados. Talvez um caminho seja seguir identificando perspectivas parciais, situadas, buscando descrever como elas se inserem em campos de raciocínio e de ação política mais amplos. Essa é uma saída possível para entender nossos limites, encontrar outras formas de ação e agenciamentos em contextos que nos parecem, à primeira vista, casos perdidos.

## REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Desirée de Lemos. **“A única luta que se perde é aquela que se abandona”**: Etnografia entre familiares de mortos e desaparecidos políticos no Brasil. 2016. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 2016.

BIONDI, Karina. **Junto e Misturado**: Imanência e Transcendência no PCC. 2009. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2009.

BRASIL. Lei n.º 12.015, de 7 de agosto de 2009. Altera o Título VI da Parte Especial do Decreto-Lei no 2.848, de 7 de dezembro de 1940 - Código Penal, e o art. 1º da Lei no 8.072, de 25 de julho de 1990, que dispõe sobre os crimes hediondos, nos termos do inciso XLIII do art. 5º da Constituição Federal e revoga a Lei no 2.252, de 1º de julho de

1954, que trata de corrupção de menores. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 2009.

BRASIL. Lei n.º 12.527, de 18 de novembro de 2011. Regula o acesso a informações previsto no inciso XXXIII do art. 5º, no inciso II do § 3º do art. 37 e no § 2º do art. 216 da Constituição Federal; altera a Lei n.º 8.112, de 11 de dezembro de 1990; revoga a Lei n.º 11.111, de 5 de maio de 2005, e dispositivos da Lei n.º 8.159, de 8 de janeiro de 1991; e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 2011.

BRASIL. Projeto de Lei n.º 7764 de 2014. Acrescenta artigos à Lei n.º 7.210, de 11 de julho de 1984 (Lei de Execução Penal), para dispor sobre a revista pessoal. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 2014.

BRASIL. Lei n.º 13.271, de 15 de abril de 2016. Dispõe sobre a proibição de revista íntima de funcionárias nos locais de trabalho e trata da revista íntima em ambientes prisionais. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 2016.

BRASIL. **Relatório da Comissão de Segurança Pública e Combate ao Crime Organizado (da Câmara dos Deputados)**. Projeto de Lei n.º 7764 de 2014. Relator Deputado João Campos. Brasília, DF, 2017.

BRASIL. **Relatório da Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania (da Câmara dos Deputados)**. Projeto de Lei n.º 7764 de 2014. Relator Deputado Rubens Pereira Junior. Brasília, DF, 2018.

BROWN, Wendy. Finding the man in the state. *In*: SHARMA, A.; GUPTA, A. (ed.). **The Anthropology of the State: a reader**. Malden, MA, Blackwell, 2006. p. 187-210.

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

CARDOSO, Luciana Zaffalon Leme. **Uma espiral elitista de afirmação corporativa**: blindagens e criminalizações a partir do imbricamento das disputas do Sistema de Justiça paulista com as disputas da política convencional. 2017. Tese (Doutorado em Administração Pública e Governo) – Escola de Administração de Empresas de São Paulo, Fundação Getúlio Vargas, 2017.

CERNEKA, Heidi; DRIGO, Sonia; LIMA, Raquel. Luta por direitos: a longa mobilização pelo fim da revista vexatória no Brasil. **Boletim IBCCrim**, n. 261, agosto de 2014.

CNPCP. Resolução n.º 5, de 28 de agosto de 2014. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 02 de setembro de 2014.

COELHO, Maria C. Sobre agradecimentos e desagradados: trocas materiais, relações hierárquicas e sentimentos. *In*: VELHO, G.; KUSCHNIR, K. (org.). **Mediação, cultura e política**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001. p. 265-292.

COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. **Relatório n.º 38/96**. Caso 10.506. Argentina, 15 de outubro de 2006. Disponível em: <http://www.cidh.oas.org/annualrep/96port/Caso11506>.



htm. Acesso em: 25 set. 2019.

DAS, Veena. National honour and practical kinship: Unwanted women and children. *In*: GINSBURG, F. D.; RAPP, R. (Orgs.). **Conceiving the new world order: the global politics of reproduction**. Berkeley: University of California Press, 1995. p. 212-233.

DAS, Veena. The Signature of the State: The Paradox of Illegibility. *In*: DAS, Veena; POOLE, Deborah (Orgs.). **Anthropology in the Margins of the State**. Santa Fe: School of American Research Press, 2004. p. 225-252.

DAS, Veena. **Life and words: violence and the descent into the ordinary**. [S. l.]: The University of California Press, 2007.

DAVIS, Angela. **Estarão as prisões obsoletas?** Rio de Janeiro: Difel, 2018 [2003].

DEBERT, Guita G.; GREGORI, Maria F. Violência e gênero: novas propostas, velhos dilemas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [s. l.], v. 23, n. 66, p. 165-185, 2008.

DEFENSORIA PÚBLICA DO ESTADO DE SÃO PAULO. **Dados sobre a apreensão de objetos ilícitos (armas, drogas e celulares) em unidades prisionais e análise da eficácia do procedimento de revista íntima em visitantes de unidades prisionais**. São Paulo: Relatório de pesquisa, 2014.

DEFENSORIA PÚBLICA DO ESTADO DE SÃO PAULO. Ministério Público do Estado de São Paulo. **Representação dirigida ao Excelentíssimo Senhor Doutor Desembargador Corregedor-Geral da Justiça do Estado de São Paulo relativa ao cumprimento da Lei Estadual 15.552/2014**. São Paulo: DPESP, 2016.

DÍAZ-BENÍTEZ, Maria Elvira. O gênero da humilhação. Afetos, relações e complexos emocionais. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, ano 25, n. 54, p. 51-78, maio/ago. 2019.

DÍAZ-BENÍTEZ, Maria Elvira; GADELHA, Kaciano; RANGEL, Everton. Apresentação do Dossiê: Nojo, humilhação e desprezo: Uma antropologia das emoções hostis e da hierarquia social. **Anuário Antropológico**, [s. l.], v. 46, n. 3, p. 10-29, 2021. DOI: 10.4000/aa.8898.

FASSIN, Didier. **La razón humanitaria: Uma historia moral del tiempo presente**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2016.

FELTRAN, Gabriel de Santis. **Fronteiras de tensão: política e violência nas periferias de São Paulo**. São Paulo: Editora Unesp; CEM; Cebrap, 2011.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Rio de Janeiro: Vozes, 2008 [1975].

FRANÇA, Isadora Lins. **Consumindo lugares, consumindo nos lugares: Homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de**

São Paulo. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

GODOI, Rafael. **Ao redor e através da prisão**: cartografias do dispositivo carcerário contemporâneo. 2010. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

GODOI, Rafael. **Fluxos em cadeia**: as prisões em São Paulo na virada dos tempos. 2015. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

GODOI, Rafael. **Fluxos em cadeia**: as prisões em São Paulo na virada dos tempos. São Paulo: Boitempo, 2017.

GREGORI, Maria Filomena. **Cenas e Queixas**. Um estudo sobre relações violentas, mulheres e feminismo. São Paulo: Paz e Terra/ANPOCS, 1993.

GREGORI, Maria Filomena. **Viração**: Experiências de meninos de rua. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

GREGORI, Maria Filomena. **Prazeres perigosos**: erotismo, gênero e limites da sexualidade. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cad. Pagu**, [s. l.], v. 5, p. 7-41, 2009.

IBCCRIM. Editorial. Revista vexatória: o estupro institucionalizado. **Boletim do IBCCrim**, n. 267, fevereiro de 2015.

JEGHANATAN, Pradeep. Checkpoint: Anthropology, Identity, and the State. In: DAS, Veena; POOLE, Deborah (Orgs.). **Anthropology in the Margins of the State**. Santa Fe: School of American Research Press, 2004. p. 67-80.

LACERDA, Paula. **O “caso dos meninos emasculados de Altamira”**: Polícia, Justiça e Movimento Social. 2012. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

LAGO, Natália B. “Mulher de preso nunca está sozinha”: gênero e violência nas visitas à prisão. **Aracê – Direitos Humanos em Revista**, [s. l.], v. 4, n. 5, p. 35-53, 2017.

LAGO, Natália B. **Jornadas de visita e de luta**: tensões, relações e movimentos de familiares nos arredores da prisão. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019a.

LAGO, Natália B. Dias e noites em Tamara: prisões e tensões de gênero em conversas com “mulheres de preso”. **Cad. Pagu**, [s. l.], v. 55, 2019b.

LAGO, Natália B. Nem mãezinha, nem mãezona: mães, familiares e ativismo nos arredores da prisão. **Sexualidad, Salud y Sociedad**, Rio

de Janeiro, n. 36, p. 231-254, 2020.

LAGO, Natália B. Reports of a struggle: prison, gender, and activism in an association of prisoners' relatives. **Vibrant**, Brasília, v. 19, p. 1-16, 2022.

LEITE, Márcia. As mães em movimento. *In*: LEITE, Márcia; BIRMAN, Patrícia. **Um mural para a dor**: movimentos cívico-religiosos por justiça e paz. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004. p. 141-190.

LOWENKRON, Laura; FERREIRA, Leticia. Anthropological perspectives on documents: Ethnographic dialogues on the trail of police papers. **Vibrant, Virtual Braz. Anthr.**, Brasília, v. 11, n. 2, p. 76-112, 2014.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. **Etnográfica**, Lisboa, v. 10, n. 1, p. 121-158, 2006.

MCCLINTOCK, Anne. **Couro Imperial**: raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

MOUTINHO, Laura. Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade e gênero em produções acadêmicas recentes. **Cad. Pagu** [s. l.], v. 42, p. 201-248, 2014.

NADAI, Larissa. **Entre pedaços, corpos, técnicas e vestígios**: o Instituto Médico Legal e suas tramas. 2018. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, 2018.

NADAI, Larissa; VEIGA, Cilmar. **Entre vestígios e moralidades**: das materialidades que forjam corpos, crimes e vítimas. [S. l.]: Mimeo, 2019.

PADOVANI, Natália C. **Sobre casos e casamentos**: afetos e “amores” através de penitenciárias femininas em São Paulo e Barcelona. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, 2015.

PADOVANI, Natália C. Tráfico de mulheres nas portarias das prisões ou dispositivos de segurança e gênero nos processos de produção das “classes perigosas”. **Cad. Pagu**, [s. l.], v. 51, 2017.

PADOVANI, Natália C. **Sobre casos e casamentos**: afetos e amores através de penitenciárias femininas em São Paulo e Barcelona. São Carlos: EdUFScar, 2018.

RUBIN, Gayle. Pensando o sexo (1984). *In*: RUBIN, Gayle. **Políticas do sexo**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

SANDER, Vanessa. **Pavilhão das sereias**: uma etnografia dos circuitos de criminalização e encarceramento de travestis e transexuais. 2021. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2021.

SÃO PAULO (Estado). Lei n.º 15.552, de 12 de agosto de 2014. Proíbe a revista íntima dos visitantes nos estabelecimentos prisionais e dá outras providências. **Diário Oficial do Estado de São Paulo**, SP, p. 1, 2014.

SARTI, Cynthia. A vítima como figura contemporânea. **Caderno CRH**, [s. l.], v. 24, n. 61, p. 51-61, 2011.

SCOTT, Joan. A invisibilidade da experiência. **Projeto História**, [s. l.], v. 16, pp. 297-325, 1998.

VEIGA, Cilmara. **O caso do Maníaco Matador de Velhinhas**: entre trâmites processuais e diferentes formas de narrar que enredam um crime em série. 2018. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 2018.

VIANNA, Adriana. Etnografando Documentos: uma antropóloga em meio a processos judiciais. *In*: CASTILHO, Sérgio; SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; TEIXEIRA, Carla Costa (Orgs.). **Antropologia das Práticas de Poder**: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações. Rio de Janeiro: Contra Capa/FAPERJ, 2014b. p. 43-70.

VIANNA, Adriana; LOWENKRON, Laura. O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagens. **Cad. Pagu**, [s. l.], v. 51, 2017.

ZAMBONI, Marcio Bressiani. **A População LGBT Privada de Liberdade**: sujeitos, direitos e políticas em disputa. 2020. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

**Submetido em:** 30/03/2023

**Aprovado em:** 10/07/2023

**Natália Bouças do Lago**

*nalago@gmail.com*

Pesquisadora de pós-doutorado junto ao Núcleo de Estudos de Gênero Pagu. Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo.

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-3713-9494>

## NOTAS

- <sup>1</sup> Agradeço às contribuições oferecidas pelas/os pareceristas anônimas/os, cujos comentários foram fundamentais para a revisão deste artigo.
- <sup>2</sup> Acompanhei os debates em torno da revista na produção de minha pesquisa de doutorado, que discutiu as formas pelas quais mulheres familiares de presos se movimentavam através das prisões e em meio a constrangimentos de diversas ordens. Ali, a produção de gênero em torno da prisão foi um vetor central da análise.
- <sup>3</sup> Aqui entendido como conformado por Judiciário, Ministério Público

e Defensoria Pública (Cardoso, 2017).

- <sup>4</sup> Mais recentemente, Díaz-Benítez organizou com Kaciano Gadelha e Everton Rangel um dossiê dedicado à discussão da humilhação em diferentes contextos etnográficos. Ver: Díaz-Benítez, Gadelha e Rangel, 2021.
- <sup>5</sup> Díaz-Benítez (2019, p. 53) ainda explicita que humilhação é entendida, em sua análise, como “um ato e simultaneamente como uma emoção que se desdobra em e se constitui por meio de outros múltiplos atos e emoções que podem ser distinguíveis entre si e receber diferentes nomes”.
- <sup>6</sup> No original: “[...] a feminist theory of the state will be less a linear argument than the mapping of an intricate grid of overlapping and conflicting strategies, technologies, and discourses of power”.
- <sup>7</sup> Falo sobre a pesquisa em Tamara em Lago (2017; 2019b), e sobre o trabalho junto à Amparar em Lago (2020; 2022).
- <sup>8</sup> Os documentos, legislações e projetos de lei consultados foram: i) a Lei Estadual n.º 15.552 (São Paulo, 2014) que proíbe a realização de revistas íntimas nos visitantes das unidades penitenciárias paulistas; ii) o Projeto de Lei n.º 7.764 (Brasil, 2014), que propõe a proibição da revista em âmbito nacional, e os relatórios a seu respeito produzidos nos âmbitos da Comissão de Segurança Pública e Combate ao Crime Organizado (Brasil, 2017) e da Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania (Brasil, 2018); iii) a Resolução n.º 5 do Conselho Nacional de Política Criminal e Penitenciária – CNPCP (2014), que recomenda a não utilização de práticas vexatórias no controle do ingresso de pessoas em unidades prisionais; iv) os relatórios produzidos pela Defensoria Pública de SP a partir de pedidos de acesso à informação relacionados às apreensões resultantes de revistas íntimas (Defensoria Pública, 2014); e v) a representação formulada pela Defensoria Pública e pelo Ministério Público de São Paulo que questiona a condução de revistas vexatórias nas unidades prisionais paulistas a despeito da aprovação da lei estadual de 2014 (Defensoria Pública do Estado de São Paulo; Ministério Público do Estado de São Paulo, 2016).
- <sup>9</sup> A CIDH é uma comissão da Organização dos Estados Americanos (OEA) sediada em Washington D.C. (Estados Unidos) que se encarrega da “proteção dos direitos humanos no continente americano”. Os casos analisados pela Comissão têm como resultados a produção de relatórios e recomendações aos Estados.
- <sup>10</sup> Vale mencionar que Natália Corazza Padovani (2015; 2018), Larissa Nadai (2018) e Cilmara Veiga (2018) trabalham em seus contextos de pesquisa com diferentes documentos e discutem sua dimensão produtiva: cartas, laudos e autorizações, processos judiciais e notícias de jornal conduzem suas distintas análises.
- <sup>11</sup> O ITTC é uma organização não governamental “fundada em 1997 cuja visão é erradicar a desigualdade de gênero, garantir direitos e combater o encarceramento”. A ong é uma das organizações que compõem a Rede Justiça Criminal. Mais informações podem ser obtidas no site: <http://ittc.org.br/>. Acesso em: 01 abr. 2023.
- <sup>12</sup> O site da Secretaria pode ser acessado no endereço <http://www.sap.>

sp.gov.br/. Acesso em: 20 mar. 2023.

O site da Campanha pode ser acessado no endereço <http://www.fimdarevistavexatoria.org.br/>. Acesso em: 25 mar. 2023.

- <sup>13</sup> A Rede é, atualmente, composta pelas organizações Centro de Estudos de Segurança e Cidadania (CESeC); Conectas Direitos Humanos; Instituto de Defensores de Direitos Humanos (DDH); Instituto de Defesa do Direito de Defesa (IDDD); Instituto Sou da Paz; Ideas Assessoria Popular; Instituto Terra, Trabalho e Cidadania (ITTC); Gabinete de Assessoria Jurídica às Organizações Populares (Gajop); e Justiça Global. O site da Rede Justiça Criminal está disponível no endereço: <http://redejusticacriminal.org/pt/>. Acesso em: 30 mar. 2023.
- <sup>14</sup> Os dados sobre a apreensão de objetos em revistas íntimas não estão disponíveis na SAP.
- <sup>16</sup> Agradeço ao Núcleo da Defensoria, em especial ao sociólogo Henrique Finoti, por compartilhar prontamente os dados e relatórios produzidos.
- <sup>17</sup> A Lei de Acesso à Informação (Brasil, 2011) permite o acesso a informações e dados produzidos por órgãos públicos.
- <sup>18</sup> Reconheço a necessidade de um olhar mais amplo para a movimentação desse processo nos estados mencionados, mas diante das possibilidades e escopo do trabalho, concentro meus esforços no estado de São Paulo.
- <sup>19</sup> Segundo a representação formulada pela Defensoria Pública e pelo Ministério Público de São Paulo, “nenhum visitante de unidade prisional foi submetido a revista vexatória no fim de semana que se seguiu à publicação da lei, nos dias 16 e 17 de agosto de 2014” (Defensoria Pública do Estado de São Paulo; Ministério Público do Estado de São Paulo, 2016:3). No fim de semana seguinte, no entanto, as revistas voltaram a ocorrer como se a lei tivesse evaporado do conjunto de normativas paulistas.
- <sup>20</sup> Para além das normativas existentes nos já citados estados de Minas Gerais, Paraíba, Goiás, Espírito Santo, Ceará, Mato Grosso e Pernambuco, o Rio de Janeiro teve um projeto de lei aprovado na Alerj em 2015 e vetado pelo governador no mesmo ano. Essas informações estão disponíveis no Mapa da Revista Vexatória, organizado pela Conectas Direitos Humanos.
- <sup>21</sup> O PL está parado desde 2018 na Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania da Câmara dos Deputados.
- <sup>22</sup> Dado obtido em 2018 junto à SAP, via Lei de Acesso à Informação.
- <sup>23</sup> Para uma discussão sobre população LGBT privada de liberdade, ver também Zamboni (2020).
- <sup>24</sup> No original: “[...] the state as neither a purely rational-bureaucratic organization nor simply a fetish, but as a form of regulation that oscillates between a rational mode and a magical mode of being”.
- <sup>25</sup> Ela se referia às mudanças ocorridas em 2009, que ampliaram a noção de estupro para além da conjunção carnal. O artigo 213 do Código Penal passou a definir estupro como “constranger alguém, mediante violência ou grave ameaça, a ter conjunção carnal ou a praticar ou permitir que com ele se pratique outro ato libidinoso” (Brasil, 2009).
- <sup>26</sup> Sugiro a leitura dos trabalhos de Nadai (2018) e Nadai e Veiga (2019) para reflexões sobre a ideia de materialidade.

- <sup>27</sup> Relembro o endereço do site da campanha: <http://www.fimdarevistavexatoria.org.br/>. Acesso em: 30 mar. 2023.
- <sup>28</sup> As notas em colchete são minhas.
- <sup>29</sup> A possibilidade de enviar uma mensagem ao presidente do Senado revela que a campanha anda mesmo esquecida: o presidente da Casa mencionado é Renan Calheiros, que deixou o cargo em 2017.

# DENÚNCIA, CURA E REPARAÇÃO EM FACE À VIOLÊNCIA DE ESTADO

*DENUNCIATION, HEALING AND REPARATION IN RESPONSE TO STATE VIOLENCE*

**Luiza Freire Nasciutti<sup>1</sup>**

**Paula Mendes Lacerda<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

## RESUMO

Partindo de relatos de violência proferidos por uma liderança indígena que se identifica como ativista feminista e militante nas áreas da saúde e da educação, o objetivo do artigo é refletir sobre as dimensões de denúncia e de cura relativas à violência, ao sofrimento e à reparação. Argumentamos que denúncia e cura não são dimensões mutuamente excludentes, mas implicam em processos políticos distintos, relacionados às possibilidades de escuta, à criação de redes de apoio e também ao autoconhecimento. Nesse artigo, utilizamos relatos da violência proferidos em distintas situações: redes sociais, falas públicas e entrevistas. Conforme argumentaremos, as práticas de denúncia e de cura constituem respostas ao sofrimento capazes de desfazer dicotomias no plano das relações entre sujeito/objeto, ainda que mantendo as oposições entre vítima e algoz(es). A expectativa de reparação e reconhecimento foi o que mobilizou as respostas à violência oferecidas pela liderança indígena, que percorreu tanto caminhos prescritos no direito, como uma ação cível que resultou em indenização, como também desempenhou atividades de conexão com a espiritualidade, significada em termos de aprendizado e de mobilização coletiva.

**Palavras-chave:** Direito; Corpo; Vítima; Liderança.

## ABSTRACT

Based on reports of violence uttered by an indigenous leader who identifies herself as a feminist activist and militant in the areas of health and education, the aim of the article is to reflect on the dimensions of denunciation and healing related to violence, suffering and compensation. We argue that denouncement and cure are not mutually exclusive dimensions, but imply different political processes, related to the possibilities of listening, the creation of support networks and also to self-knowledge. In this article, we use reports of violence mentioned in different situations: social networks, public speeches, and interviews. As we will argue, the practices of denunciation and healing are responses to suffering that are able to undo dichotomies in terms of relations between subject/object, while maintaining the opposition between victim and perpetrator(s). The expectation of compensation and recognition was what mobilized the responses to the violence offered by the indigenous leadership, which followed paths prescribed by law, such as a civil action that resulted in compensation, as well as carried out activities of connection with spirituality, meaning in terms of learning and collective mobilization.



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.



**Keywords:** Rights; Body; Victim; Leadership.

## INTRODUÇÃO

No dia 15 de março de 2017, no centro do Rio de Janeiro, uma liderança indígena, ativista feminista e militante da saúde e da educação, Mônica Lima, foi agredida por funcionários da Guarda Municipal. Esse acontecimento foi narrado pela própria vítima<sup>1</sup>, em algumas oportunidades, de formas públicas e privadas, tendo como eixo da narrativa a violência da abordagem, o trauma decorrente dessa experiência, a angústia de estar na posição de vítima, a repercussão do acontecimento a nível político e jurídico e os impactos na vida cotidiana, já que a violência deixou sequelas e marcas em seu corpo e em seu estado psíquico. Nesse texto, pretendemos analisar respostas à violência, que se realizam a partir de uma diversidade de caminhos, agenciamentos e relações.

Mônica Lima, de nome indígena Tupuira Kuaray (pássaro que canta ao amanhecer), pertence à etnia Manaú, do tronco linguístico Arawak. Nasceu em 1967 na cidade do Rio de Janeiro, onde vive até hoje. Criada em uma grande cidade, nunca viveu aldeada, apesar de seus avôs paterno e materno serem indígenas aldeados. Foi da aproximação com este último que ela reconheceu sua ascendência indígena, buscando suas raízes étnicas a partir do local em que seu avô viveu, próximo ao que hoje é a cidade de Manaus, no Amazonas. Mônica é professora, bióloga e pesquisadora. Atua há 21 anos como profissional de saúde no Hospital Universitário Pedro Ernesto, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, e trabalha como professora na Ação Direta em Educação Popular (ADEP) e no Departamento Geral de Ações Socioeducativas (DEGASE).

Nesse artigo, buscamos revisitar discussões sobre violência, sofrimento e reparação de forma não restrita à esfera estatal e às lutas dos movimentos sociais engajados, mas nos atentando também para as formas de gestão da violência em sua dimensão cotidiana. O que a violência engendra? O que ela produz nas vítimas? Quais transformações subjetivas ocorrem a partir da violência? Existem formas de dar novos sentidos à violência, ou de repará-la? Responder essas questões inclui recuperar analiticamente estratégias e movimentos menos visíveis dos sujeitos como respostas a episódios de violências traumáticas, cujas possibilidades de compreensão nem sempre estão disponíveis desde o momento em que ocorrem. Nestes outros repertórios, podemos incluir os trabalhos de reabitar e ressignificar a vida e as relações a partir do ordinário (Das, 2007); de (re)criação de linguagens e corporeidades como formas de enunciar a dor e de elaborar o trauma, a perda e o luto (Das, 2008; Butler, 2006); a produção de regimes de escuta, reconhecimento e de sensibilização do sofrimento do outro a partir do compartilhamento de experiências e os rituais e trabalhos de cura (Kilomba, 2019; Taussig, 1993).

A partir desses instrumentais analíticos, este artigo descreve e analisa o caso de violência policial sofrido por Mônica Lima no que se refere, sobretudo, aos seus efeitos no cotidiano. Iniciamos com uma análise da dimensão mais pública do caso, enfatizando a narrativa-denúncia como recurso de (re)ação à brutalidade pela via da publicização dos efeitos da violência sobre seu corpo e sua vida. Descreveremos o processo de transformação dessa experiência individual em caso público, em que se constrói a figura da vítima, compreendida enquanto particular e, ao mesmo tempo, genérica, na medida em que a violência é significada como parte de uma engrenagem que vitimiza e violenta corpos específicos. Em seguida, nos voltamos à análise de narrativas privadas e íntimas. Trata-se de entrevistas realizadas com Mônica<sup>2</sup>, que revelam ações menos visíveis e ordinárias para lidar com a violência, porém vitais para retomar sua vida. Argumentamos que determinadas formas de gerir o próprio corpo e diferentes acionamentos da espiritualidade são campos possíveis de ação sobre a zona de terror deixada pela violência. As perspectivas finais apontam para as potencialidades de ambas as dimensões que se apresentam, no caso, como respostas à violência: denúncia e cura.

Argumentamos que a denúncia permite o reconhecimento social e público da violência e da vítima como posição política legítima, o que se faz a partir da produção de enunciados sobre a violência como uma causa pública (Boltanski, 1984). Como Jimeno (2010), entendemos que a categoria vítima e a linguagem emocional por meio da qual essa categoria é construída produz comunidades emocionais que servem de alicerce para uma ética do reconhecimento e para ações de reparação (Boltanski, 1984, p. 99). Argumentamos que a construção social da violência como causa pública oportuniza o surgimento de expectativas relacionadas à reparação, ainda que essas medidas não sejam vistas como plenamente capazes de reparar o sofrimento experienciado. A cura, por sua vez, permite o deslocamento da posição da vítima, como objeto da violência, para sujeita, que reconhece onde falhou ou deixou de agir e, partir daí, passar a agenciar diversas ações que partem do plano ordinário, bem como do espiritual, para mobilizar efeitos de cura sobre as diversas marcas da violência, inaugurando novas formas de relatar e reelaborar a violência sofrida.

## A DENÚNCIA DE UM CORPO VITIMADO

A primeira vez em que Mônica expôs a experiência de violência policial que havia sofrido e que resultou na fratura de sua perna, ela estava entre mulheres, em uma reunião do Círculo de Autoformação e Acolhimento Feminista<sup>3</sup>, em 2018. Nesta ocasião, Mônica buscou enfatizar as relações desiguais de forças envolvidas, que remetiam não somente ao momento da agressão, mas também aos desdobramentos judiciais que ocorriam naquele momento. A versão que ela nos contou foi a mesma veiculada

nas redes sociais e em canais de midiativismo (Bezerra; Grillo, 2014), que conferiram visibilidade ao caso na época do ocorrido, a partir de um trabalho de publicização impulsionado por ela e por apoiadores. O caso, na época, foi amplamente divulgado e compartilhado nas redes sociais, enquanto todas as evidências e testemunhas foram mobilizadas para duas ações jurídicas contra a Guarda Municipal, uma na esfera civil e outra na criminal. Mônica também tornou pública a notificação extrajudicial que recebeu, para que ela interrompesse as denúncias e retirasse de circulação as imagens da violência, após a notável exposição do ocorrido (em que ela divulgou nomes e imagens dos agressores).

Entre as muitas denúncias divulgadas sobre o caso, o que alcançou maior repercussão foi o vídeo veiculado pelo canal Correio do Rio Mídia de Verdade, no *YouTube*, publicado em julho de 2017. Nesse vídeo, a vítima narra a violência sofrida com voz de fundo enquanto são exibidas diferentes imagens: *prints* de denúncias escritas na página pessoal do seu perfil no *Facebook*; vídeos capturados pelo seu celular no momento da agressão; registros fotográficos que testemunham a agressão, tirados por jornalistas e midiativistas que estavam na manifestação; fotos dos policiais agressores; imagens de raio-x mostrando a fratura na perna e as placas metálicas já implantadas no seu corpo. Grande parte das imagens é resultado do registro em vídeo feito por Mônica, a partir da câmera de seu celular, enquanto se escondia atrás de uma árvore durante o confronto entre manifestantes e policiais. Mônica registrou seus agressores momentos antes do ato de violência. Nestes registros, aparecem as insinuações de ameaça e intenção de violência contra Mônica, que estava muito próxima do local de confronto direto entre policiais e manifestantes. A fala de Mônica, incluída no vídeo (como voz em *off*), foi a seguinte:

Eu sou a professora Mônica Lima que fui agredida na manifestação contra a reforma da previdência e trabalhista no dia 15 de março deste ano. Fui covardemente agredida pela guarda municipal, mais especificamente por dois GMs: GM1<sup>4</sup>, que quebrou minha perna com um chute, e GM2, que me deu socos e me agrediu com um cassetete inclusive na cabeça e a minha proteção foi estar com um capacete. GM1 além do chute também me deu golpes com cassetete. Essa foi uma ação pensada planejada e orquestrada entre esses dois GMs. Eu estava sozinha, isolada de qualquer grupo, em atitude de defesa, me protegendo atrás de uma árvore, quando fui agredida. Mas esses dois GMs passaram com um grupo maior pela primeira vez por mim. O GM1 estava com um lançador de bala de borracha e o GM2 gritava para ele “Ali GM1, ali GM1!”, numa atitude que ele mandava ele atirar em mim, atirar à queima-roupa. Atirar à queima-roupa, ele tá assumindo o risco de me matar, porque um tiro de borracha à queima-roupa é o mesmo que um tiro de arma fatal realmente. Só que ele estava sem munição e aí gritava: “GM3, GM3!”. Porque a GM3 que estava com as munições, mas aí eles acabaram se distanciando de mim,

porque a GM3 não chegava, não estava tão próxima dele para ele colocar munição no seu lançador. E foram com a manifestação e passaram por mim. Algum momento depois, alguns minutos depois, esses mesmos dois GMs, o GM1 e o GM2 voltam e me agredem dessa forma com violência extrema. Há provas, há vídeos, há fotos, há testemunhas, muitas testemunhas, porque muitas pessoas assistiram. E eu mesmo sou uma testemunha, eu vi meus agressores, eu sei quem foram os meus agressores. E agora eu não tenho o direito, eu sou censurada e cerceada do meu direito de divulgar, de me defender?! Quem tá sentindo as dores sou eu, quem tá aqui, quem vai ficar com sequelas, quem tá mancando e sentindo dores até hoje, quem tá com parafuso sangrando por dentro ainda sou eu! Então só eu posso fazer esses julgamentos, mais ninguém! Advogado nenhum pode fazer esse julgamento de que se eu posso ou não divulgar quem fez essa maldade comigo, essa agressão comigo. E premeditada, pensada e orquestrada, porque eles foram e voltaram. (...) eles estão acostumados a fazerem isso com os camelôs, a fazer na favela, a fazer com índio... É isso que a gente tem que ser contra, é contra essa violência! A gente não pode achar que essa violência é normal e a gente não pode se calar e eu não vou me calar, eu vou denunciar sim! Eu vou denunciar porque é a minha perna, é a minha perna que tá quebrada! E quantas pernas foram quebradas, quantas pernas ainda serão quebradas e quantas pessoas ainda serão assassinadas por esses agentes do Estado! Esse mesmo Estado que quer dizer, que quer pregar pras comunidades e as populações que está aí para nos proteger! Nada, esse Estado está aí é pra nos matar! Somos nós, o nosso sangue que jorra todos os dias, como o meu está aqui jorrando na minha perna. E as marcas! Além das sequelas orgânicas no meu corpo físico, as marcas psicológicas que vão ficar, enquanto esse GM tá aí solto, ta aí impune! (...) Então, eu não vou realmente ficar calada, assim como não adianta só a minha voz, as vezes têm que se unir. Somente a união das forças políticas, do movimento de favela, do movimento indígena, do movimento revolucionário de esquerda, dos anarquistas e comunistas é que podem realmente nos proteger. Nós é quem temos que nos proteger. Então, realmente eu aguardo. Eu aguardo a justiça.

A principal ocupação de Mônica, segundo ela própria, é seu engajamento nos movimentos sociais nas áreas de saúde e educação, das causas indígenas e ambientais, sendo uma das lideranças da Resistência Aldeia Maracanã<sup>5</sup>. Mônica acompanhou momentos significativos da luta indígena na cidade, estando presente, por exemplo, na violenta desocupação da Aldeia Maracanã, em 2013. Além disso, ela se considera uma mulher indígena e feminista. Com isso, ela participa ativamente de atos políticos que ocorrem na cidade do Rio de Janeiro. Foi em um desses atos, como vimos, que Mônica sofreu a agressão à qual se refere na

denúncia. A violência policial resultou em fraturas múltiplas em sua perna que demandaram uma cirurgia para colocação de placas metálicas nos ossos da tíbia e fíbula. Entre 2018 e 2019, Mônica passou muitos meses de repouso, em sua casa, com os movimentos limitados, se recuperando da segunda cirurgia, a que retirou os parafusos de seu corpo.

Enquanto narrativa crítica de denúncia, a fala de Mônica produz a violência, por ela individualmente experienciada, como caso público, construindo espaços públicos a partir das críticas elaboradas na situação (Boltanski, 1990; Cefai, 2017). Busca, portanto, apontar a “[...] continuidade entre uma experiência singular e uma experiência pública”, o que significa a generalização do particular, de maneira a perceber-se “[...] afetiva e coletivamente concernido e envolvido em busca de solucionar um problema considerado injusto” (Freire, 2013, p. 726). A denúncia emerge a partir de uma ação significada como uma injustiça que se torna exemplar de uma injustiça de uma categoria social total (Boltanski, 1990). Um ator individual ou um ator coletivo violado devem realizar um processo de desingularização para que a injustiça cometida contra eles se torne um problema público, que demanda uma resposta coletiva.

Na denúncia de Mônica, observamos um constante deslocamento da singularização para a coletivização, que ora enfatiza a violência como experiência individual e particular, ora como experiência pública e coletiva: “é a minha perna que tá quebrada / quantas pernas foram quebradas, o nosso sangue que jorra todos os dias/o meu está aqui jorrando na minha perna”. Para ela, a violência vivida representa uma injustiça cometida não apenas contra ela, mas contra grupos sociais que experienciam a violência de Estado cotidianamente, o que se observa no trecho: “Mas eles estão acostumados a fazerem isso com os camelôs, a fazer na favela, a fazer com índio”. A construção de um coletivo não prescinde da expressão de sofrimentos individuais, sentidos e significados a partir do próprio corpo. A experiência do sofrimento, assim, é tanto singularizante quanto coletiva e, mais do que isso, produtora de coletividade.

Na construção de narrativas como a de Mônica, os sujeitos sociais acionam diferentes percepções sobre o justo e sobre o injusto, de forma a produzir coletivos e construir legitimidades (Boltanski; Thévenot, 2020). Assim, a economia do justo-injusto mobilizada nas situações recoloca as fronteiras de significado de justiça em constante disputa, desafiando a legitimidade de certas práticas e políticas. Na narrativa da indígena, isto aparece explicitamente em: “E isso não é justiça! / Que justiça é essa! / Eu aguardo a justiça”. A denúncia de Mônica é, portanto, um recurso crítico de publicização mobilizado a partir de situações consideradas injustas e, mais do que isso, inaceitáveis. Reunindo e tornando públicas materialidades como as imagens do raio-x de sua perna fraturada, as fotos e os vídeos dos midiativistas da manifestação que revelam as agressões e as ameaças praticadas pelos policiais, Mônica é, ao mesmo tempo, a vítima e a denunciante.

As avaliações morais (Boltanski. Thévenot, 2020) que se tornam evidentes na denúncia de Mônica são identificadas nas expressões: “Fui covardemente agredida / me agridem dessa forma com violência extrema / GMs extremamente violentos / E a alegação fútil, o que foi o uso absurdo e excessivo da força / Dois criminosos, dois homens, dois brutamontes / ele está tentando me intimidar, ele está tentando me silenciar, e eu posso considerar até com uma ameaça o que ele está me fazendo / Não só me intimidando, mas eu acho que isso é até uma tentativa de ameaça para me amedrontar”. Tais avaliações críticas irão definir, situacionalmente, as fronteiras entre o que é ser covarde e brutamonte, o que define uma violência como extrema ou uma força como excessiva, o que distingue uma alegação séria e verdadeira, de uma fútil, e o que determina um absurdo, uma intimidação, um silenciamento ou uma ameaça.

A categoria de criminoso tem para a interlocutora um significado evidentemente muito diverso daquele operado pelos agentes da Guarda Municipal. Estes traduzem o fato de Mônica estar em uma manifestação política, vestindo preto e equipamentos de segurança, e em local de direto confronto entre polícia e manifestantes, como signos culposos. Assim, quando Mônica aciona a categoria de criminoso, ela está propondo uma inversão radical nessa relação. Para ela, as assimetrias antagonizam a posição de vítima e de criminoso, que são identificadas a partir de uma gramática corporal: ela, a vítima, no chão; eles, os agressores, em pé; ela, de roupa preta, eles, de uniforme. Questões de gênero e de corporalidade não são menos significativas, embora não tenham recebido o mesmo destaque, nesse momento – ela, uma; eles vários; ela, uma mulher; eles, homens.

A categoria vítima, como o relato de Mônica revela, está em disputa, apesar de ela considerar esse aspecto como parte integrante do processo de injustiçamento que sofreu. A afirmação “a vítima sou eu” é bastante expressiva dessa dimensão. Segundo Sarti (2011), processos políticos contemporâneos indicam o lugar de centralidade que a figura da vítima tem ocupado. Por meio dela se confere reconhecimento social diante do sofrimento e, com isso, expressa a própria condição de sujeito. Assim, em situações de conflitos e antagonismos, como aqueles existentes entre Mônica e seus agressores, é comum a tentativa de deslocar a vítima de sua posição, questionando sua narrativa como forma de desconsiderar sua subjetividade.

A narrativa de Mônica constrói como absurda a situação de tornar-se ré em um processo judicial por difamação, radicalizando o deslocamento da posição de vítima, que passaria a ser ocupada pelos agressores. A indignação passa por denunciar a estratégia de inversão na relação vítima-algoz. Vianna e Farias (2011) assinalam que, nos julgamentos de acusação que envolvem crime de homicídio por policiais, é comum ocorrer esse tipo de inversão de papéis, em que o réu deixa de ser o alvo das acusações, que são então direcionadas às vítimas. Mesmo aquelas vítimas sobre as

quais não há nenhuma margem de dúvida quanto à materialidade do crime – como as vítimas de homicídio, são enquadradas na audiência por inúmeras acusações morais que as criminalizam: passam de vítimas incontestáveis a traficantes, bandidos, indigentes, vagabundos ou marginais.

A possível inversão e a ameaça de responder a um processo judicial, no entanto, não levou Mônica a interromper as denúncias de seus agressores. Ela seguiu, por diversos meios, expondo os nomes e os rostos daqueles que a agrediram. Afirmou algumas vezes que nada ia fazer ela se calar, pois via também, na divulgação do caso, a possibilidade de defender a sua vida. No entanto, a insegurança de pagar com a própria vida pela coragem de se pronunciar a assombra até hoje. As denúncias de Mônica informam sobre formas truculentas de ação da Guarda Municipal que refletem dinâmicas violentas de gestão, produção e destruição de corpos e vidas dispensáveis (Vianna; Farias, 2011), que se intensificam a partir do cruzamento de determinados marcadores sociais da diferença. A sua posição como mulher e indígena materializa assimetrias de poder e da produção do corpo alvo na gestão de corpos por parte de setores do estado. Sua posição de mulher indígena é tematizada na sua narrativa sobre a agressão, que, em outros momentos, será reformulada como uma violência de gênero para além de uma violência de Estado.

O processo judicial na esfera civil, acima mencionado, levou a uma sentença de indenização de R\$ 2.000,00 em favor de Mônica. Na esfera administrativa da Guarda Municipal, o policial que a agrediu recebeu punições. Por um lado, essas ações podem ser utilizadas como elementos favoráveis à Mônica, uma vez que tanto a indenização quanto as punições do agente público são resultado da sua ação política e vão ao encontro da narrativa em que ela figura como vítima. Por outro lado, o valor meramente simbólico da indenização pode produzir o que especialistas no campo do direito consideram como culpa lucrativa, que é quando o agente, órgão público ou empresa deixa de agir para aprimorar seus serviços, porque os prejuízos são irrelevantes (Valente, 2017). Ainda no que se refere à indenização, embora haja amplos debates no campo do direito sobre o que pode ser considerado um valor justo (Antunes, 2009), são complexas as transações que buscam equivalência entre sofrimentos e dinheiro (Zelizer, 2011; Fillion; Didier, 2015; Lacerda, 2020; Zenobi, 2020).

Narrativas como a de Mônica, que conectam o sofrimento e a posição de vítima na construção de sua subjetividade, indicam que a violência é significada como uma experiência singular e inesquecível, o que põe em xeque quaisquer intenções de padronização, sobretudo em termos de valores. Ser vítima de violência, como afirma Taussig (1993), quer dizer habitar uma zona de terror pouco apreensível, que excede as possibilidades oferecidas pela linguagem. Assim, ainda que preocupada com o que seriam valores justos, a linguagem do direito não alcança a singularidade da experiência de sofrimento. Em resumo, a ação cível – e a consequente indenização – é fundamental para a construção da

legitimidade da sua narrativa e da posição política que Mônica assume. Por outro lado, é incapaz de reverter o sofrimento de algo que foi vivido no próprio corpo e deixou marcas físicas e emocionais.

A experiência da violência produz, em muitos casos, efeitos paralisantes e silenciadores. Com isso, não nos referimos à perda da capacidade de fala. Ao contrário, como estamos argumentando, as nossas reflexões partem de narrativas elaboradas e reelaboradas pela vítima. Os efeitos paralisantes incidem sobre as possibilidades de compreensão e explicação da violência, ainda que seja possível construir uma narrativa contextual e uma justificação histórica e política para ela. Assim, é possível narrar a violência, como ela ocorreu e em que contexto, mas muitas questões não possuem respostas: como alguém foi capaz de infligir tal sofrimento em outro ser humano? Como o agente da violência não consegue exercer uma elaboração crítica diante do sofrimento do outro?

Na próxima seção, através de conexões entre corpo, subjetividade e espiritualidade, discutiremos os caminhos trilhados por Mônica em busca de respostas, o que pode ser compreendido também como uma tentativa de cura das marcas causadas pela violência. Veremos como a conexão realizada entre a violência, o corpo-mente-território – categoria da própria interlocutora – e a espiritualidade funciona como uma possibilidade de interpretação que não pretende superar, mas significar e transformar as relações produzidas das situações de violência e de sofrimento que alteraram o curso de sua vida.

## **CORPO-MENTE-TERRITÓRIO: ESPIRITUALIDADE COMO CAMINHO PARA A CURA**

A narrativa que segue não teve como contexto a denúncia pública, tal como vimos na primeira parte deste artigo. Após a repercussão pública da violência sofrida, Mônica concedeu uma entrevista à primeira autora, com o objetivo específico de narrar a violência sofrida. Nessa conversa mais íntima, a interlocutora construiu uma narrativa que retomou formas já conhecidas de descrever publicamente o caso, trazendo, porém, novos elementos inaparentes e ofuscados pela gramática da narrativa-denúncia. Nessa entrevista, emergiram reflexões sobre a relação entre a violência e a espiritualidade. Essa relação possibilitou, como veremos, transformações subjetivas que foram consideradas como formas de cura. Nas palavras de Mônica:

A espiritualidade passa por você se ouvir um pouco mais, parar no seu tempo e tentar ver o que que essa espiritualidade quer falar com você. A gente não costuma fazer isso aqui na cidade, na correria que a gente vive. [...] Eu acho que foi muito nesse sentido, até por isso eu saí de tudo isso com uma outra relação com a espiritualidade. Eu realmente queria ouvir mais a espiritualidade, saber me comunicar mais, entender mais, assim... [...] E eu realmente acho



que eu não consegui captar, e olha que eu acho que eles gritaram muito no meu ouvido e eu realmente não quis ouvir. Porque não é possível eu ter tanto perrengue e ter realmente desistido de ir pro ato e depois teimar ir pro ato. Eu acho que eu dei muito trabalho sem necessidade e era mais fácil ouvir e entender o que tava acontecendo. [...] Nesse dia, tudo que eu tentava fazer dava errado. Eu não conseguia chegar e aí eu insistia muito e chegava atrasada. Então foi um dia assim desde o início. [...] E sentia um sentimento estranho o dia todo, e aquela coisa: parece que o que eu queria fazer naquele dia eu não tava dando conta, não tava dando certo e parecia que eu tinha que ir pra outro lugar. E aí eu saí bastante atrasada do SEPE, já cheguei atrasada, saí bem atrasada do SEPE pro ato, e aí decidi que eu não ia mais no ato, não ia mais porque eu não estava me sentindo bem. [...] Falei: “Eu não vou mais pro ato, já tô atrasada mesmo” e decidi ir embora. Já saí atrasada e falei: “Vou pra casa, vou pra Central e vou embora”. Peguei o metrô, cheio pra caramba... Mas aí quando chegou na Uruguiana não aguentei, falei: “Não, vou pro ato porque é minha obrigação ir pro ato, todo mundo vai pro ato, eu não tenho que ir pra casa, é um ato importante!”, saí e fui pro ato.

A partir daí, Mônica conduziu sua narrativa descrevendo cada uma das situações desse dia, que para ela foram dando errado, tecendo desencontros e encontros inusitados. O relato tentou chamar atenção para um novo elemento da história, um agente invisível que interferiu, segundo ela, diretamente nas formas como as coisas ocorreram ou não ocorreram como o esperado naquele dia: a espiritualidade. A interlocutora destaca os momentos em que a espiritualidade tenta avisá-la de inúmeras formas de algo que estava por vir, mas que ela não deu ouvidos. O subtexto dessa construção interpretativa pressupõe que se ela tivesse tido escuta para a espiritualidade, talvez aquele episódio do dia 15 de março de 2017 tivesse outro desfecho.

Foi, justamente, no momento em que decidiu ir embora, quando caminhava para pegar o trem para sua casa, que a agressão de Mônica ocorreu:

Aí começou a bagunça, a galera começou a jogar coisas [...] A gente tava perto daquela base da guarda municipal, na Central, e aí a galera começou e não deu tempo de correr pra Central, como eu queria, pelo contrário, eu tive que recuar. E o pessoal veio com tudo – da GM, da guarda municipal, vieram tacando tudo que podia, e bala de borracha [...] Como eu queria ir embora eu não fui atrás do ato, eu fui pro canto, fiquei atrás de uma árvore e comecei a colocar o meu equipamento de proteção. Comecei a colocar tudo: casaco, meu capacete, minha máscara de gás, meus óculos, deu tempo de colocar ali atrás da árvore. E aí o confronto tava acontecendo e eu até fui um pouco, comecei a filmar um pouco – até porque eu não queria me manter sozinha

ali, queria me manter perto dos jornalistas e dos ativistas, do midiativismo, então eu fui um pouco com o ato. E aí nessa que eu fui, eu fiquei meio que isolada atrás de uma árvore, mas dava pra eles me verem e eu vendo o ato acontecer. [...] o confronto tava mais ou menos longe de mim, e aí passou um grupamento da guarda municipal e eles me viram ali. E aí eles passaram, um deles, mandando atirar em mim. [...] Eu senti muito medo. Você viu os vídeos, tem hora que dá pra ouvir a minha respiração. Aquela minha respiração era uma respiração de medo, de sufoco porque eu achava – eu tinha certeza – que eles iam fazer alguma coisa comigo e eu achava que eles iam me atirar ali, à queima-roupa. Porque eles gritavam, tem uma hora que ele tava sem um lançador, ele tava sem bala, e ele gritava com a pessoa que tava com munições pra ela trazer só que ela tava dando munição pro outro grupamento. Dá pra ouvir a minha respiração, o meu sufoco, até meu suspiro assim meio que de horror.

Nesse trecho, o corpo emerge como um elemento central da narrativa, que aparece por meio da ênfase dada à respiração. A respiração, primeiramente, aparece associada ao sentimento de medo: “era uma respiração de medo, de sufoco porque eu achava – eu tinha certeza – que eles iam fazer alguma coisa comigo”. Um “suspiro assim meio que de horror”, como quem antecipa o terror que emerge como uma possibilidade real. Farias (2014) sugere que a produção do terror se constrói também pelo viés da possibilidade real ou imaginária de que você pode ser o próximo alvo. Mônica demonstra em sua fala que compreendia muito bem que seu corpo, ali à vista dos policiais, poderia significar alvo: “eu achava que eles iam me atirar ali, à queima-roupa”. Reconhecia perfeitamente o enquadramento (Butler, 2015) que estava sendo produzido naquele momento sobre ela pelo Estado, corporificado, naquele contexto, pelos agentes da Guarda Municipal em serviço. Sabia inclusive que seu corpo poderia ser facilmente criminalizável e se tornar objeto de manipulação, violência e crueldade. Este reconhecimento ou suposição incidiram diretamente na qualidade de sua respiração.

Após esses instantes de antecipação do horror, Mônica vivencia o episódio dramático de violência, quando os policiais retornam a ela e a agridem com socos e com o cassetete até ela cair no chão e ter sua perna machucada.

Aí o pessoal veio me socorrer. O pessoal da Cruz Vermelha chegou bem rápido, chegaram alguns repórteres... E chamaram a ambulância e eu pedia muito pra eles me darem um medicamento por causa da dor, eles falavam que não podia. E aí eu comecei a me concentrar, entrar pra dentro de mim mesma e tomar posse do meu corpo, que é o que eu já deveria ter feito antes, entender o que ele estava me dizendo, pedir ajuda à espiritualidade. Entendi que eu inclusive tinha sido protegida naquele momento, apesar de ter acontecido aquilo eu estava sendo protegida. E aí eu

comecei a controlar a minha dor com a minha respiração, com o ritmo da minha respiração eu consegui controlar a minha dor, me concentrar com a minha respiração, e contraindo o que eu tinha que contrair. E as pessoas me atrapalhavam muito nisso porque as pessoas queriam falar comigo o tempo todo e eu não queria falar com ninguém – até porque eu precisava estar concentrada pra estar controlando a minha dor. Hoje eu entendo porque os médicos dizem que só uma pessoa deve ficar falando com a vítima. As pessoas me deixavam tonta e eu não dava nem ouvidos dentro do possível, do que eu conseguia, porque eu queria ficar ali controlando a minha dor, porque eu estava sentindo dor. [...] Outras pessoas estavam desesperadas e tirando minha... A minha energia, a minha conexão. No hospital eu também continuei fazendo isso. E eu acho que todo mundo pode fazer isso. [...] Eu não sabia que eu era capaz de fazer aquilo ali. E na hora eu fiz. E eu acho que a gente precisa aprofundar isso. Não só pra dor, mas pra tudo na vida. Se conhecer e se apoderar realmente desse corpo, dessa mente que eu chamo de corpo e mente-território porque é um espaço nosso e que todos tentam invadir e controlar o tempo todo. E que a gente precisa ter também essa defesa daquilo que é nosso: nosso corpo, o nosso espaço, a nossa mente. Até onde a gente pode ir. É controlar isso que é nosso, a gente que tem que controlar. E até que ponto a gente vai deixar que outras pessoas controlem isso por nós? E até controlem de maneira que a gente não consiga fazer isso, se defender. Porque é... É diferente. Eu não sei se é transe, eu não sei o que que é. [...] Eu acho que alguns momentos pode ter se aproximado a isso, eu também não sei o que que é, o que é estar em transe. Pensando assim estar em transe é você estar na espiritualidade. Estar meio fora do corpo. E eu acho que eu precisei abandonar o meu corpo um pouquinho pra diminuir a minha dor, sabe?

Na segunda vez em que a respiração aparece na narrativa, ela se refere à possibilidade de controle da própria dor. Nesse sentido, se estabelece uma oposição entre o corpo-objeto, passível de ser criminalizado e invadido pela agressão do outro, e o corpo-agente que toma para si o controle e passa a gerir dimensões físicas, psíquicas e espirituais. Além disso, ela fala de uma espécie de transe que é acionado, um “estar meio fora do corpo”, como também uma agência possível para escapar do sofrimento e da situação da dor. Estar em transe, para Mônica, é uma forma de “controlar isso que é nosso”, em que “apoderar desse corpo e abandonar o meu corpo” fazem parte de um mesmo processo e não estão em contradição. Tanto o habitar conscientemente o corpo e controlá-lo, através do manejo da respiração, quanto a necessidade de se conectar com um campo energético e imaterial, descorporificando o corpo, estão na mesma ordem do esforço de tomar o controle sobre si mesma. Nesse sentido, o corpo não se encerra em sua dimensão carnal, fisicamente

limitada, mas corresponde a este incorpóreo território: o corpo-mente-território. O corpo-mente-território, este campo passível de invasão, através da violência e do terror, é também um campo de ação, através de um trabalho político, físico, simbólico e espiritual, que foi fundamental para lidar com o sofrimento e a dor, tanto no dia da agressão quanto em seu processo posterior de recuperação.

Eu tive muito quem me tranquilizou bastante. Não vou esquecer nunca, o olhar... Foi o primeiro que chegou pra me socorrer, que foi o Carlos<sup>6</sup>, que é jornalista. Eu segurei na mão dele, eu olhava pra ele, ele olhava pra mim. Só falei pra ele: “me ajuda”. Isso também foi muito forte, ele sabe que foi forte. Ele foi a primeira pessoa que chegou lá pra me socorrer. E depois ele que catou minhas coisas. E eu me lembro que teve uma hora que eu falei pra ele assim: “Olha, eles jogaram meus cartazes em algum lugar”. E ele foi procurar e achou os cartazes. Foi forte, foi forte mesmo. Então a gente tá ligado até hoje. Porque encontrar o olhar dele me deu muita sustentação, muita. E depois o tempo que ele ficou ali falando coisas pra mim... Então até lembrei, porque é isso que as pessoas têm que fazer, tentar tranquilizar e não ficar todo mundo na loucura, no pânico, no nervosismo. É que as pessoas também não sabem. Não é culpa delas. É difícil, é difícil socorrer.

Outra dimensão interessante de como o corpo aparece na narrativa de Mônica se dá através da menção ao olhar. Aqui o olhar mostra-se como um elemento central na constituição do vínculo construído entre Mônica e Carlos. A possibilidade de “se encontrar no olhar um do outro” produziu o suporte necessário para ela lidar e gerir a sua dor, capaz de produzir suporte para o seu sofrimento. Isso nos remete à proposição de Veena Das (2011), do olho não como o órgão que vê, mas como o órgão que chora. O olho pode ser reconhecido como instrumento que permite a expressividade e a conexão empática entre sujeitos, como aquele que permite a possibilidade de se enxergar a dor do outro. Carlos vê a dor de Mônica e percebe o seu sofrimento através do olhar. A partir deste olhar, se estabelece uma conexão para além do episódio da violência: “a gente tá ligado até hoje”.

Mônica narrou este trecho chorando, talvez por se lembrar do sofrimento experimentado, a dor do relembrar testemunho (Carsten, 2007), que faz com que suas memórias sejam revividas em seu corpo ao ativá-las em palavras. As memórias que reanimam a experiência do sofrimento no presente. Ou, por outro lado, talvez o choro de Mônica seja um reflexo de se emocionar com a lembrança do olhar de Carlos, daquele olhar que a marcou profundamente.

Senti muita dor, chorei algumas vezes, mas não gosto muito de falar de sofrimento, nem da depressão, não quero passar isso pra ninguém. Que nem esse momento agora que a

gente tá vivendo, né? Eu acho que já tá todo mundo tão pra baixo, então a gente tem que tomar cuidado, mesmo, com isso de todo mundo pra baixo. [...] Não vou dizer pra você que passa batido não, eu enfrento os meus medos, os meus conflitos, mas hoje quando eu tô de preto eu já me sinto diferente, eu sinto muito mais medo do que eu já tinha, entendeu? Lógico que eu não sinto aquele medo de me parar, mas é diferente. Eu estar de preto hoje parece que eu já vou ser atacada, por estar de preto, realmente. Quando eu vejo um grupamento da guarda municipal hoje meu coração começa bater acelerado e eu tava sentindo até umas paralisações. Às vezes eu ia descer no Maracanã e eles estavam ali, em dia de jogo, eu parava, eu parava e parecia que eu não ia conseguir andar, que eu não conseguia ir pra frente. Mas eu ia. Porque eu não queria ficar perto deles. [...] Acho que é o trauma que ficou.

O corpo-mente-território aqui reaparece de forma distinta, como depósito dos fantasmas do passado que retornam cotidianamente ao presente (Das, 2007). As memórias da violência regressam por permanecerem inscritas no corpo e nas relações. Os fantasmas da violência emergem em situações cotidianas que trazem a memória da agressão ao corpo. Certos elementos cotidianos, como os policiais na rua e a roupa preta, acionam signos que provocam reações específicas, como o pânico, o batimento acelerado e a paralisação. Estes fantasmas reanimados fazem Mônica habitar novamente, através de uma experiência corporal, o espaço de terror. Uma forma de reviver a violência, de visitar o espaço de morte. As memórias reanimam marcas da violência que se depositam no corpo, nas relações, no ordinário. Mesmo que o desaparecimento destas marcas não seja possível, um trabalho simbólico para transformá-las e ressignificá-las pode ser elaborado. Parte desta operação é um trabalho ritualizado de cura (Taussig, 1993) que se produz sobre o espaço devastado pelo terror. Esse espaço retrabalhado, mais uma vez, é o corpo-mente-território.

Quando eu tive na cama, com a perna quebrada, o que eu prometi pra mim mesma que o que eu mais queria era tocar a luta das mulheres e a luta espiritual. [...] Porque eu sinto falta disso, porque eu acho que essa espiritualização é o que mais a gente precisa, principalmente aqui na cidade. E eu senti muito isso, isso muito forte em mim, quando eu tava na cama. E os melhores momentos pra mim foram dois rituais que eu fiz de fogueira, que os parentes foram lá em casa fazer. Eu me senti completamente reconectada ao mundo, à vida, à espiritualidade [...] Quando eu fui lá pra Ilha Grande, que a gente combinou que ia fazer três rituais e o último ia ter que ser na mata, num lugar forte, espiritualizado. E em uma das fogueiras eu escolhi esse lugar. [...] E lá a fumaça da fogueira ela só ia pra cima de mim, a gente foi pra terminar o trabalho da minha perna, e aonde eu ia a fumaça ia. [...] Aí eu trocava de lugar, a fumaça ia pra onde eu ia. E a noite toda eu não consegui dormir

com a espiritualidade falando comigo o tempo todo. E as visões que eu tive, e a fogueira que nunca se apagou dentro de mim. Eu sentia o calor da fogueira [...]. Muito forte. A ancestralidade como um todo. Voltar essa comunicação com o fogo, a fogueira, o maracá, foi tudo muito forte ali. [...] Tanto que eu saí disso tudo e uma das coisas que eu mais quero é viver mais a espiritualidade, principalmente a espiritualidade com as mulheres, a espiritualidade dentro da floresta. Porque muda muita coisa dentro da gente, a gente sai mais fortalecida, com mais convicção, mais certeza do que está ali, do que realmente a gente tem que fazer.

A narrativa nos comunica sobre formas de agência e respostas à violência que estão fora da chave da denúncia pública ou da ação judicial, tema da primeira seção do texto. Os relatos de Mônica, em seu conjunto e em sua diversidade de ênfases e propósitos, nos apontam para as diferentes formas de gerir, discernir, reelaborar, (re)significar o episódio de terror vivido. Como vimos, a narrativa da denúncia foi pública. Mas o relato sobre a cura e a espiritualidade foi concedido em um contexto de maior intimidade e proximidade. A partir das categorias acionadas pela interlocutora, compreendemos que a dimensão pública da denúncia, apesar de produzir adesão à causa, também produz a exposição do corpo-mente-território. Por meio dos rituais de cura – que também são realizados de forma coletiva (mas entre pessoas próximas, parentes) – é possível proteger o corpo-mente-território das estratégias de invasão e de controle que poderiam decorrer da exposição.

Os rituais realizados com o fogo/fumaça e maracá são movimentos menos óbvios no que se refere às possibilidades de agência, se comparados às denúncias públicas. Porém, revelam-se como fundamentais no refazimento da vida após a experiência do terror. As práticas de cura realizadas por Mônica também acrescentam uma nova camada ao tema da violência em relação à reparação: existe um trabalho subjetivo que tem a ver com conectar dimensões aparentemente conflitantes: ter sido vítima de uma injustiça e, ao mesmo tempo, afirmar que houve um propósito na situação experienciada, ou seja, implicar-se, responsabilizar-se. O trauma causado pela violência não impediu que Mônica retornasse subjetivamente à cena da agressão injusta/injustificável e encontrasse nela potencialidades de encontros – com ela mesma e com outras mulheres (indígenas, especialmente da cidade), com quem espera poder trabalhar a espiritualidade.

Assim, argumentamos que enxergar causa(s) no sofrimento é produzir uma outra narrativa de responsabilização que tem o sujeito vítima e suas ações como foco, o que seguramente não significa diminuir a responsabilidade dos agentes que praticaram a violência (aqui, como vimos, guardas municipais, mas também uma estrutura estatal mais ampla, conivente com a violação de corpos vulneráveis). Se, como afirma Zenobi (2020) a reparação não pode ser tratada como produção dada a

*priori*, devendo ser abordada como produto social, moral e político, os rituais de cura realizados por Mônica são resultado de sua implicação na violência experienciada. “Não ter ouvido [a espiritualidade] é sua responsabilidade”. Os rituais de cura também – e o seu acionamento é capaz de restituir, reparar e reorganizar um estado de coisas.

## PERSPECTIVAS FINAIS

Intentamos, com este texto, discutir os relatos da violência vivida por Mônica Lima a partir de duas dimensões: da denúncia e da cura. Tais dimensões não são mutuamente excludentes, mas implicam em processos políticos e subjetivos distintos, relacionados às possibilidades de escuta, à criação de redes de apoio ou comunidades (Jimeno, 2010) e **à espiritualidade sob a forma de autoconhecimento** e de produção de coletividade. Intentamos demonstrar como denúncia e cura constituem respostas ao sofrimento que desfazem dicotomias no plano das relações entre sujeito/objeto, mas não desfazem oposições entre vítima e algoz, que informam politicamente o próprio lugar da enunciação das narrativas. Da mesma forma, denúncia e cura revelam o acionamento de noções distintas sobre o corpo, que ora precisa ser revelado e mostrado, ora precisa ser protegido para não ser invadido.

Dessa forma, as relações de agência, responsabilidade e causalidade ganham outra configuração e complexidade ao não se reduzirem apenas aos agentes policiais, ou de forma mais ampla ao Estado, e se estenderem para forças imateriais e a ela própria, uma mulher indígena. Ao assumir a responsabilidade de ter ido ao ato e não para casa, ela reconhece sua agência, e vai mais além: produz significados sobre ela. Longe de querer inverter as relações de culpado-vítima e reforçar uma narrativa de responsabilização da vítima pela agressão sofrida, pretendemos com essa observação sublinhar que este movimento de Mônica foi fundamental para o processo de elaboração da violência e definir as possibilidades de respostas ao sofrimento experienciado. Ao reconhecer sua responsabilidade em falhar na sua escuta à espiritualidade, ela abre margens para agir não apenas contra seus agressores – a partir das denúncias públicas e dos processos judiciais, mas através de um trabalho de si subjetivo e espiritual, com efeito de cura e desintoxicação do corpo-mente-território.

A posição como vítima é acionada na narrativa da denúncia, como parte de um repertório capaz de produzir medidas de reparação e de reconhecimento social diante do sofrimento, integrado ao processo de publicização do caso enquanto generalizável e não individual, particular ou de exceção. Confere a capacidade de elaboração crítica de dinâmicas violentas de gestão estatal, que produzem corpos e vidas dispensáveis, sobretudo quando considerados marcadores sociais da diferença, como gênero, raça/etnia e classe.

A violência experienciada no seu corpo é uma metáfora da violência colonial que incidiu sobre corpos indígenas, corpos de mulheres indígenas e seus territórios. No entanto, a denúncia, como resposta à violência e ao sofrimento se mostra incapaz de significar e dar sentido a uma dimensão da experiência, que a partir dos aportes de Taussig (1993), aqui entendemos como o terror. Argumentamos que a denúncia possibilita processos políticos importantes, inclusive no plano subjetivo. Por outro lado, são os rituais de cura – realizados e narrados em contexto de intimidade – que permitem a Mônica transformar as relações tóxicas e traumáticas em uma narrativa sobre sua transformação. Dessa forma, o que foi vivido como devastação e invasão pode ser significado em lugar de agência e de produção da cura sem, contudo, deixar de ser compreendido como violência.

## REFERÊNCIAS

- ANTUNES, Júlia Caiuby de Azevedo. A previsibilidade nas condenações por danos morais: uma reflexão a partir das decisões do STJ sobre relações de consumo bancárias. **Revista Direito GV**, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 169-184, jan./jun. 2009.
- BEZERRA, Arthur Coelho; GRILLO, Carolina Christoph. Batalhas nas ruas, guerra nas redes: notas sobre a cobertura midiática da violência em manifestações. **Liinc em Revista**, Rio de Janeiro, v.10, n.1, p. 195-210, maio 2014. Disponível em: <http://www.ibict.br/liinc>. Acesso em: 25 abr. 2023.
- BOLTANSKI, Luc. La Denonciation. **Actes de La Recherche en Sciences Sociales**, [s. l.], v. 51, p. 3-40, 1984.
- BOLTANSKI, Luc. **L'Amour et la Justice comme compétences**. Trois essais de sociologie de l'action. Paris: Métaillié, 1990.
- BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. **A justificação**: sobre as economias da grandeza. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2020.
- BUTLER, Judith. **Vida precaria**: el poder del duelo y la violencia. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- BUTLER, Judith. **Quadros de guerra**: quando a vida é passível de luto?. São Paulo: Civilização Brasileira, 2015.
- CARSTEN, Janet (ed.). **Ghosts of memories**: essays on remembrance and relatedness. Malden: Blackwell Publishing; Oxford, 2007.
- CEFAI, Daniel. Públicos, problemas públicos, arenas públicas...o que nos ensina o pragmatismo (parte 1). **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, v. 36, p. 187-213, mar. 2017.
- DAS, Veena. **Life and Words**. Violence and the Descent into the Ordinary. Berkeley: University of California Press, 2007.
- DAS, Veena. Sufrimientos, teodiceas, prácticas disciplinarias y



apropiações. *In*: ORTEGA, Francisco (Org.). **Sujetos del dolor, agentes de dignidad**. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar, 2008. p. 437-458.

DAS, Veena. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. **Cadernos Pagu**, [s. l.], n. 37, p. 9-41, 2011.

FARIAS, Juliana. **Governo de mortes**: uma etnografia da gestão de populações de favelas no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UFRJ, 2014.

FILLION, Emmanuelle; DIDIER, Torny. De la réparation individuelle à l'élaboration d'une cause collective. L'engagement judiciaire des victimes du distillène. **Revue Française de Science Politique**, [s. l.], v. 65, n.4, p. 583-607, 2015.

FREIRE, Jussara. Uma caixa de ferramentas para a compreensão de públicos possíveis: um arranjo de sociologias pragmatistas. **RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, [s. l.], v. 12, n. 36, p. 720-736, 2013.

JIMENO, Myriam. Emoções e política: a vítima e a construção de comunidades emocionais. **Mana**, [s. l.], v. 16, n. 1, p. 99-121, 2010.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**. Episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LACERDA, Paula. As indenizações como política de direitos humanos e de justiça social no Brasil contemporâneo. **Antropolítica**, [s. l.], n. 48, p. 246-275, 2020.

NASCIUTTI, Luiza Freire. **Identidade, experiência urbana e agências cotidianas**: trajetórias de quatro mulheres indígenas na cidade do Rio de Janeiro. 2019. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

SARTI, Cynthia. A vítima como figura contemporânea. **Caderno CRH**, Salvador, v. 24, n. 61, p. 51-61, 2011.

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem**: um estudo sobre o terror e a cura. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

VALENTE, Márcio de Carvalho. A indenização por dano moral como meio de combate à negligência lucrativa das grandes empresas. **Migalhas**, 29 set. 2017. Disponível em: <http://migalhas.com.br/depeso/266360/a-indenizacao-por-dano-moral-como-meio-de-combate-a-negligencia-lucrativa-das-grandes-empresas>. Acesso em: 12 abr. 2023.

VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. **Cadernos Pagu**, [s. l.], v. 37, p. 79-116, dez 2011.

ZELIZER, Viviana. **A negociação da intimidade**. Petrópolis: Vozes, 2011.

ZENOBI, Diego. Justicia y reparación: las indemnizaciones a las víctimas del incendio de Cromañón. *In*: PITA, María Victoria; PEREYRA, Sebastián (Eds.) **Movilización de víctimas y demandas de justicia en la Argentina Contemporánea**. Buenos Aires: Teseo Press, 2020. p. 335-354.

**Submetido em:** 31/08/2023

**Aprovado em:** 08/11/2023

### **Luiza Freire Nasciutti**

*luizanasciutti@gmail.com*

Doutoranda no Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5520-759X>

### **Paula Mendes Lacerda**

*lacerdapaula@gmail.com*

Professora Associada do Departamento de Antropologia e Membro Permanente do Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2938-8136>

## **NOTAS**

- <sup>1</sup> A primeira autora possui relação próxima de pesquisa com Mônica Lima desde 2017, quando iniciou sua pesquisa de mestrado, que resultou na dissertação defendida no Programa de Pós-Graduação em Sociologia, do Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP/UERJ), intitulada *Identidade, experiência urbana e agências cotidianas: trajetórias de quatro mulheres indígenas na cidade do Rio de Janeiro* (2019).
- <sup>2</sup> Serão aqui utilizados trechos de narrativas de entrevista decorrentes da pesquisa de mestrado e do trabalho de campo, realizado entre o período de 2017 a 2019, que, no entanto, não foram aproveitadas na escrita da dissertação (2019), analisados aqui, portanto, de forma inédita.
- <sup>3</sup> O Círculo de Autoformação e Acolhimento Feminista (CAAF) reúne mulheres indígenas e não indígenas, cis e trans, em torno de objetivos de autoformação, através de leituras compartilhadas de uma literatura feminista que reflete feminismos plurais e não hegemônicos, e de ação, que se organiza em torno do acolhimento de vítimas de violência e da militância política.
- <sup>4</sup> Os nomes dos funcionários da Guarda Municipal foram aqui ocultados e substituídos pelas siglas GM1, GM2 e GM3.
- <sup>5</sup> A Resistência Aldeia Maracanã é um dos grupos desmembrados do movimento Aldeia Maracanã, também conhecido como Movimento

dos Tamoios dos Povos Originários, iniciado em 2006, que vem disputando uma ocupação indígena (também chamada de aldeia urbana) do terreno e prédio do antigo Museu do Índio, situado ao lado do estádio Maracanã no Rio de Janeiro. O contexto de grande agitação política em torno das mobilizações de rua em 2013 somado ao megaevento da Copa das Confederações na cidade culminou na desocupação violenta do território e em uma divisão no interior do movimento entre os que optaram por continuar lutando pelo uso do espaço para fins de moradia e destinado à promoção das causas indígenas, e os que aceitaram a proposta do Governo do Estado em receber, através do programa Minha Casa, Minha Vida, apartamentos no prédio 15 do condomínio Zé Kéti, situado no Bairro do Estácio, hoje apelidado de Aldeia Vertical. O grupo que se negou a fechar acordo com o Governo automeceu-se de Resistência Aldeia Maracanã, e continuou, até hoje, a disputar a ocupação do espaço e a reivindicá-lo como território indígena.

- <sup>6</sup> Aqui optamos por um nome fictício para substituir o nome original do jornalista citado por Mônica em seu relato.

# UM LUTO QUE DANÇA: O FESTEJAR LÉSBICO E NEGRO EM MEMÓRIA A LUANA BARBOSA

## *A MOURNING THAT DANCES: THE BLACK LESBIAN CELEBRATION FOR THE MEMORY OF LUANA BARBOSA*

Isadora Façanha Gurgel Freire<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, Ceará, Brasil

### RESUMO

O artigo a seguir se orienta a partir da dissertação da autora acerca das consequências morais, simbólicas e afetivas após um episódio criminoso de violência policial que ficou conhecido como Caso Luana Barbosa, ocorrido em 2016, no estado de São Paulo. Enquanto à dissertação coube analisar materiais discursivos constituintes de versões que abrangiam a ocorrência por parte da defesa e da acusação, o trabalho a seguir traz a análise sobre um fenômeno que marcou e continua, insistentemente, a singularizar o processo de luto e de reconhecimento da vítima enquanto uma bandeira do maior movimento lésbico de São Paulo: o acontecimento da festa Sarrada no Brejo. A festa, em si, trata-se de uma realização originalmente centrada no encontro de ativistas lésbicas e periféricas em homenagem à Luana Barbosa, no entanto, por meio de deslocamentos de relações de sentido entre as participantes entorno do luto, promove a produção de um novo território para pensar e viver erotismos lésbicos, pretos e periféricos – sempre em estado de alerta. Ao observar as adjacências do *funk* e do pagode, os dois gêneros musicais que fluem e garantem o evento e suas condutas, analiso de que forma a performance sensual e os conjuntos de práticas envolvidas na festa Sarrada no Brejo redefinem estereótipos e recolocam a pessoa de Luana Barbosa como uma existência de vida e de gozo, e não só mais uma vítima da violência policial e opressão racista paulistana.

**Palavras-chave:** Lésbicas; Negritude; Vítima; *Funk*; Violência.

### ABSTRACT

The following article is based on the author's dissertation on the moral, symbolic, and emotional consequences of a criminal episode of police violence that became known as the Luana Barbosa case, which occurred in 2016 in the state of São Paulo. While the dissertation analyzed discursive materials from versions covering the occurrence from the defense and prosecution, the following work brings an analysis of a phenomenon that marked and continues to singularize the mourning and recognition process of the victim as a banner of the largest lesbian movement in São Paulo: the event of the Sarrada no Brejo party. The party, in itself, is an original gathering of lesbian and peripheral activists in homage to Luana Barbosa, but through the displacement of relationships of meaning among the participants around mourning, it promotes the production of a new territory for thinking and living black, peripheral, and lesbian erotisms - always in a state



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

of alert. By observing the surroundings of funk and pagode, the two musical genres that flow and guarantee the event and its behaviors, I analyze how the sensual performance and sets of practices involved in the Sarrada no Brejo party redefine stereotypes and reposition Luana Barbosa as a life and pleasure existence, and not just another victim of police violence and São Paulo's racist oppression.

**Keywords:** Lesbians; Blackness; Victim; Funk; Violence.

O presente artigo se origina da dissertação da autora, defendida em março de 2022, que discorre acerca do tema da violência nas interfaces do feminismo interseccional, dos estudos de gênero, das relações raciais no Brasil e de um Estado jurídico ora aliado, ora negligente com as famílias enlutadas pela perda de parentes em conflitos armados contra a polícia militar de São Paulo. Como tônica da pesquisa realizada, o assassinato de Luana Barbosa protagoniza um acontecimento de muita importância para determinado grupo de mulheres periféricas reunidas sob a militância de um grupo, posteriormente mentor de realizações culturais plurais (cênicas; festivas; militantes; intelectuais etc.), denominado Coletiva Luana Barbos<sup>1</sup>.

Embora alguns autores não considerem que a pesquisa de estudo de caso seja uma metodologia em si, o presente trabalho desenvolve-se processualmente à luz do pensamento de Creswell (2014), pela qual o estudo de caso, como o assassinato de Luana Barbosa, se enquadra em um projeto de pesquisa qualitativa que pode ser tanto um objeto de estudo quanto um produto de investigação. Ou seja, a pesquisa de caso aqui significará uma abordagem qualitativa na qual a autora tenta explorar um sistema da vida real, um caso jurídico e comunitário, delimitado ao longo do tempo e por meio da coleta de dados detalhada com profundidade (Creswell, 2014). No entanto, é válido ressaltar que a coleta de dados realizada para o desenvolvimento deste artigo tem início em maio de 2021, isto é, em meio ao contexto pandêmico da Covid-19 no Brasil em seu estado mais devastador, o que acarretou algumas particularidades em campo. Impossibilitada de encontrar presencialmente as três mulheres interlocutoras (doravante identificadas), tornou-se necessária a criação de um espaço digital pelo qual não só fosse possível a realização de entrevistas semiestruturadas, mas que também se estabelecesse como único território possível de concentração e qualquer outra forma de vínculo entre as integrantes da Coletiva e, claro, entre mim e elas. Eram elas a assistente social, gerenciadora da Coletiva Luana Barbosa, Fernanda Gomes e as multiartistas Bárbara Medina e Mayana Vieira que, no momento, coordenavam algumas atividades do cineclube Cine no Brejo, uma realização que partia da vontade de integrar mulheres lésbicas da periferia de Grajaú à cultura audiovisual marcada pela diversidade sexual feminina.

Desta maneira, conectadas ao compromisso de garantir encontros sem os riscos da presencialidade – sob o contexto da maior crise sanitária já enfrentada por esse país –, as interlocutoras possibilitaram a elaboração

de uma rede digital de vínculos movimentada pelo sentimento do prazer em compartilhar a vida de sapatão de quebrada como emoções substitutas do medo.

Quando submetido o primeiro esboço deste trabalho à avaliação teórica e metodológica da professora dra. Vera Rodrigues (Unilab/UFC), foi proposta a condição de situar a concretude da pessoa de Luana Barbosa em vida para, posteriormente, conseguir explicar os efeitos e o trabalho de resgate de sua memória em condição de vítima. O que, afinal, movimenta as estruturas fundantes da Coletiva Luana Barbosa senão os efeitos de sua própria história de vida? E de que vida é possível agora escrever? Quem foi esta mulher e quais os impactos representativos e simbólicos de sua morte para a comunidade lésbica de São Paulo e, logo, para a autora? Fiquei pensando em como começaria a escrever sobre isso, o que veio a se tornar, temporariamente, um enorme desafio. Explico: o desafio servia como uma espécie de retorno comparativo a um sentimento compartilhado de dor; afinal, de que forma me impactou a notícia da morte brutal de Luana Barbosa quando a ouvi pela primeira vez, em abril de 2016?

A verdade é que não há recurso nem memória consolidada em mim sobre sentimento que me ocorreu para além de uma indignação arracializada (ver Schucman, 2012), distanciada e pouco entorpecida pela dor da ausência. Provavelmente, o distanciamento dessa dor se conecte à posição que eu ocupo, sob um consenso de racialidade branca no Brasil, podendo ser explicada da seguinte forma por Frankenberg (1999). A autora definiria esta posição como um lugar estrutural de onde o sujeito branco tem acesso à alteridade e a si próprio, uma posição de poder demarcada pelo conforto do qual se pode atribuir ao outro aquilo que não se atribui a si (Frankenberg, 1999). Todavia, considero que me ocorreu o contrário. Ao me deparar com a notícia de morte de Luana Barbosa, em 2016, não atribuí imediatamente a outrem o que poderia, um dia, atribuir a mim mesma: a dor como pano de fundo político para luta coletiva. Desta forma, é possível dizer que este trabalho, em sua metodologia, revela aspectos particulares que o racismo à brasileira é capaz de oferecer a pesquisadores brancos em contextos periféricos, negros e lésbicos: o racismo estrutura os atos de atribuir e significar a dor da ausência e do enlutamento em campo.

A pesquisa de estudo de caso começa com a identificação de um caso específico. Esse caso pode ser uma entidade concreta, como um indivíduo, um pequeno grupo, uma organização ou uma parceria. Em nível menos concreto, ela pode ser uma comunidade, um relacionamento, um processo de decisão ou um projeto específico (Creswell, 2014, p. 83 *apud* Yin, 2009).

É possível dizer que a pesquisa de estudo de caso em questão começa com a identificação de um espaço nada banal: a realização de uma festa, chamada Sarrada no Brejo, originalmente criada diante da dor eminente

do luto por Luana Barbosa, voltada exclusivamente para o público lésbico, bissexual, negro, gordo e periférico de São Paulo (ver Martins, 2022) que não encontra no centro da cidade um território competente para o usufruto de um espaço protegido de perseguições e abordagens truculentas da polícia, fora outras formas impactantes de intimidação. A festa Sarrada no Brejo, logo, tem seu início em 2016, ano da morte de Luana, e leva consigo as marcas do medo da repetição do caso, mas, para muito além, se estabelece como um território proporcionador de encontros, formas de criação (musical, enfaticamente nos estilos *rap*, *funk* e pagode; e cênica, como dança, performance sensual e teatro) e fortalecimento da frequência assídua de mulheres negras com faixa etária variável entre 20 e 30 anos, moradoras de bairros distantes do centro, a exemplo da zona sul e leste da cidade (Carapicuíba, Grajaú, Jardim Ângela e Jardim São Luís).

A totalidade do grupo que compartilha a dor pode ser considerada uma tônica, no entanto, o objetivo específico do presente artigo foi analisar como a cultura dos bailes *funk* realizados pela Sarrada no Brejo e direcionada ao público restrito de mulheres negras funciona em relação aos efeitos de morte da vítima. A partir disso, dois instrumentos de pesquisa foram utilizados. A pesquisa bibliográfica da jornalista brasileira Tatiana Merlino, responsável pelo registro da história e da concretude pessoal de Luana Barbosa no Dossiê Femicídio #InvisibilidadeMata e, também, algumas entrevistas roteirizadas com esquemas semiestruturados com participantes da Coletiva Luana Barbosa, apresentadas anteriormente.

O trabalho escrito pela jornalista brasileira Tatiana Merlino<sup>2</sup>, então fundadora da Agência Pública e do canal de comunicação Ponte Jornalismo, para o livro Dossiê Femicídio #InvisibilidadeMata (doravante, referido apenas como DFIM), ajuda a entender como e por qual motivo o crime cometido contra Luana Barbosa tomou proporções extraordinárias mesmo dentro de um território no qual os crimes cometidos pela polícia militar fazem parte da paisagem ordinária da vida. O que há na concretude de Luana Barbosa capaz em nos oferecer uma ampla compreensão de elementos essenciais para que sua existência seja, até hoje, entoada como semelhante à de muitas mulheres periféricas da zona sul e leste de São Paulo?

Em parceria com o Instituto Patrícia Galvão e a Fundação Rosa Luxemburgo, Tatiana Merlino, em um capítulo intitulado Luana Barbosa: Morta por ser mulher, negra, pobre, lésbica, transforma os aspectos da vida da vítima em alguns fundamentos associados aos seus anos de infância, passando pela turbulência das prisões na juventude e finalizando em sua morte, entendida pela família e amigos de Luana, então interlocutores da autora, como prematura ou, mais ainda, como um evento extraordinário que forçou a reorganização da vida de quem foi duramente obrigado a conviver com o luto.

Segundo o DFIM, nascida no dia 12 de novembro de 1981 em uma periferia violenta de Ribeirão Preto, Luana Barbosa chegou ao mundo

apenas dois dias depois do assassinato de seu pai, aos 34 anos, morto com três tiros e enterrado como indigente no cemitério de Perus, região norte da capital paulista. Filha mais nova de cinco irmãos, sendo eles Roseli, Lolita, Nathan e Irani, Luana Barbosa ganhou o apelido afetivo de foguinho por ter se tornado uma criança conhecida na família e no bairro pelo gosto por brincadeiras diretamente associadas ao universo masculino, como correrias na rua e o tradicional futebol no fundo do quintal de casa. Devido ao histórico de prisões que enfrentou na juventude, o futebol serviu como uma boa proposta para reaproximação do filho, Luan, fruto do único relacionamento heterossexual que Luana Barbosa teve na vida. “Minha irmã lutou muito para sobreviver. O histórico da nossa família, seu nascimento, prisões, a volta por cima para o caminho do bem.” Essa frase, de uma entrevista com Roseli Reis transcrita para o artigo publicado por Merlino (2017), traz, de forma muito generosa, o elemento frequente na elaboração da personalidade da pessoa de Luana: a luta como uma constante por sobrevivência.

Depois de anos de trabalho após um período extenso de prisões, Luana conseguiu juntar dinheiro suficiente para comprar uma motocicleta, a mesma que usava no momento de ser assassinada. Ao contrário do que Luana esperava, a família não comemorou a aquisição do veículo, que era um dos seus maiores desejos – depois de entrar na faculdade e se tornar, como a irmã Roseli, a segunda pessoa formada da família. Segundo Roseli, a única irmã que concedeu entrevista para o artigo, a compra da motocicleta parecia representar um risco a mais para Luana ser abordada pela polícia na comunidade onde morava. Afinal de contas, sendo mulher negra que recusava feminilidade, a posse do veículo implicava a perigosa visibilidade de um sucesso sempre questionado e visto com desconfiança pelas rondas diárias da polícia militar na comunidade do Jardim Paiva II.

Era fim de tarde quando os moradores da comunidade puderam ouvir a cobertura dos gritos de Luana por muitas vozes masculinas que não paravam de repetir: “cala a boca, sua sapatão!”. Mulher preta, moradora de periferia e lésbica, Luana Barbosa costumava ser um alvo frequente de abordagens policiais. No dia em que foi assassinada, segundo a pesquisa de Merlino (2017), por exemplo, já havia sido abordada quatro vezes. Mais um enquadro. Leva chute para abrir as pernas. Cai. Levanta e dá um soco em um dos policiais militares e um chute em outro. Começa a ser espancada com cassetetes e com seu próprio capacete. Machucada, pés e mãos são algemados. É jogada dentro da viatura. Do lado de fora, com a cabeça na janela do carro, seu filho de 14 anos ouve de um dos PMs: “Sua mãe já era [...]”. Em um vídeo gravado por familiares após as agressões, Luana conta que os policiais a mandaram abaixar a cabeça e colocar as mãos para trás:

Aí eu comecei a apanhar, já me deram um soco e um chute.  
[...] Falou que ia me matar e matar todo mundo da minha família. Eu vomitei até sangue. Falou que vão matar todo



mundo. Não é só eu não, vão matar até meu filho (Por Tatiana Merlino para Femicídio #InvisibilidadeMata, 2017).

Como reação à negativa dos homens, Luana Barbosa ergueu a camisa, de modo a deixar os seios à mostra – não era ela, afinal, uma mulher? – acabando por receber, com exclusiva finalidade de retaliação, fortes golpes de cassetete na região da cabeça e do abdômen, para além de socos e chutes. Adiante, durante a primeira audiência, a defesa dos acusados atribuiria à situação um completo desacato à ação penal pública, referindo-se à atitude da vítima em evidenciar os seios e também em revidar alguns golpes, principalmente com empurrões e socos. Mesmo que tenha saído do local da agressão viva e ainda prestado queixa contra os policiais em uma delegacia, Luana Barbosa não sobreviveu às pancadas e morreu cinco dias depois do ocorrido. “Ela pagou o preço por parecer um homem negro e pobre, ela foi abordada como outros homens da periferia são. Lésbica, negra e periférica com passagem pela polícia, ela já era considerada culpada” (Relato da irmã de Luana Barbosa, Roseli dos Reis, para o jornal Ponte Jornalismo em 08 de fevereiro de 2022).

Dessa forma, a família se torna um canal discursivo potente para pensar nos processos cruéis de produção de corpos e vidas dispensáveis pelo Estado, aqui corporificado especialmente pela polícia militar. Assim como analisado em Veena Das (2011), o papel da família é evidenciado pelo modo com o qual histórias são contadas, sempre narradas a partir de um evento extraordinário que rompe com o imaginado curso natural das relações, logo, provocando feridas abertas nos processos de reabilitação social desses sujeitos. Para além da noção de família cisheterocentrada, dotada de parentesco de sangue, é importante que outro sentido parental seja acionado com certa urgência: aquele pensado a partir das práticas de convívio e experiências no âmbito da cultura lésbica e preta de periferia. O conceito de família, neste caso, se correlaciona à ligação entre mulheres da coletiva sob o pretexto de irmandade, bastante comum em esferas da luta pública feminista. Segundo Strathern (2000), este efeito, de fazer parente, baseia-se em descrições de relacionalidade e suas decorrências, de modo a distanciar-se de análises mais tradicionais empoderadas pelo dualismo natureza-cultura e pela reafirmação social-biológica do parentesco. Desta forma, fazer-se irmãs, dentro da coletiva Luana Barbosa, está ligado à dimensão processual das relações de sentido entre as ativistas, do modo como a irmandade é produzida e atualizada a partir da comensalidade, das concepções de locais, de crime, e, principalmente, do compartilhamento de um luto concretizado na realização de múltiplas eventualidades que ascendem desde as marchas fúnebres nas ruas até a realização de bailes *funk*.

Se como já orientou Sahlins (2013) sobre a classificação possível de parentalidade, em um paralelo interessante entre parentesco e magia, podemos compreender o ato de fazer parente como “uma técnica para

imposição transpessoal do ser em outros assuntos” (Sahlins, 2013, p. 58), portanto, lutar, no sentido êmico relacional de fazer-se irmãs, trata-se de uma circunstância admitida quando estar presente passa a ser, de algum modo, uma forma de se relacionar com a gramática emocional da dor da perda, da saudade e, principalmente, da revolta contra o descaso institucional de justiça social. Outro sentido dado à ação política da luta entre as mulheres se debruça em uma dupla atividade ajustada à rotina da vida ordinária, como manter acesa a revolta no decorrer da gestão da vida comum, da jornada de trabalho, dos momentos de lazer, e também no cuidado de si e das outras. Este cuidado é aqui compreendido como o principal fator na gerência do luto e na necessária reorganização da vida cotidiana entre mulheres negras, que historicamente estão submetidas a uma significativa obrigação com deveres trabalhistas em oposição ao gozo, ao lazer e ao festejo.

Em pesquisa divulgada em 2019, o IBGE constatou que no ano anterior (2018) a desigualdade por cor ou raça persistia na população brasileira. A taxa de analfabetismo entre pretos e pardos chega a 9,1% somadas as populações urbanas e rurais para 3,9% entre brancos. Além disso, ao observar o topo das ocupações em empresas, tem-se que 68,6% dos cargos gerenciais são ocupados por brancos. A discrepância existe também no que concerne ao rendimento, em que homens brancos estão em vantagem sobre os demais grupos com maior distância em relação às mulheres negras que chegam a ganhar menos da metade que os primeiros (44,4%) (Côrtes, 2021, p. 28).

Estas informações, trazidas a partir da tese de Jéssica Côrtes (2021), aponta um quadro histórico social, mantido como projeto<sup>3</sup>, que evidencia a brutal desvantagem que a população preta brasileira enfrenta em relação aos outros grupos étnicos, mas, em especial, as mulheres negras que, além das mesmas desigualdades, possuem maior carga horária de trabalho não remunerado e, por consequência, não disponibilizam de condições para consumo de lazer, que acabam por absorver valores simbólicos e significados especiais para elas.

Apesar do constante interesse do mercado publicitário contemporâneo em amenizar os sofrimentos e conquistar essa parcela da população, mulheres negras ainda são sistematicamente identificadas muito mais como prestadoras de serviços (em ênfase, de características braçais) do que como consumidoras de um produto atribuído ao lazer, especialmente quando este produto reforça e toma para si facetas eróticas mobilizadas e mobilizadoras de sujeitas submetidas ao fascínio da festa noturna e ao poder simbólico agregador do encontro. Vale ressaltar ainda que, segundo Côrtes (2021), sociohistoricamente, no Brasil, mulheres negras periféricas sempre uniram atividades de compras cotidianas, como idas ao mercado, por exemplo, como atividades de lazer. Isto reflete a condição multifacetada de segregação que essas mulheres passaram e ainda passam,

de modo a sempre assumirem e alinharem cuidados domésticos com sua própria diversão.

Em sentido opositor à conjuntura apresentada acima, pelo pensamento de Côrtes (2021), o cenário dos festejos da Sarrada no Brejo produzidos pelo grupo antes da pandemia enfatizava nitidamente a prioridade da presença de mulheres negras identificadas entre si enquanto sapatonas de quebrada, isto é, um compartilhamento êmico de identidade de intenso valor autorreferencial para mulheres lésbicas e moradoras da periferia na zona sul paulistana. A seguir, uma fala de Fernanda Gomes traduz a relação enfaticamente marcada pela disputa simbólica, entrecruzada por conceitos de território e reparação, entre mulheres lésbicas brancas e negras no tocante à experiência urbana do musicar local paulistano, também compreendida, conforme explica Small (1998), como a experiência de tomar parte, em qualquer nível, de uma performance musical capacitada em atributos que podem ser marcados ora pelo cunho erótico, a exemplo da performance de danças sexuais características do *funk*, ora por contribuições menos lúdicas e mais conectadas à esfera politizada dos encontros.

A noção de musicar local, para este trabalho, nos auxilia na observação de como o espaço físico e simbólico da festa Sarrada no Brejo se relaciona com as práticas de extraordinárias da vida de jovens participantes da Coletiva, e de que forma todo esse valor afetivo se transmuta em reverência à memória de Luana Barbosa como sujeita protagonista do lúdico, do gozo e da vivência funkeira. O que se entende é que, durante a pandemia, apesar das festas terem sido suspensas, o modo que as ativistas recordam delas é uma forma de garantir o engajamento do grupo e também de produzir relações fortemente marcadas pela localidade e pelo letramento racial das envolvidas, como veremos a seguir.

porque como no começo a gente botava 900 pessoas pra dentro e tinha casa que não comportaria 1000 pessoas dentro. Então elas entravam primeiro e se ficasse muito apertado, as mulheres brancas ficavam de fora e não entravam. E tudo bem, pra gente era tudo bem, tudo tranquilo, sempre privilegiando as mulheres negras. Porém durante um tempo, um período, as mulheres brancas passaram a questionar esse lugar também: em que lugar a gente estava colocando elas? Por que a comparação, esse separatismo? E aí foi muito difícil segurar essa “marimba” e dizer que não foi separatismo o fato de dar prioridade às mulheres negras. E rolou durante algum tempo, principalmente entre as mulheres negras mais novas. Tem uma disputa né, tem uma mágoa, um ressentimento histórico e que a gente não conseguia controlar tudo (...). Alertamos para que elas não atravessassem o corpo da outra, que não fossem assediadoras, racistas. Em razão disso, algumas mulheres negras pararam de frequentar ou foram frequentar outras festas. A gente tentava mediar esse conflito no sentido: a

prioridade (Fernanda Gomes em entrevista para Raquel Mendonça Martins, em 2020; Martins, 2021, p. 17).

O que fica claro é que a solidariedade entre mulheres que desejam integrar ou participar do grupo é valorizada, mas não estabelece, de nenhuma forma, o mesmo tipo de vínculo atribuído entre as mulheres negras que já construam o espaço desde o início, algo que só o compartilhamento daquilo que é tomado como uma dor singular pode fazer. A dor da qual menciono tampouco deve ser considerada um sentimento rebaixado ao fracasso ou à desilusão política. Ao contrário disso, a dor, facilmente transmutada em um forte sentimento de indignação e revolta pelo grupo, funciona mais como um conectivo formador de prioridades bem definidas, e são elas as vidas de mulheres negras, periféricas e lésbicas de São Paulo. Não é intenção aqui amenizar os impactos que a lesbofobia causa nas vidas de mulheres lésbicas brancas, nem colocá-las na situação irrisória de segregadas ou oprimidas diante da Coletiva Luana Barbosa, mas é necessário lançar luz ao abismo social que distingue suas histórias da realidade enfrentada pelas mulheres negras lésbicas atualmente no Brasil.

O conceito de território para Souza (2013) revela que relações de poder são exercidas de modo desigual quando materializadas no espaço. Dessa forma, compreende-se que as experiências de mulheres lésbicas jovens, pretas e periféricas podem ser traduzidas enquanto relações sociais especializadas. Para além disso, é sabido que as diferentes dimensões de apropriação e ocupação de um mesmo espaço geográfico podem ser territórios produtores de conflitos, como também de negociações e mudanças nos recintos atribuídos de significados pelos sujeitos que nele estão. Sendo assim, entende-se que a festa, no sentido de espaço, é produto social que demanda o sentido de produção de suas próprias relações. Por esse motivo, ao tentar compreender e analisar como acontecem os bailes *funks* em memória de Luana Barbosa é que pretende-se apreender quais os sentidos e significados disponíveis para a parcela de jovens negras que participam e protagonizam seu momento de lazer, luta e gozo na periferia de São Paulo.

ao criminalizarem o funk, e o estilo de vida daqueles que se identificam como funkeiros, os que hoje defendem sua proibição são os herdeiros históricos daqueles que perseguiram os batuques nas senzalas, nos fazendo ver, de modo contraditório, as potencialidades rebeldes do ritmo que vem das favelas (Facina, 2009, p. 1).

Um estigma é, então, na realidade, um tipo especial de relação entre atributo e conceito, embora eu proponha a modificação desse conceito, em parte porque há importantes atributos que em quase toda a nossa sociedade levam ao descrédito. (...) O termo estigma, portanto, será usado em referência a um atributo profundamente depreciativo, mas o que é preciso, na realidade, é uma linguagem de relações

e não de atributos. Um atributo que estigmatiza alguém pode confirmar a normalidade de outrem, portanto ele não é, em si mesmo, nem honroso nem desonroso (Goffman, 1988, p. 13).

Fora a temática da opressão ao estilo de vida ostensiva do *funk*, muitas vezes associado ao estigma<sup>4</sup> da pobreza e da pornografia, este trabalho reconhece o gênero musical como propiciador de experiências e performances corporais com potencial de impacto nas subjetividades dos sujeitos participantes, no caso, especificamente das mulheres pretas em processo de aceitação do corpo desfeminilizado, lésbico, gordo e negro – enfim, do corpo atribuído personificação da sapatão de quebrada, segundo Mayana Vieira e Bárbara Medina durante entrevista em julho de 2021. Embora a presença do *funk* e seu gingado seja essencial para a permanência da cena lésbica de desfrute sonoro e corporal em São Paulo, é importante dizer que são as mulheres pretas, sapatonas de quebrada, as protagonistas do evento e as responsáveis pela manutenção do sucesso dos episódios de festa. Juntas, em um espaço privado e distanciado do centro da cidade, elas vivenciam o que Martins (2021, p. 20) chamou de “experiências com o corpo a partir da dança característica do funk, da performance sensual e dos encontros afetivos”.

Segundo outra estudiosa da identidade feminina no *funk* e suas consequentes subversões às categorias hegemônicas de feminilidade, Gomes (2015) atualiza que, para além da indumentária característica das mulheres do *funk*, “é importante ressaltar que a negociação com a sexualidade - ou a sensualidade, o erotismo e a pornografia - por parte das mulheres funkeiras é um aspecto da identidade das funkeiras como artistas” (Gomes, 2021, p. 71). No entanto, faz-se importante reconhecer a pluralidade de feminilidades negras e periféricas existentes e em disputa pelo território do gozo, do erótico e da festa. No caso da Sarrada no Brejo, um evento extensivo ao caso Luana Barbosa e parte das produções da Coletiva Luana Barbosa, é um exemplo onde a performatividade *queer* apresenta infinitas construções de sensualidade e atua diretamente na ressignificação de estereótipos cisheteronormativos das esferas de dentro e de fora do *funk*.

‘Sapatona’ passa de um insulto pronunciado pelos sujeitos heterossexuais para marcar as lésbicas como “abjetas”, para se transformar, posteriormente, em uma autodenominação contestadora e produtiva de um grupo de ‘corpos abjetos’ (Preciado, 2019, p. 416).

Acerca da importância da ressignificação de estereótipos pejorativos pensados a partir do estigma da economia sexual e ostensiva do *funk*, a Sarrada no Brejo destaca o potencial subversivo com o qual as feminilidades lésbicas abjetas e de quebrada se apresentam. Um dos desafios relatados pela interlocutora Fernanda Gomes, ou apenas Fernanda Sarrada, como é reconhecida entre a coletiva, é assegurar a manutenção de um dos

aspectos originários da criação do evento: o protagonismo negro e a segurança para filhos de mães lésbicas que não contam com nenhum apoio familiar para abrigá-los em momentos de distração, a exemplo de uma festa noturna. Em uma entrevista em 2021, Fernanda Gomes conta que a ideia da criação da festa partiu da organização dos ânimos para a caminhada, em referência à 15ª Caminhada de Mulheres Lésbicas e Bissexuais de São Paulo. “Embora esta tenha sido a motivação originária do evento, a festa passou a acontecer apenas na capital de São Paulo e acolhia muitas mulheres vindas do interior de outras cidades e também de outros estados” (Freire, 2022, p. 90). Como resultado do aumento significativo da procura pela participação da Sarrada no Brejo, foi criada a creche Brejinho do Pijama, um suporte realizado pela gerência da Coletiva Luana Barbosa, comandada majoritariamente por mulheres pretas a fim de acolher e priorizar mães negras a partir da assegução do conforto de seus filhos durante a madrugada.

O ponto alto do nosso evento é a creche Brejinho do Pijama, essa ação proporciona as mães que frequentam a festa a oportunidade de experimentar uma noite tranquila e feliz pois sabem que seus girininhos (como chamamos os bebês) estarão seguros, a creche funciona das 21 as 6 da manhã nas proximidades da festa ou próxima à alguma estação de metrô. Nos preocupamos em ter o olhar e a sensibilidade de tornar a Sarrada no Brejo um local seguro, livre de preconceitos, um espaço de empoderamento, resistência e visibilidade LB (lésbica e bissexual) preta e periférica. Toda quantia arrecadada na festa é para viabilizarmos a ajuda financeira às mulheres que nos procuram diariamente pedindo algum tipo de ajuda, além de nos respaldar também porque estamos praticamente todas desempregadas. A festa acontece mensalmente e por enquanto é a única exclusiva para mulheres. Destinada para o público Lésbico e Bissexual, mas todas as mulheres são bem vindas (Trecho da entrevista de Fernanda Gomes ao Jornal Esquerda Diário, em 31 de março de 2017).

A descrição de Fernanda Gomes conecta-se ao que Bárbara Medina e Mayana Vieira já haviam comentado, anteriormente, em relação aos direitos sobre a fruição plena da vida em contextos maternais lesbocentros, como também acerca do proveito do gozo e do erotismo lésbico e negro, tão determinante para o acontecimento da Sarrada. Apesar dos aspectos concretos de Luana Barbosa não se apresentarem com frequência nas falas de pessoas que montam os detalhes de um evento em sua memória, é possível perceber a criação, a partir do emblema de sua morte – da forma como aconteceu, dos fatores marcados pela raça, gênero e localização durante a abordagem policial – uma noção pessoalizada de sua história e personalidade, encarnada por um grupo de mulheres das periferias da zona sul paulistana como fiéis aos seus cotidianos. Essa personalidade, que se apresenta como de periferia, com viés fortemente paulistano de

quebrada, é engendrada em corpos majoritariamente pretos, de mulheres pouco feminilizadas, gordas, lésbicas e, não menos importante, assim como a vítima, mães.

É notória e frequente a grande escassez de festividades voltadas ao público estritamente lésbico, e maior ainda a realização de festas voltadas ao público lésbico e negro, tendo em vista que historicamente esses eventos sempre se dirigiram ao cenário masculino, branco e gay. Conforme argumenta Braga (2017), as políticas do corpo em espaços de sociabilidade noturnas em São Paulo “dialogam com versões de homossexualidade, especialmente a masculina, visto que a grande maioria do público de todos os espaços é pertencente a homens” (Braga, 2017, p. 18.) Ainda em acordo com Braga (2017) e com a hipótese de Tota (2021)<sup>5</sup>, é possível concluir que as mulheres participantes da Sarrada no Brejo, as sarradoras, como se chamam, enquanto consumidoras da cultura do *funk* têm maior envolvimento com bens materiais de alto valor simbólico durante a experiência noturna a fim de evidenciar pertencimento a nivelamentos hierárquicos equiparáveis ou até mais altos que as consumidoras não negras do baile.

A festa Sarrada no Brejo, para além de tentar promover a existência de espaços corriqueiros de consumo do erótico e do prazer do encontro fora das bordas da vida ordinária às mulheres negras, acaba por se transformar, ela mesma, em uma forma de expressão de identidade de autorreconhecimento estendido e compartilhado entre estas sujeitas (Louro, 2004). Se a autodeclaração de pessoas negras é um processo complexo de afirmação de identidades étnicas e ancestrais, a festa da Sarrada no Brejo se mostra ativa dentro deste processo já que demonstra, desde sua criação, um posicionamento político com base em critérios estabelecidos por um grupo dominante e preto, que visa manter suas estruturas de poder dentro de um ambiente concreto e seguro para mulheridades negras periféricas.

É certo que as letras do *funk*, muitas vezes, fazem circular um discurso da heteronormatividade, carregados de continuidades atribuídas e relacionadas entre sexo, gênero, desejo e prática sexual. No entanto, na Sarrada do Brejo, a dinâmica entre corpos, dança e motivações políticas de justiça social por aquelas que não puderam estar vivas entre nós, atribui novos significados ao evento, aos corpos que nele habitam, podendo, claro, sempre subvertê-los. É neste sentido que Butler (2008), ao propor que a materialidade dos corpos seja desconstruída, inclui em sua teoria que esta desconstrução não sirva como uma negação ou recusa do gênero, mas como uma estratégia de luta que permita o deslocamento e a subversão dos contextos nos quais estes corpos foram inseridos como instrumentos de poder dominador.

Os corpos são ‘dados’, ganham um valor que é sempre transitório e circunstancial. A significação que lhes atribui é arbitrária, relacional e é, também, disputada. Para construir

a materialidade dos corpos e, assim garantir legitimidade aos sujeitos, normas regulatórias de gênero e de sexualidade precisam ser continuamente reiteradas e refeitas. Essas normas, como quaisquer outras, são invenções sociais. Sendo assim, como acontece com quaisquer outras normas, alguns sujeitos as repetem e reafirmam e outros delas buscam escapar. Todos esses movimentos, seja para se afastar das convenções, seja para reinventá-las, seja para subvertê-las, supõem investimentos, requerem esforços e implicam custos. Todos esses movimentos são tramados e funcionam através de relações de poder (Louro, 2004, p. 89).

Para além daquilo que é visto e ouvido por meio de performances de sensualidade e certa agressividade do público feminino movido pelas letras de *funk*, como a exemplo de Valesca Popozuda em *My Pussy é o poder* (“Por ela o homem chora/Por ela o homem gasta/ Por ela o homem mata/ Por ela o homem enlouquece/(...) Você que não conhece, eu apresento pra você/Sabe de quem tô falando?/ *My-mu pussy* é o poder”), para situar a Sarrada do Brejo, deve-se levar em conta as redes de socialização que lá são construídas, com seus valores e afetividades, incorporadas sempre à administração de uma memória ora fúnebre, ora festiva por Luana Barbosa, personificada, a partir de então, não mais como apenas vítima, mas como potencial de vida negra: mãe, sapatona, independente e, principalmente, reativa às forças do poder lesbofóbico e do uso racista da força da polícia militar, em sua essência, masculina<sup>6</sup>.

Se no início eu me interessava apenas pelos modos como a concretude de Luana Barbosa ressoava e circulava no contexto referente à vivência lésbica e periférica entre mulheres da zona sul, hoje, a questão da localidade, da gestão da geografia da cidade para a realização do evento e todas as intersecções que ela exigia começou a provocar muito mais a atenção. Isto porque, devido aos diferentes deslocamentos e distâncias trafegadas pelas participantes da festa, percebe-se que algo para além de um memorial a Luana Barbosa fica subjacente: a diferença marcadora de raça e de classe que se perpetua não apenas fora da festa, mas dentro também, e diante disso, a formação de uma atitude questionadora e impregnada de autoafirmação por parte das mulheres gerenciadoras. A seguir, um trecho da observação de Mayana Vieira a respeito de características de mulheres lésbicas e bissexuais do centro de São Paulo em contraste ao público da Sarrada no Brejo.

É, com as (mulheres lésbicas) do centro a gente sabe pelo cabelo, né? Com aqueles cabelinhos estranhos (pausa) parece que tá na Europa... (ela continua, com risos) quando anoitece, elas começam a aparecer também (Mayana Oliveira em entrevista em 2021; Freire, 2022, p. 68).

Não por acaso, a maioria do público da festa da Sarrada reside em periferias, principalmente da Zona Leste e Sul do estado. Não à toa, também, todas as organizadoras se reconhecem como mulheres pretas e



de quebrada, de modo assumirem uma personificação sapatona de perifa e pouco aberta ao cruzamento com a ordem simbólica da classe médica lésbica e branca em momentos de desfrute erótico e sonoro. Hermano Vianna (2014), um dos maiores pesquisadores e observadores sobre os primeiros bailes *funk* cariocas, aponta que as pessoas iam para aquele lugar para dançar, não para estudar ou ouvir discursos. No entanto, este trabalho, por uma questão de escolha epistemológica e teórica, prefere compreender o baile *funk* apreendido na Sarrada do Brejo em suas dimensões afetivas e simbólicas que, quando embaladas pela música, criam uma espécie de engajamento entre os sujeitos denominado por Arjun Appadurai (2010[1996]) como estrutura de sentimento. Segundo o autor, essa ordenação afetiva é elaborada a partir de formas particulares de organização e produzem efeitos concretos na vida das pessoas, “que não podem ser separadas do ambiente real onde a vida social se constitui” (Martins, 2022, p. 6).

Durante a festa, essa estrutura de sentimentos é produzida por meio de uma feitura de redes múltiplas de afeto, que vai da disposição de creches até a priorização da entrada de mulheres negras nas bilheterias. No ensaio Da representação à auto-apresentação da mulher negra, da escritora contemporânea Conceição Evaristo (2005), é identificada uma ausência persistente da figura da mulher negra mãe dentro do universo canônico da literatura brasileira. Pela definição de Evaristo (2005), esta ausência se dá devido a um tipo de matança, no discurso literário, da prole da mulher preta, costumeiramente transformada no emblema promissor de cuidadoras dos filhos de pessoas brancas. Ainda sobre o pensamento da autora, é costumeiro que, em obras fictícias, mulheres negras apareçam como inférteis e, portanto, perigosas (Evaristo, 2005). A ameaça, por sua vez, intimida o imaginário cristão e ocidental, no qual a salvação da mulher se dá pela maternidade, e a ausência dessa via salvatória acaba por fixar as mulheres negras na posição de um mal impossível de ser redimido. De outro modo, quando não condenadas à infecundidade, a maternidade de mulheres negras se associa, dentro do escopo canônico da literatura nacional, à figura da ama de leite, à doação de cuidado para com os filhos de outrem e à abdição do próprio rebento (Evaristo, 2005). Para concluir, pensei em relacionar o pensamento de Conceição Evaristo (2005) à ideia trazida por Fernanda Gomes de uma expressa negação da maternidade biológica às mulheres negras. Mas antes disso, será preciso retornar ao primeiro documento que recorri para construir o início deste artigo, o trabalho escrito da jornalista Tatiana Merlino (2017) sobre a presença, a vida e os caminhos afetivos de Luana Barbosa.

Assim como a realidade de muitas colaboradoras da Coletiva Luana, entre elas da própria Fernanda Gomes – a quem este capítulo é reservado –, Luana estreia a maternidade ainda no fim da adolescência, depois de um relacionamento breve com um homem, a única relação heterossexual que teve na vida. Tendo que passar grande parte do período da infância

do filho, Luan, encarcerada, Luana passou por uma espécie de resistência evocada por Fernanda Gomes como “a resistência maternal solitária de mulheres pretas de quebrada”. Isto porque na quebrada, como a maioria das mulheres da Coletiva Luana Barbosa se referem ao próprio bairro, Fernanda conta que são as mulheres negras quem sustentam a família, geralmente sem a ajuda emocional e financeira dos progenitores dos filhos. Quando não as únicas, elas são também as responsáveis pelo cuidado doméstico e com a família. Se, por um lado, a creche Brejinho Do Pijama tenta desnaturalizar a ligação direta entre mulheres negras e maternidade, por outro, os bailes possuem uma função de amenizar as condições da existência solitária, liberando-as temporariamente do peso que esse trabalho de cuidadoras pode representar em termos simbólicos do racismo em nossa sociedade.

Entende-se que são múltiplos, socialmente compartilhados e culturalmente construídos os processos de luto e de produção de memoriais, sendo estes últimos veículos para a comemoração metafórica do elo entre a vida e a morte. Nas últimas três décadas, foram mais frequente a criação de memoriais ou altares vinculados a eventos traumáticos, mortes violentas ou de pessoas consideradas vítimas (Grisales, 2016, p. 86). Peças como altares em locais onde as mortes foram executadas SÃO exemplos de como costumamos metaforizar, relacionar-nos e construir memória em torno relação presença-ausência de vítimas de tragédias. No entanto, este artigo se mobiliza a teorizar que essa prática fúnebre, comum em outras instâncias, não se relaciona com a proposta de construção de memória sugerida pela festa Sarrada no Brejo.

Dessa forma, considero que a festa Sarrada no Brejo consegue administrar em si todos os sentidos coletivamente elevados pelo grupo Coletiva Luana Barbosa como uma proposta para a construção de uma memória não da vítima, mas também de sua lesbianidade, já comentada neste artigo. Esta memória, no entanto, me parece não ser um termo associado e definido apenas e diretamente pela lembrança, pelo testemunho do passado ou outros modos de criar uma imagem de mundo para posteridade. Ao contrário disso, uma memória sapatão, pela definição de Mayana, Bárbara e Fernanda, aproxima-se mais de uma espécie de legado para o presente, contornado por aspirações de liberdade e conexões profundas entre mulheres negras que compartilham, para além da dor e do sentimento de uma morte próxima e parecida com a de Luana Barbosa, a vida enquanto um espaço a ser vigiado, cuidado e transformado em gozo o mais rápido possível, sem grandes esperas da ação do Estado a tornar a realidade das vivências das sapatonas de quebrada mais valorizada.

A Coletiva Luana Barbosa, ao traçar planos de gestão, quando inspirada pelo encontro, transforma a esfera privada da vida em um projeto para fora dos eixos de comando do Estado. Finalmente ali, entre mulheres pretas em compromisso com a prioridade de vidas negras, é possível desalinhar a cabeça do privilégio de mulheres lésbicas brancas,

historicamente construído, e da submissão ao Estado, ao Governo, ao Ministério Público, enfim, às figuras entendidas pelas mulheres como antropomorfas, representativas de homens brancos, héteros e cisgêneros que custam a agir. A ação política da memória sapatão, portanto, conecta mulheres negras em sofrimento ao mais alto nível de poder que a vida pode dar: o encontro como provedor do desejo, do prazer em se saber seguras e suficientes, aquilo tudo que pode ser traduzido na corriqueira expressão da periferia da zona sul paulista: “tudo o que nós tem é nós”. O desfrute deste tipo de devir da boa vida em si é, para essas mulheres, a matéria inédita para a construção de uma memória lésbica do presente e ao mesmo tempo do porvir, um fio a se desenrolar em direção ao futuro das mulheres pretas, sapatonas de quebrada, finalmente privilegiadas e prioritárias.

## REFERÊNCIAS

- APPADURAI, Arjun. The Production of Locality. *In*: APPADURAI, Arjun. **Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010 [1996]. p. 178-199.
- BAUER, Martin W.; GASKELL, George. **Pesquisa Qualitativa Com Imagem, Texto e Som - Um Manual Prático**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2003.
- BRAGA, Gibran T. **O fervo e a luta**: políticas do corpo e do prazer em festas de São Paulo e Berlim. 2017. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-01102018-115157/pt-br.php>. Acesso em: 20 abr. 2023.
- BUTLER, Judith. Corpos que importam/Bodies that matter. **Sapere Aude**, [s. l.], v. 6, n. 11, p. 12-16, jul. 2015a.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015b.
- CÔRTEZ, Jéssica Maria Muniz *et al.* Racialização social do consumo: um estudo interseccional sobre consumo de lazer de mulheres negras. **Revista de Administração e Negócios**, [s. l.], v. 8, n. 4, p. 89-104, out./dez. 2022.
- CRESWELL, John W. *et al.* Qualitative research designs: Selection and implementation. **The counseling psychologist**, [s. l.], v. 35, n. 2, p. 236-264, 2007.
- DAS, Veena. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. **Cadernos Pagu**, [s. l.], p. 9-41, 2011.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. A sexualidade nas ciências sociais: leitura crítica das convenções. *In*: PISCITELLI, Adriana; GREGORI, Maria Filomena; CARRARA, Sérgio (orgs.). **Sexualidade e saberes**:

convenções e fronteiras. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. p. 39-80.

EVARISTO, Conceição. Da representação à auto-apresentação da mulher negra brasileira na literatura. **Revista Palmares: cultura afro-brasileira**, Brasília, v. 1, p. 9-13, 2005.

FLAUZINA, A. L. P. **Corpo negro caído no chão**: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro. 2006. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.

FONTES, Elisa. Defensoria Pública pede responsabilização de PMs acusados de matar Luana Barbosa. **Ponte Jornalismo**, São Paulo, 08 de fevereiro de 2022.

FRANKENBERG, R. **White Women, Race Matters**. The Social Construction of Whiteness. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

FREIRE, Isadora Façanha Gurgel. **Lesbianidades negras, periféricas e enlutadas em compromisso com a memória**: o caso Luana Barbosa. 2022. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2022. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/73990>

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1988.

GOMES, Jaciara. “Do Recife para o mundo”: os significados do (brega) funk pernambucano. **Pimenta Cultural**, Recife, v. 2, n. 2, p. 142-151, 2021.

GRISALES, Sandra Patrícia Arenas. Fazer visíveis as perdas: Morte, memória e cultura material. **Tempo Social**, [s. l.], v. 28, n. 1, p. 85-104, jan. 2016.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho**: ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

MARTINS, Raquel Mendonça. Espaços físicos e afetivos do funk: o musicar local das festas lésbicas de São Paulo. **GIS**, [s. l.], v. 6, n. 1, 2021.

MERLINO, Tatiana. Luana Barbosa: Morta por ser mulher, negra, pobre, lésbica. In: MERLINO, Tatiana. **Dossiê Femicídio #InvisibilidadeMata**. [S. l.: s. n.], 2017. p. 43-5.

MIRANDA, Danielle; DO ROSÁRIO, Nísia Martins. Comunicação nos espaços da periferia: os agenciamentos presentes na formação de estigmas e o exemplo da possibilidade de linhas de fuga e desterritorialização. **Revista Interinstitucional Artes de Educar**, [s. l.], v. 4, n. 2, p. 149-164, 2019.

NONATO, Luisa Cristina; REIS, Juliana Batista dos. Territórios juvenis negros: sentidos das experiências em um baile funk no aglomerado da

Serra/BH. **Continentes**, [s. l.], v. 1, n. 21, p. 155-181, mar. 2023. ISSN 2317-8825. Disponível em: <http://www.revistacontinentes.com.br/index.php/continentes/article/view/357>. Acesso em: 05 abr. 2023. doi: <https://doi.org/10.51308/continentes.v1i21.357>.

PERES, Milena Cristina Carneiro; SOARES, Suane Felipe; DIAS, Maria Clara. **Dossiê sobre Lesbocídio no Brasil**. Rio de Janeiro: Livros Ilimitados, 2018.

PRECIADO, Paul. **Manifiesto contra-sexual**. Madrid: Opera Prima, 2002.

SAHLINS, Marshall. **What Kinship Is—and Is Not**. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

SANSONE, Lívio. Da África ao afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX. **Afro-Ásia: Salvador**, [s. l.], n. 27, p. 29-61, 2002.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana**. 2012. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

SMALL, Christopher. **Musicking: the meanings of performance and listening**. Middletown, Ct: Wesleyan University Press, 1998.

STRATHERN, Marilyn. **Parentesco, Direito e o Inesperado: Parentes são sempre uma surpresa**. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

TOTA, Martinho. A história de Joana, ou da (in) explicável invisibilidade do L do LGBTQIA+: refletindo a partir de Catolé do Rocha/PB. **Sexualidad, Salud y Sociedad**, Rio de Janeiro, v. 37, 2021.

VIANNA, Hermano. Funk e cultura popular carioca. **Revista Estudos Históricos**, [s. l.], v. 3, n. 6, p. 244-253, 1990.

VIANNA, Hermano. **O mundo funk carioca**. [S. l.]: Editora Schwarcz; Companhia das Letras, 2014.

YIN, R. K. **Case study research: Design and method**. 4. ed. Thousand Oaks, CA: Sage, 2009.

**Submetido em:** 24/04/2023

**Aprovado em:** 26/09/2023

**Isadora Façanha Gurgel Freire**

*isadorafgf@gmail.com*

Professora universitária mestra em Antropologia pela Universidade Federal do Ceará. Pesquisadora do LAMORT (Laboratório de Antropologia da Morte). Interessada nas áreas de estudos de gênero, direitos humanos, memória, dinâmicas de reparação e mobilizações sociais.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0873-1169>

## NOTAS

- <sup>1</sup> No decorrer da pesquisa, tornou-se comum a derivação feminina de alguns substantivos marcadamente masculinizantes sob a perspectiva da norma culta da língua portuguesa. A aparição corriqueira de sujeitas em vez de sujeitos ou da expressão coletiva, em vez de coletivo, para referir-se a organizações sociais, tornou-se tão comum durante a manifestação de eventos e entrevistas que dispensou espanto ou dúvida. A frequência do termo tomou a dimensão conceitual do que é composto restritivamente às mulheres, ou o que é interno à negociação de termos entre mulheres. O uso da palavra *corpas*, em vez de *corpos*, também foi um acontecimento que surpreendeu aos ouvidos ao longo da trajetória dos contatos com as interlocutoras, referente dentro do contexto de suas falas enquanto corporalidades dissidentes de gênero ou sexualidade. Outra ocasião em que o mesmo fenômeno se repetiu, ficando conhecido nacionalmente, foi a transformação do gabinete da deputada federal Áurea Carolina, eleita pelo PSOL em Minas Gerais, que ficou conhecido durante o mandato como Gabinetona de Luta.
- <sup>2</sup> Dito isso, é relevante reforçar que, especialmente para este capítulo, qualquer informação acerca das experiências de vida de Luana Barbosa tem procedência do texto escrito pela jornalista Tatiana Merlino (2017) acima já citada. Reforço, também, que o livro ao qual me refiro, *Dossiê Femicídio #InvisibilidadeMata*, está acessível para o público pela ação da Agência Patrícia Galvão e o link pode ser encontrado na seção de referências do presente trabalho.
- <sup>3</sup> A ideia aqui pretendida é suscitar, a partir de uma abordagem calcada em pressupostos teóricos e epistemológicos de uma criminologia crítica e pensante, a existência, no Brasil de um projeto de Estado com fortes características genocidas dirigidas à população preta do país. Com ancoras em múltiplos âmbitos da atuação pública administrativa, "esse empreendimento, resguardado pela simbologia do mito da democracia racial, vai se materializando nas vulnerabilidades construídas em torno do segmento negro" (Flauzina, 2006, p. x) de modo a atravessar praticamente todas as interdições quanto à formulação de uma identidade negra.
- <sup>4</sup> Para este artigo, os estudos sobre os desdobramentos da identidade funkeira assumirão os pressupostos de Goffman (1998) que estabelece a ambiência social como meio de classificação, categorização de atributos associados a uma característica esperada, ou seja, papéis cristalizados que sempre geram no outro uma identidade social virtual não necessariamente correspondida pelo sujeito. É sugerido neste artigo que as decorrentes concepções negativas associadas ao funk resultam em comunicações impróprias consequentes da manipulação de características atribuídas aos sujeitos com forte sentimento depreciativo e estigmatizante.
- <sup>5</sup> A respeito dos diversos graus da concretude de pertencimentos lésbicas à esfera pública da vida, assim como a invisibilidade e escassez literária sobre sociabilidades lésbicas, o autor associa o fato como proporcional à característica da sexualidade masculina ser imensamente mais

desentranhada que a feminina, que por sua vez permaneceria entranhada por diversas macroestruturas sociais e históricas. Vale ressaltar a importância da ideia de Duarte (2004), acerca das rígidas noções binárias entre público e privado e suas conexões ao binarismo de gênero imposto socialmente.

- <sup>6</sup> Com o uso da expressão força da polícia militar, em essência, masculina, busca-se conectar os significados atribuídos pelas interlocutoras em pauta, Bárbara, Fernanda e Mayana, aos aspectos da chamada violência policial. Ao que parece, as figuras de policiais militares, em contraste com o ethos simbolizado pela festa Sarada no Brejo, tomam a forma de uma personificação ligada a um homem cruel, pouco engajado aos movimentos sociais progressistas e, curiosamente, branco. Interessante relacionar este pensamento ao do autor Livio Sansone (2002), que pensa a polícia militar, na região sudeste do Brasil, como um veículo historicamente responsável para mobilidade social e ascensão de homens negros, do “mesmo modo que vários outros tipos de empregos de uniforme” (Sansone, 2002, p. 518).

# AD HOMINEM: JUSTICIA Y ALTERIDADES SEXUALES EN EL SALVADOR

## AD HOMINEM: JUSTICE AND SEXUAL ALTERITIES IN EL SALVADOR

Amaral Arévalo<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Instituto Fernandes Figueira, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

### RESUMEN

En el tiempo histórico reciente, tras el estancamiento del reconocimiento de la Dignidad Humana, la Igualdad y No Discriminación de personas salvadoreñas LGBTI+ en los ámbitos Legislativo y Ejecutivo, se recurrió al Órgano de Justicia, en específico a la Sala de lo Constitucional, como último recurso en la búsqueda de la defensa los derechos fundamentales de este segmento de la población. Este texto tiene por objetivo el análisis de 18 procesos de amparo, *Pareatis*, *Habeas corpus* e inconstitucionalidades emitidas por la Sala de lo Constitucional que interceptan derechos fundamentales y temáticas de orientación sexual, identidad y expresión de género entre 2002 a 2022. La metodología de investigación se fundamenta en una revisión documental de abordaje cualitativo y de carácter descriptivo-explicativo. Las sentencias y resoluciones fueron recuperadas del Centro de Documentación Judicial. Los resultados obtenidos muestran tres áreas de incidencia: a) denuncias de discriminaciones por orientación sexual, identidad y expresión de género; b) reconocimiento de la identidad de género de personas trans y c) reconocimiento del matrimonio civil para personas del mismo sexo. Las resoluciones y sentencias son representativas de las dinámicas del poder heteronormativo, se fundamentan en resguardar los preceptos establecidos en la Constitución como el debido proceso, seguridad jurídica y estabilidad laboral. Presentando deficiencias y limitaciones en nombrar las discriminaciones por orientación sexual, identidad y expresión de género cuando se presentaron despidos injustificados, detenciones arbitrarias, abuso de autoridad y el no acceso al matrimonio civil. Existen contradicciones jurídicas en el reconocimiento de la identidad de género de personas trans.

**Palabras clave:** El Salvador; Sistema judicial; Derecho; Discriminación; LGBTI+.

### ABSTRACT

In recent historical times, after the stagnation of the recognition of Human Dignity, Equality, and Non-Discrimination of Salvadoran LGBTI+ people in the Legislative and Executive spheres, the Organ of Justice was resorted to, specifically the Constitutional Chamber, as the last resource in the search for the defense of the fundamental rights of this segment of the population. This text aims to analyze 18 *Amparo*, *Pareatis*, *Habeas corpus*, and unconstitutional processes issued by the Constitutional Chamber that intercept fundamental rights and issues of sexual orientation, identity, and gender expression between 2002 and 2022. The research methodology is based on a document review of a qualitative approach and a descriptive-explanatory perspective. The judgments



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.



and resolutions were retrieved from the Judicial Documentation Center. The results show three incidence areas: a) complaints of discrimination based on sexual orientation, gender identity, and expression; b) recognition of the gender identity of trans people and c) recognition of civil marriage for people of the same sex. The resolutions and sentences, representative of the dynamics of heteronormative power, are based on safeguarding the precepts established in the Constitution, such as due process, legal security, and job stability. Presenting deficiencies and limitations in naming discrimination based on sexual orientation, gender identity, and expression when there are unjustified dismissals, arbitrary arrests, abuse of authority, and access to civil marriage. There are legal contradictions in recognition of the gender identity of trans people.

**Keywords:** El Salvador; Judicial system; Law; Discrimination; LGBTI+.

## RESUMO

No tempo histórico recente, após a estagnação do reconhecimento da Dignidade Humana, Igualdade e Não Discriminação das pessoas salvadorenhas LGBTI+ nas esferas Legislativa e Executiva, recorreu-se ao Órgão de Justiça, especificamente à Câmara Constitucional, como último recurso na busca pela defesa dos direitos fundamentais desse segmento da população. Este texto tem como objetivo analisar 18 de *amparos*, *Pareatis*, *Habeas corpus* e processos inconstitucionais expedidos pela Câmara Constitucional que interceptam direitos fundamentais e questões de orientação sexual, identidade e expressão de gênero entre 2002 e 2022. A metodologia de pesquisa baseia-se em uma revisão documental de abordagem qualitativa e de natureza descritivo-explicativa. As sentenças e resoluções foram retiradas do Centro de Documentação Judicial. Os resultados obtidos mostram três áreas de incidência: a) denúncias de discriminação com base na orientação sexual, identidade e expressão de gênero; b) reconhecimento da identidade de gênero de pessoas trans e c) reconhecimento do casamento civil entre pessoas do mesmo sexo. As resoluções e sentenças, são representativas das dinâmicas do poder heteronormativo, pautam-se na salvaguarda de preceitos consagrados na Constituição como o devido processo legal, a segurança jurídica e a estabilidade no emprego. No entanto, apresentaram falhas e limitações na nomeação da discriminação com base na orientação sexual, identidade e expressão de gênero quando existiram demissões injustificadas, prisões arbitrárias, abuso de autoridade e não acesso ao casamento civil. Existem contradições legais no reconhecimento da identidade de gênero das pessoas trans.

**Palavras-chave:** El Salvador; Sistema de justiça; Direito; Discriminação; LGBTI+.

## A MANERA DE INTRODUCCIÓN

La lucha por el reconocimiento de los derechos humanos de lesbianas, gay, bisexuales, personas trans, intersexuales y otras identidades de género y sexuales (LGBTI+) ha sido un desafío permanente en El Salvador. A niveles políticos, sociales e institucionales se resiste al pleno reconocimiento ciudadano de este grupo poblacional; susceptible a ser severamente afectado por prejuicios y con diversos tipos de restricciones que limita el ejercicio de sus derechos fundamentales. Esta situación revela a una

sociedad que se respalda en preceptos profundamente segregacionistas y discriminatorios debido a la orientación sexual, identidad y expresión de género, que -en suma- ataca el principio fundamental de la Dignidad Humana el cual sería la piedra angular donde se fundamenta todo el ordenamiento jurídico, político, social e institucional salvadoreño hasta noviembre de 2023.

A pesar de algunos avances institucionales logrados en la década de 2010, como la creación de tímidas políticas públicas que apostaron al reconocimiento de ciudadanías posibles de las personas LGBTI+; prevalece la inercia, omisión y descuido del Estado en la elaboración de normas legislativas que satisfagan plenamente este segmento social. Esto levanta sospechas relevantes y discusiones científico-jurídicas sobre el interés efectivo del Estado en superar esta realidad. En el tiempo histórico reciente, tras el estancamiento de los procesos de reconocimiento de la Dignidad Humana, la Igualdad y No Discriminación de personas LGBTI+ -por medio de políticas públicas y leyes de protección y reconocimiento- en los ámbitos Ejecutivo y Legislativo respectivamente, se recurrió al Órgano de Justicia, en específico a la Sala de lo Constitucional y la Corte Suprema de Justicia en pleno, como último recurso en la búsqueda de la defensa de los derechos fundamentales de este segmento de la población.

En este contexto, este escrito tiene por objetivo el análisis de procesos de amparo, *Pareatis*, *Habeas corpus* e inconstitucionalidades emitidas por la Sala de lo Constitucional que interceptan derechos fundamentales y temáticas de orientación sexual, identidad y expresión de género entre 2002 a 2022. La metodología de investigación se fundamenta en una revisión documental de abordaje cualitativo. Las sentencias y resoluciones sometidas al análisis fueron recuperadas del Centro de Documentación Judicial. El escopo de análisis consistió en dos *Habeas corpus*, tres amparos, dos *Pareatis*, y once demandas de inconstitucionalidades. Los documentos judiciales de análisis muestran tres áreas jurídicas en tensión: a) denuncias de discriminaciones por orientación sexual, identidad y expresión de género; b) reconocimiento de la identidad de género de personas trans y c) reconocimiento del matrimonio civil para personas del mismo sexo.

El texto se encuentra dividido en cinco secciones. La primera abordará dos puntos teóricos referenciales para el desarrollo del análisis, retomando la propuesta de *Heteronación* de Ochy Curiel (2013) y las reflexiones sobre *Derecho de antidiscriminación* de Roger Raupp Rios (2020). La segunda sección se amplía y describe el método utilizado para la recolección y selección de documentos jurídicos que se analizarán.

En la tercera sección se agrupan los procesos judiciales que atañen a denuncias de discriminaciones por orientación sexual, identidad y expresión de género que se realizaron al interior de instituciones públicas. La cuarta sección abordará los recovecos legislativos que se han implementado para impedir el reconocimiento del matrimonio civil entre personas del mismo sexo y las formas que personas activistas

o no implementaron para superar esas barreras legislativas por medio de peticiones de inconstitucionalidades ante la Corte Suprema de Justicia. La quinta sección abordará las contradicciones jurídicas para el reconocimiento de la identidad de género de personas trans.

En el apartado final, sobre las reflexiones finales, propongo una resignificación de la expresión latina *Ad hominem*, oriunda del ámbito jurídico que describe cuando una persona recibe una contraargumentación que se dirige contra ella y no contra el argumento que expone. En este caso, la utilizo para mostrar cómo en el contexto del régimen político heterosexual inscrito subyacentemente en la Constitución de El Salvador; cuando personas LGBTI+ solicitan su inclusión por vía de aplicación de un derecho de antidiscriminación, sus argumentos -mayoritariamente- no han sido escuchados, y en vez de ello, fueron objeto de discriminaciones institucionales, al responsabilizarlas de las violencias que padecen al interior de la sociedad.

## HETERONACIÓN: PUNTOS TEÓRICOS DE PARTIDA

A lo largo del siglo XX, El Salvador experimentó diversos procesos políticos con impactantes violencias sociales. La masacre de los Izalcos en 1932, que históricamente se reconoce el etnocidio de 30,000 personas, dio paso a la instauración de regímenes militares dictatoriales. La primera dictadura militar estuvo a cargo de Maximiliano Hernández Martínez (1932-1944) que fue depuesto por una huelga de brazos caídos. Le siguió Salvador Castañeda Castro, el cual fue depuesto cuando intentó mantenerse en el poder en 1948. A este periodo le dio paso a regímenes militares institucionales que pactaron con la oligarquía la manutención del poder político por medio de un modelo de democracia procesual, en donde se realizaban elecciones, pero siempre salía vencedor el candidato del partido oficial de los militares. Este modelo tendrá una continuación hasta 1979.

La incapacidad del gobierno para permitir la apertura política y los cambios en el proyecto de desarrollo, por un lado, y, por otro, el fortalecimiento de los movimientos de oposición, tanto político-sociales como guerrilleros; fueron las señales del surgimiento de una crisis política de envergadura no sospechada. A lo largo de 1979, la crisis política se intensificó debido a la represión paramilitar, política y social. En este contexto, un grupo denominado Juventud Militar produjo un nuevo golpe de Estado, el 15 de octubre de 1979 y depuso al presidente Carlos Humberto Romero, dando paso al establecimiento de la Junta Revolucionaria de Gobierno. Este fue el último intento de crear una alianza reformista que pudiera construir un nuevo proyecto de nación.

Este fue el preámbulo para que, en el año 1982, en plena guerra interna, se llevaron a cabo las primeras elecciones denominadas como “libres” -pero no plurales- en más de 50 años. En estas elecciones se eligió una Asamblea Constituyente que tendría la responsabilidad de crear una

nueva Constitución, además de ejercer la función legislativa. La creación de una nueva Constitución tenía como objetivo sentar las bases de un proyecto diferente de Estado-Nación. No obstante, los constituyentes, tomaron a bien utilizar como base la Constitución de 1962 y reformarla, por lo cual, el objetivo de una Asamblea Constituyente de creación un marco nuevo normativo para modificar las inequidades y desigualdades socioeconómicas y políticas en el Estado-Nación no se alcanzaron. Por lo contrario, existió una continuidad del modelo anterior con leves modificaciones y maquillajes.

Para caracterizar ese modelo de Estado-Nación que únicamente sufrió maquillajes textuales, pero no institucionales y reales, retomo la categoría propuesta por Ochy Curiel de *Heteronación* (2013). Para la construcción de esta categoría, Curiel realizó una investigación documental etnográfica de la creación de la Constitución de Colombia en 1990. Para Curiel, que retoma los aportes de las feministas materialistas francesas, comprende a la heterosexualidad como pensamiento-ideología, institución y régimen político que se plasma en la redacción de una Constitución y por ende se refleja en la construcción de un modelo de Estado-Nación (CURIEL, 2013, p. 34). A esta idea, podemos acrecentar que el carácter heterosexual es un sistema de autoprotección y auto reproducción entre el modelo de *Heteronación* y la Constitución que se crea al dar características heterosexuales a las instituciones que la segunda dará da vida:

La nación se ampara, precisamente, en instituciones como la familia, la maternidad, la pareja heterosexual, el derecho masculino y patriarcal, la representación de los hombres con privilegios sobre el resto de la nación, el patrimonio y la filiación (Curiel, 2013, p. 84).

Dado este contexto político, la *Heteronación* muestra que la imposición de la heterosexualidad como la norma dominante en la sociedad, excluye y margina a aquellos que no se ajustan a esta norma, como las personas LGBTI+. Lo anterior es un aliciente para la estigmatización y discriminación de este segmento de la población, creando un entorno hostil, en donde los prejuicios son obstáculos en su vida cotidiana, los cuales pueden trascender a violencias de todo tipo. La *Heteronación*, en su dinámica de exclusión y prejuicios, sienta las bases para un círculo perverso de invisibilidad. Las personas LGBTI+ tienen extremas dificultades para que sus experiencias de vida sean reconocidas, y al no tener -muchas veces- representación política, sus demandas políticas al igual que sus identidades pasan a ser invisibles e ignoradas por la estructura estatal.

No obstante, una brecha fue abierta para tener inclusión en este sistema social excluyente, por medio del Derecho de antidiscriminación. Este *grosso modo*, tiene por objetivo eliminar toda diferenciación injusta, en particular las prácticas y regímenes de subordinación contra personas y grupos histórica y socialmente agraviados y víctimas de prejuicios y discriminación (RIOS, 2020, p. 1334). Estas discriminaciones se pueden

clasificar como indirectas a través de actitudes aparentemente neutras, con un impacto nocivo, aunque no sea, supuestamente, intencionado (RIOS, 2020, p. 1338). No obstante, existe una discriminación institucional explícita y que no esconde su intención de mantener el estigma y la subordinación que personas LGBTI+ padecen al interior de un modelo de *Heteronación* como el caso salvadoreño que esta en discusión en este texto.

## METODOLOGÍA

A razón de la construcción de un panorama sobre disidencias sexuales y de género en la historia de El Salvador (Arévalo, 2022), recurrí a diferentes fuentes documentales para obtener y extraer información de interés para el objetivo general de esa investigación. Ese proceso me llevó a la consulta de documentos judiciales. Inicé por medio del análisis de procesos coloniales que abordaron cuestiones del ejercicio de la sexualidad de forma general y en específico procesos que versaron sobre sodomía y pecado nefando. Posteriormente, recurrí a fuentes judiciales contemporáneas para analizar las disputas por reconocimiento institucional en la historia reciente del país, pero los cuales no fueron objeto de una discusión sobre antidiscriminación profunda.

Para la recolección de los documentos judiciales para este análisis me avoqué al portal de la Corte Suprema de Justicia de El Salvador (CSJ)<sup>1</sup>, en el cual se encuentran alojados documentos judiciales producidos desde el año 2000 hasta la actualidad. En el motor de búsqueda simple coloqué palabras clave como: homosexualidad, diversidad sexual, LGBTI, homosexual, lesbiana, transexual, transgénero, bisexual, travestí, identidad de género, expresión de género, orientación sexual, entre las más destacadas. Esta búsqueda simple arrojó una serie de documentos, principalmente procesos judiciales, que narran homicidios, agresiones sexuales, robos, y otros tipos de delitos; los cuales muestran formas de discriminación y el proceder institucional del órgano judicial sobre temáticas de orientación sexual, identidad y expresión de género.

No obstante, surgieron otro tipo de documentos como inconstitucionalidades, amparos, *Habeas corpus* y *Pareatis* emitidos por la Corte Suprema de Justicia. Estos documentos crearon jurisprudencia por medio de análisis de casos sobre el reconocimiento de la identidad de género, demandas para anular la reforma constitucional discriminatoria para impedir el acceso a las instituciones civiles del matrimonio y la adopción a personas del mismo sexo y el tratamiento a casos de discriminación a razón de la orientación sexual y la identidad de género. El escopo de análisis documental son once demandas de inconstitucionalidades, tres amparos, dos *Habeas corpus* y dos *Pareatis*.

## DISCRIMINACIÓN

Iniciamos este análisis con el caso de R. L. y L. sargento en el Escuadrón Blindado del Regimiento de Caballería, que el 31 de marzo de 1995 se decidió darle de baja “Por no convenir sus servicios (Por ser homosexual)”; por lo cual presentó un amparo ante la Sala de lo Constitución argumentando que sus derechos constitucionales de estabilidad laboral, honor, audiencia, e intimidad personal habían sido vulnerados sin haber tenido la oportunidad de desvirtuar tal aseveración dentro de un procedimiento formal (EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL, 1999). En esta primera petición, la Sala observó que era el comandante del Regimiento de Caballería, la autoridad demandada y no el ministro de Defensa Nacional como señaló el demandante.

Después de tres años, la Sala retomó la demanda, en la cual R. L. y L. colocó como demandado al comandante del Regimiento de Caballería (EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL, 2002). R. L. y L. argumentó que la causal de “tendencias homosexuales” que motivó su baja, era algo atípico, ya que dicha causal no existe en las normativas militares aplicables a su caso. El Fiscal de la Corte apuntó que la autoridad demandada debía demostrar por escrito los procedimientos que aplicó para respetar los derechos constitucionales de audiencia y de defensa para conservar la estabilidad laboral y no darle de baja en el ejército. La Sala decidió analizar este caso en dos puntos: 1) derecho al honor y al principio de legalidad y 2) La supuesta vulneración al derecho a la estabilidad laboral, en conexión con los derechos de audiencia y defensa.

Ante esta situación la Comandancia, estableció como estrategia de defensa comprobar prácticas sexuales con otros hombres que dieron origen a la baja de R. L. y L. y no certificar con pruebas la realización de un debido proceso de audiencia y defensa. En este orden, se presentaron diferentes declaraciones testimoniales sobre la homosexualidad de L. y L., argumentando que estas no eran de carácter público y por ello no afectaron su honor. Con base a esas declaraciones se exteriorizó que la expulsión fue debió a reiteradas “conductas inmorales y ajenas a las buenas costumbres exigidas en la institución castrense, independientemente del carácter homosexual u heterosexual de dichos comportamientos”. Para enmendar uno de los errores cometidos y los cuales dieron paso al amparo, dicha autoridad reconoció:

Que si bien se cometió un error al consignar inapropiadamente la orden de baja del impetrante, esta comandancia procederá a enmendar dicho error, haciendo la respectiva rectificación en la próxima orden de cuerpo, con lo cual el demandante quedará plenamente resarcido en su buen nombre y fama (EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL, 2002).

El “error” cometido por la Comandancia se debe de leer como discriminación a razón de la orientación sexual, pero que, debido a su normalización en el contexto de una *Heteronación*, no se percibió que esto

podría ser un menoscabo a la dignidad de R. L. y L. Para comprobar como los procesos de discriminación institucional se apoyan, la Sala reconoció que no hubo vulneración al principio de legalidad, argumentando lo siguiente:

Y es que la mera realización de diligencias de investigación o comunicaciones sobre la posible conducta inmoral de una persona, no implica *per se* afectación al honor del indiciado, independientemente que dicha conducta indagada esté ligada a una orientación sexual determinada. [...] la normativa castrense antes relacionada es evidente que, ante la probable conducta inmoral imputada al actor, la autoridad demandada podía válidamente separarlo de su cargo (EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL, 2002).

En esta afirmación se reconoció que la destitución de R. L. y L., según la normativa vigente, era plausible, aunque no existiera una causal específica sobre homosexualidad en las normativas del Ejército salvadoreño. La utilización de la categoría de “actos inmorales” es un paraguas-conceptual, de la cual se tiene registros de su uso a nivel institucional desde inicios del siglo XX en El Salvador (ARÉVALO, 2022, pp. 93-193). Esta categoría designa veladamente cuestiones sobre sexualidad que sobrepasan las fronteras del binarismo sexual; convirtiéndose en una forma discriminatoria que la institucionalidad pública accionó para gestionar la orientación sexual, identidad y expresión de género. Por lo cual, su uso en esta sentencia no genera sorpresa, y, todo lo contrario, reafirma el uso discriminatorio de esta categoría en el siglo pasado y su continuidad al inicio del siglo XXI.

No obstante, la Sala reconoció que hubo una violación al derecho de audiencia y defensa, ya que no se presentaron las pruebas necesarias para comprobar la concesión de “reales oportunidades de defensa”. Sin embargo, la sentencia no fue explícita en el retorno de L. y L. a su trabajo, ya que se argumentó: “[...], la restitución de las cosas al estado en que se encontraban antes de la violación no debe entenderse desde el punto de vista físico, sino desde una perspectiva jurídico-patrimonial”. Entrelíneas, se reconoció que un homosexual no debía ser parte de las fuerzas armadas, pero que se debía compensar económicamente el tiempo de su despido hasta la emisión de esa resolución.

En el primer quinquenio de la década de 2000, en el Centro Histórico de San Salvador se ejecutaron una serie de redadas policiales con el objetivo de suprimir el trabajo sexual de calle de travestís (Arévalo, 2022). En este contexto se presentó un *Habeas corpus* a favor de 5 travestís que fueron detenidas por estar “[...] vestidos de mujer con faldas demasiado cortas” (EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL, 2004) y presentadas ante los medios de comunicación. También se esbozó un guion de la discriminación que las identidades travestís padecían en esa época: “no se les permite ejercer su libertad sexual, son discriminados,

no tiene empleo en instituciones públicas y que en los delitos cometidos contra ellos no se establecen responsables” (EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL, 2004).

La Sala argumentó que este tipo de acciones no recaen sobre su jurisdicción y que les correspondía a jueces competentes en materia penal. Sin embargo, se realizaron indagaciones por parte de un juez ejecutor. Este informó que los cinco detenidos habían quedado en libertad, porque en la sede judicial se dictó sobreseimiento definitivo a su favor.

Lo sobresaliente de este caso no fue la resolución de sobreseimiento proporcionada, sino el análisis discriminatorio que la Sala expuso. Ante las denuncias de discriminación por identidad y expresión de género que fueron interaccionadas, la Sala revirtió la responsabilidad a las personas LGBTI+ de ser víctimas del régimen político heterosexual:

[...] se infiere que los peticionarios se presentan en la vía pública y ante la sociedad exponiendo su preferencia sexual y actividades a las cuales se dedican. Así, afirmado por el señor García que los peticionarios aceptan y demuestran públicamente su preferencia sexual, no puede evidenciarse el agravio de índole constitucional que pueda generarles el ser presentados ante los medios de comunicación, pues en los mismos serían mostrados de acuerdo a la actuación que han decidido exteriorizar ante la sociedad (EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL, 2004).

En otras palabras, su demanda de *Habeas corpus* representa únicamente una “mera inconformidad” con la decisión de haberlos presentados a los medios de comunicación. La Sala no encontró ningún vínculo entre la denuncia hecha, la restricción de la libertad física y la vulneración al principio de dignidad humana en los actos de redadas policiales efectuadas.

La argumentación de Francisco García, persona que interpuso el *Habeas corpus*, su denuncia, más allá de vulneración a la libertad física; su intención puede ser comprendida como una denuncia a la vulneración de la dignidad de las personas LGBTI+ que fueron detenidas y expuestas a los medios de comunicación. Esta intencionalidad se puede relacionar con la reflexión de “existencia digna” que la propia Sala realizaría años después:

[...] *dignidad de la persona humana* comprende la afirmación positiva del pleno desarrollo de la personalidad de cada individuo, y en el texto constitucional pueden encontrarse algunas disposiciones que implican manifestaciones de tal categoría jurídica; una de ellas es la *existencia digna* –a la cual se refieren los arts. 101 inc. 1° y 37 inc. 2° Cn.–, que significa no sólo la conservación de la vida, sino el mantenimiento de la misma a un cierto nivel, el que facilite la procura de las condiciones materiales necesarias



para el goce de los restantes derechos fundamentales (EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL, 2008).

En el contexto de un Estado fundamentado en el régimen político heterosexual, como fue mencionado anteriormente, la dignidad de las personas LGBTI+ se hace invisible y, por ende, no se reconoce que el Estado les debe de garantizar una *existencia digna*. Esta situación tiene plena concordancia con la no existencia de políticas públicas específicas para el desarrollo social, económico, cultural, etc. para personas travestís, transexuales y transgéneros de esa época, y, por el contrario, únicamente se tenía, en ese momento histórico, acciones de represión policial -como política pública- para este sector de la sociedad (Arévalo, 2022, p. 547).

Retomando la tónica de procesos de discriminación institucional, se presentó un nuevo caso de discriminación laboral por orientación sexual. “Blanca”, una agente de la Policía Nacional Civil (PNC) en 2005 fue destituida, aparentemente, por motivos de su orientación sexual. Solicitó su reingreso y no obtuvo respuesta. No existían motivos legales para su despido y por consiguiente su reincorporación. Carlos Alfredo Valiente, abogado de la institución afirmó: “que no era cierto que el director haya omitido darle una respuesta a Blanca, y que se antepuso el interés público al particular” (Urquilla, 2005). ¿Cuál es el interés público? ¿Cuál es el interés particular?

Podemos interpretar claramente que “interés público” es un camuflaje institucional para designar el régimen político heterosexual, el cual no permite disrupciones – la orientación sexual de Blanca como “interés particular” –, y cuando estas se presentan, la institucionalidad promueve su exterminio. La utilización de “interés particular” es un eufemismo para referirse a la orientación sexual de Blanca como una “opción sexual” o “preferencia sexual”, categorías que aún son utilizadas y que tratan de hacer ver que la orientación sexual, identidad y expresión de género es una elección personal y no una condición propia de una persona.

Al igual que el caso de R. L. y L., Blanca presentó un amparo. La demanda giraba en torno de la negativa de la Dirección de la Policía Nacional Civil de dar respuesta a la solicitud de reintegro a su cargo. Carlos Alfredo Valiente, volvió a argumentar

Confirmando que no son ciertos los hechos atribuidos al señor director de la PNC por cuanto las actuaciones de éste han sido apegadas a la ley y a las normas constitucionales; anteponiendo el interés público al interés particular Art. 246 Cn. En especial y muy conscientes del deber constitucional de garantizar la seguridad pública con elementos idóneos para el cargo. De igual manera de conformidad con el Art. 237 Pr. C, la carga de la prueba corre para el actor por lo que corresponderá a éste, establecer los extremos de su demanda (EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL, 2005).

En esta argumentación institucional de un cuerpo uniformado, aparecen los argumentos expuestos en el caso de R. L. y L. sobre restricciones para pertenecer a una institución de un cuerpo uniformado por personas LGBTI+. En esta oportunidad no se expresó la categoría de “inmoralidad”, la cual se disimuló como “elementos idóneos”. En este punto se puede entrever que el despido y negación de reincorporación de Blanca a la PNC se fundamentaba en una discriminación institucional a su orientación sexual, la cual fue velada con argumentos sinuosos que indicaban que ella debía de entregar “pruebas”. ¿Estas pruebas aludían a rechazar su orientación sexual?

La Sala de lo Constitucional no discutió el despido de Blanca por su orientación sexual, aunque ella lo haya manifestado entrelíneas, pero sin ser el eje central del escrito inicial de solicitud de amparo. La Sala se centró para dar su resolución final sobre la omisión del Director General de la Policía Nacional Civil de no dar una respuesta razonada por las causas del despido de Blanca, y no se manifestó sobre el argumento de anteponer el interés público al interés particular y el garantizar la seguridad pública con elementos idóneas, que se pueden interpretar como discriminación institucional por orientación sexual no manifestada de forma explícita; pero a la falta de una ley de antidiscriminación por orientación sexual, identidad y expresión de género, no se retomó ningún análisis sobre ese caso.

En todo el proceso, Valiente, afirmó que la responsabilidad de dar las pruebas era de Blanca. Sin embargo, la Sala reconoció que era deber del Director General dar una respuesta razonada sobre el despido. Ante tal hecho declaró ha lugar el amparo solicitado por Blanca, ordenando que en el transcurso de 10 días hábiles se le diera una respuesta a Blanca y quedaba expedito el derecho de Blanca a presentar un proceso civil de daños morales y materiales directamente contra el Director General de la Policía Nacional Civil y de forma subsidiaria contra el Estado.

Dado el contexto social y jurídico de esta época -antes de 2005-, el modelo para abordar las cuestiones de orientación sexual, identidad y expresión de género era por medio de la discriminación, la cual de forma sutil o contundente se infiltraba al interior del sistema judicial. Esta infiltración se debió a la inexistencia de marcos jurídicos que taxativamente impidieran actos de discriminación contra personas LGBTI+ a niveles institucionales, sociales y judiciales. Por tal motivo, por ejemplo, las sentencias favorables ante los casos de R. L. y L. y Blanca procedieron debido a que la institucionalidad no poseía fundamentos administrativos para el despido justificado de ambas personas de los cuerpos uniformados. Ante estos procesos de discriminación -encubiertos como deficiencias administrativas- la Sala de lo Constitucional concedió los amparos solicitados por los demandantes. Sin embargo, cuando se interaccionó la categoría de identidad sexual de una persona que no cuenta con un empleo público, y además, padece las violencias del sistema carcelario,

se muestra explícitamente los procesos de discriminación a nivel del sistema judicial.

En el año 2005, N. L. C. presentó un *Habeas corpus correctivo* debido a “abusos de autoridad”. Sobre nuestro tema de discusión, se encuentra los puntos 4, 6 y 7 de su petición:

4. Autoridades del centro penal le cortan el pelo “rapado” y lo coaccionan para que cambie su manera de caminar y hablar, quebrantando de tal forma su derecho a la propia imagen reconocido en el artículo 2 de la Constitución.

6. Por el hecho de ser homosexual es tratado de manera discriminatoria, degradante y humillante.

7. Está sometido a tortura psicológica, ya que se le obliga a “convivir con hombres” [...] (EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL, 2007a).

La Sala de lo Constitucional nombró a un Juez Ejecutor para indagar sobre el caso. El anterior, en su dictamen recomendó:

[...] el favorecido debe retornar al Centro de Cumplimiento de Penas de la ciudad de Sensuntepeque, atendiendo a su condición de salud y, a que la institución donde actualmente se encuentra carece de un sector para personas con sus preferencias sexuales, lo cual podría representar riesgo para su integridad física y moral [...] (EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL, 2007a).

A pesar de haber existido un dictamen que reconocía factores de desigualdad, fundamentados en las “preferencias sexuales” que podrían provocar actos de violencia contra N. L. C.; la Sala los desestimó, asumiendo que no había existido “violación constitucional a su integridad personal”, ya que su cuerpo no estaba mutilado, o no había sufrido mayores daños físicos. En cuanto a las afrentas contra su identidad de género cometidas al cortarle el cabello de forma rapada, el trato discriminatorio, degradante y humillante por convivir en un espacio machista y homofóbico (“convivir con hombres”); no fueron calificados como tratos inhumanos o degradantes, que fue lo solicitado por N. L. C.

La Sala en el mismo año de ventilar el caso de N. L. C. había definido que tratos inhumanos o degradantes serían:

[...] aquellos que ocasionan sentimientos de temor, angustia, inferioridad, humillación, degradación, quebrantamiento de la resistencia física y moral de las personas, anulando su personalidad o carácter, los cuales causan trastornos psicológicos y sufrimientos menos intensos que los producidos por la tortura y los tratos crueles (EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL, 2007b).

Esos ataques no fueron considerados en la clasificación que la propia Sala había definido, los cuales, al ser contrastado con la lista que expuso la Sala, se puede apreciar perfectamente que lo padecido por N. L. C. se encuadran en la jurisprudencia creada por la Sala para tratar casos similares como los de N. L. C. Sin embargo, esta normativa no se aplicó en el caso de N. L. C. -posiblemente- por prejuicios en el sistema de justicia relacionados a la identidad y expresión de género de una persona.

Para que quede más claro, el reclamo realizado por N. L. C. no se refería a los aspectos esperados del encierro al interior de un reclusorio, como argumentó la Sala; sino que al interior de este espacio era objeto de tratos humillantes que se fundamentaban por su identidad y expresión de género. Este tipo de hechos, en reclusos hombres heterosexuales probablemente nunca se presentarían, lo cual no fue puesto a consideración en la Sala, negando un proceso de reflexión jurídica que tomará en consideración la alteridad que un cuerpo que se inscribe biológicamente como masculino pueda ser objeto de ataques al ser leído o colocado por sus pares en el campo desvalorizado de lo femenino. Nuevamente se ve que la responsabilidad de recibir dichos ataques recae en la víctima LGBTI+, y que el sistema de justicia valida dicha acción, al no ejecutar reflexiones jurídicas más profundas del principio de la dignidad humana.

En el contexto de discriminación y falta de políticas pública específicas para personas LGBTI+ al inicio del siglo XXI, le fue denegada la inscripción en el registro de Asociaciones y Fundaciones a la entonces Asociación para la Libertad Sexual el Nombre de la Rosa en el año 2001. Casi una década después, la Sala de lo Constitucional declaró ha lugar el amparo solicitado en contra de la negativa de inscripción de la personería jurídica. Se reconoció que el director del Registro de Asociaciones y Fundaciones Sin Fines de Lucro emitió una “apreciación subjetiva discriminatoria por el hecho de considerar que los fines del ente que persigue su autorización contravienen la moral, la seguridad y el orden público sin más” (EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL, 2009).

Esta sentencia, única en su clase hasta el momento, tuvo la característica de retomar el marco internacional de derechos humanos, que, para esa fecha, ya contaba con los Principios de Yogyakarta, que se pueden enmarcar como una doctrina internacional que promueve un derecho antidiscriminación en razón de orientación sexual, identidad y expresión de género. La Sala argumentó:

En aplicación del art. 26 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, que establece también la cláusula de igualdad de trato e interdicción de la discriminación por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, opiniones políticas o de *cualquier índole*, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o *cualquier otra condición social*, el Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas ha destacado que la prohibición contra la discriminación por motivos de sexo contenida en tal artículo, comprende

también la discriminación basada en la orientación sexual [cursivas del original] (EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL, 2009).

Esta sentencia se alejaría de los procesos de discriminación institucional que habían acontecido en los casos anteriores. Por medio de la utilización de doctrina internacional de Derechos Humanos, la Sala estableció que la orientación sexual sería una categoría protegida por la Constitución de la República en su numeral tercero. Se esperaba que a partir de ese momento se abriera paso el derecho antidiscriminatorio al interior del Órgano Judicial. Sin embargo, fuerzas antiderechos infiltradas en toda la estructura del Estado promovieron procesos de discriminación que se volvieron mediáticos, como los intentos de reformas constitucionales discriminatorias de permitir el acceso a las instituciones civiles del matrimonio y la adopción únicamente a hombres y mujeres “así nacidos”.

## ACCESO AL MATRIMONIO CIVIL

Mario Pecheny y Rafael de la Dehesa (2011) muestran cómo en la década de 2000 identidades, organizaciones, individuos y grupos en América Latina que no se ajustaban al binarismo heterosexual consiguieron un “derecho de ciudadanía”, en términos de reconocimiento como población que debía entrar en las esferas de la deliberación pública, legislación específica y políticas públicas. Una institución civil que interceptó todo lo anterior fue el matrimonio. En la década de 2000 diferentes acciones se promovieron para que, en países de América Latina, personas LGBTI+ tuvieran acceso tanto al matrimonio como a la adopción. En El Salvador fue lo contrario.

Reformas discriminatorias para impedir el acceso a las instituciones civiles del matrimonio y la adopción en personas del mismo sexo iniciaron en el primer quinquenio de la década del 2000 en el país. Los argumentos esgrimidos para su aprobación y ratificación a lo largo de 15 años se fundamentaron en la “defensa a la familia”. Este argumento es una muestra de los procesos de defensa del régimen político heterosexual. En este caso, al utilizar la categoría “familia” en singular se está haciendo referencia a una única forma de componer esa célula social, la cual estaría integrada por una pareja heterosexual y sus hijos nacidos al interior de ese relacionamiento. Dejando por fuera otros tipos de familias que están al margen del régimen político heterosexual como las familias uniparentales, extendidas o aquellas que lo contravienen como parejas de hombres, de mujeres y unidades familiares integradas con personas trans.

Las propuestas de reformas discriminatorias fueron una forma de autoprotección de los cambios institucionales, sociales y políticos que estaban aconteciendo en diferentes países del mundo, y no se quería que El Salvador entrara en ese tipo de cambios. Las reformas de forma muy resumida deseaban dejar explícitamente que el acceso a las instituciones

civiles de matrimonio y adopción fuera únicamente entre un hombre y una mujer “así nacidos”, para impedir que parejas del mismo sexo contrajeran matrimonio o que personas trans lo hicieran.

En la década del 2000, personas LGBTI+ organizadas hicieron una serie de acciones para denunciar el contenido discriminatorio de dicha reforma e intentar detener ese proceso legislativo. Una de esas acciones fue presentar una demanda de inconstitucional en 2006. José Francisco García, autor de la demanda de inconstitucionalidad de la negativa de inscripción de las organizaciones LGBTI+ en el Registro de Asociaciones y del *Habeas corpus* de la detención de travestís de 2004, presentó una demanda ante la Sala de lo Constitucional en la cual expuso tres puntos principales de dicha reforma (EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL, 2006): a) articulación política-religiosa: “[...] el señor Arzobispo le dio iniciativa legislativa por medio del Partido Demócrata Cristiano, para que luego la Asamblea Legislativa la aprobara [...]”; b) discriminación por orientación sexual “[...] como ciudadano tengo derecho a escoger cualquier opción sexual (...) pero estaría limitado a sufrir discriminación”, y c) injusticia: “[...] este proyecto de reforma Constitucional no representa mis intereses como los derechos y tolerancia que debe existir entre las personas [...]”.

La Sala previno a García la subsanación de tres puntos en la demanda presentada para poder hacer una discusión jurídica de la misma:

(a) la actuación *concreta y de carácter definitivo* que impugnaba y que atribuía a cada una de las autoridades demandadas; (b) el agravio específico y de *trascendencia constitucional* que sufriría en su esfera jurídica como consecuencia del acto o actos que finalmente impugnara; y (c) los conceptos de violación de cada una de las categorías jurídicas que estimaba vulneradas [cursivas del original] (EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL, 2006).

Ante las explicaciones dadas por García, la Sala estimó que no se habían subsanado las prevenciones señaladas de la demanda. Respecto a la actuación concreta y de carácter definitivo, en vista de que para entrar en vigor dicha reforma, necesitaba pasar por dos votaciones en legislaturas diferentes. En este caso, únicamente se había pasado por una votación de aprobación, y faltaba una segunda votación de ratificación. Por lo cual no era una acción de carácter definitivo. De igual forma, los puntos de discriminación por orientación sexual e injusticia señalados por García, no tuvieron el suficiente mérito para establecer la *estricta trascendencia constitucional* de dicha reforma. Por último, aunque García hizo mención de que los derechos a la libertad, igualdad e intimidad de las personas LGBTI+ se verían lesionados con la aprobación de la reforma, la Sala estimó que no existió una suficiente fundamentación ni claridad de los conceptos atribuidos de violación. Ante ello, la Sala declaró:

En virtud de lo antes expuesto se colige la falta de aclaración o corrección satisfactoria de la prevención por parte del

pretensor, lo que produce la declaratoria de inadmisibilidad de la demanda [...] (EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL, 2006).

Esa inadmisibilidad, produjo un viraje de las estrategias de las organizaciones LGBTI+ para detener la fase de ratificación de la reforma discriminatoria. Por medio de puntos de contacto de activistas LGBTI+ que también militaban en el partido del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN), depositaron la responsabilidad de impedir la ratificación de la reforma a los diputados y diputadas de tal fracción política al interior de la Asamblea Legislativa (ARÉVALO, 2022). En abril de 2009, previo al cierre de la legislatura 2006-2009 se presentó la iniciativa de ratificación de la reforma. En esta oportunidad, la estrategia del FMLN fue modificar la reforma y con ello reiniciar la fase de tramitación. En junio de 2009, en la legislatura que recién está iniciando, se presentó la iniciativa de ratificación a la reforma modificada. En esta oportunidad, el FMLN que controlaba el Ejecutivo en ese periodo, optó por no concurrir con sus votos para la ratificación. Con ello inició un periodo de aprobación de la misma reforma por 4 oportunidades para mantenerla vigente, a la espera de los votos suficientes para su ratificación.

Ante esta dinámica al interior de la Asamblea Legislativa, a partir del 2015, personas con y sin vínculos a organizaciones LGBTI+ comenzaron a focalizar esfuerzos para detener la reforma o reconocer el matrimonio entre personas del mismo sexo por medio del reconocimiento de inconstitucionalidades al interior del Código de Familia. Cuatro de esas peticiones tuvieron admisiones parciales o sus peticiones fueron denegadas (Ver **Cuadro - 1**).

**Cuadro 1** - Resumen de demandas de inconstitucionalidad

Referencia	Demanda	Respuesta
56-2015	Vicios de forma: a) supresión de la etapa de discusión y deliberación y b) negar la oportunidad para que el pueblo se pronuncie.	Admisión parcial. El proceso de aprobación de la reforma padeció de vicios y, en consecuencia, la Sala resolvió que la Asamblea Legislativa quedaba inhibida de ratificar el Acuerdo Legislativo.
135-2016	Laceración del derecho de Libertad de las personas homosexuales para contraer matrimonio, por tal motivo es una acción contradictoria a la Constitución.	<i>Admisión parcial.</i> La Sala reconoció que existió una violación al principio de legitimación popular de la pretendida reforma por haberse omitido la fase informativa del proyecto de reforma.

212-2016	Declare la inconstitucionalidad del artículo 11 del Código de Familia, por vulneración de los principios personalista, de seguridad jurídica, libertad sexual y matrimonio.	<i>Denegada.</i> Redundancia interpretativa de las disposiciones que se proponen como parámetro de control y, además, omite justificar la incompatibilidad normativa entre los elementos normativos de control constitucional.
18-2018	Declare la inconstitucionalidad del artículo 11 del Código de Familia, por la vulneración de los artículos 1, 2, 3, 8, 32 y 144 inciso 2° de la Constitución	<i>Denegada.</i> Impresión subjetiva de inconsistencia, causada por una lectura superficial de los enunciados respectivos, por una simple contraposición textual o por una interpretación aislada o inconexa de las disposiciones constitucionales en juego.

**Fuente:** Elaboración propia. Sala de lo Constitucional (2016; 2018a; 2018b; 2019a).

En esta oportunidad, respecto a la reforma discriminatoria, la Sala detuvo su ratificación, debido al reconocimiento de faltas al proceso de deliberación y legitimidad popular, con lo cual los partidos conservadores aprobaron nuevamente la misma reforma cuando la Sala denegaba su tramitación para la fase de ratificación. No obstante, la Sala no emitió ninguna resolución sobre el carácter discriminatorio de tal reforma, lo cual era uno de los puntos principales de esas demandas de inconstitucionalidad. Esto no es de extrañar. El propio sistema se autoprotege y en este caso para evitar un análisis del régimen político de la heterosexualidad contenido en la Constitución, se optó por reconocer lo atropellado de los procesos de aprobación y ratificación de esa reforma, lo cual daba como resultado que el debido proceso para tramitar una reforma de este tipo no se respetara en la Asamblea Legislativa. Se inhibió la ratificación de la reforma discriminatoria, pero se evadió una discusión jurídica de su carácter discriminatorio.

Al ver esta dinámica, de forma no coordinada, personas de procedencias diferentes comenzaron a cuestionar la negativa del Código de Familia para que personas del mismo sexo no pudieran contraer matrimonio. Esta estrategia jurídica denotaba que al interior de la Asamblea Legislativa no se tenía posibilidad de entablar una discusión seria sobre dicho asunto, ya que se observaba que tal reforma discriminatoria era parte de una agenda global para restringir derechos humanos para personas LGBTI+. Ante este escenario, las personas LGBTI+ optaron por no combatir la



reforma, y en vez de eso, proponer otra ruta posible para el acceso a esa institución civil. Este cambio de estrategia coincide con una creciente visibilidad social de las personas LGBTI+ en el segundo quinquenio de la década de 2010.

Si bien las demandas anteriores tuvieron como respuesta su denegación; contraviniendo lo anterior, las demandas presentadas por Gabriel Gasteazoro Franco y los fundadores de Colectivo Normal y la presentada por Herman Duarte en el año 2016 tuvieron una respuesta de admisión. Ambas demandas se concentraron en que se declarara inconstitucionales los arts. 11, 14 ordinal 6º, 90 causal 3º y 118 del Código de Familia por ser incompatibles con los arts. 1, 2, 3, 7, 10, 32, 32, 85 y 144 inc. 2º de la Constitución. El 9 de agosto de 2019, la Sala de lo Constitucional admitió de forma acumulada ambas demandas (EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL, 2019b; 2019c). Aunque la Sala desestimó varias de las peticiones de los demandantes; sin embargo, aceptó una de cada peticionario: a) Omisión de la Asamblea Legislativa por no haber emitido la legislación que regule el matrimonio, las uniones y relaciones familiares entre personas del mismo sexo y b) vulneración del principio de Dignidad Humana y de Igualdad de la Constitución. La respuesta de fondo se conjeturó que se emitiría en 2020. No obstante, la circulación del Covid-19 y todas las implicaciones que ello tuvo, la Sala obvió dar su respuesta, dada otras demandas de salubridad que surgieron en ese periodo (Arévalo, 2021).

## RECONOCIMIENTO DE LA IDENTIDAD DE GÉNERO

Al igual que en otros contextos de América Latina (PECHENY y DE LA DEHESA, 2011) fueron las organizaciones y activistas trans que comenzaron a bogar por el reconocimiento de la identidad de género como derecho fundamental de las personas trans en el país desde inicios de la década de 2010 (Arévalo, 2022, p. 587). No obstante, la primera solicitud registrada en la Corte Suprema de Justicia fue un Exequátur de cambio de nombre pronunciada por la Corte de Distrito 135, Distrito de Stamford, Estado de Connecticut, Estados Unidos de América (EL SALVADOR. CORTE SUPREMA DE JUSTICIA, 2015). Una de las argumentaciones para este reconocimiento era la existencia de una reasignación de sexo de masculino a femenino de manera exitosa; por lo cual se accionó la causal establecida en la Ley del Nombre de la Persona Natural (LNPN), en la que expresa que es factible realizar esa mudanza cuando el nombre de registro era equivocado respecto al sexo de una persona. La respuesta de la Corte reflejó el proceso de defensa del régimen político heterosexual vigente en el país, al exponer que, si se autorizaba ese cambio de nombre, tal decisión reñiría con los arts. 11 y 13 inc. 2 de la Ley del Nombre de la Persona Natural.

En este punto se refleja una hipótesis que los discursos de grupos antiderechos han esgrimido contra las personas LGBTI+ y sus reivindicaciones de derechos: injerencia extranjera. A lo largo del siglo XX se observó como la homosexualidad era tratada como un “mal” procedente de países extranjeros; desde el caso de Rosaura Pereira en 1937, mujer trans procedente de la costa caribeña de Honduras, pasando por la designación del movimiento Hippy como incentivo de la homosexualidad en la década de 1960, la propia circulación del VIH en los 80’s, e incluso las primeras organizaciones no gubernamentales LGBTI+ en los albores de la postguerra salvadoreña (Arévalo, 2022). Para esa época, las máscaras institucionales ya no son necesarias, ya no se utiliza eufemismos, en esta oportunidad la discriminación se puede exponer sin disimulos.

A pesar de lo anterior, existieron voces disidentes. El magistrado Sidney Blanco estimó que la Corte evadió tutelar el derecho fundamental a la identidad personal de una persona salvadoreña, lo cual contravendría, incluso, a la dignidad humana, por negar el derecho a la identificación que es una responsabilidad del Estado. Por su parte, la magistrada Luz Rivas expuso:

La falta de desarrollo legislativo en materia de identidad de género, no debe convertirse en un obstáculo insuperable para su tutela, dado que se encuentra dentro de la esfera de los derechos civiles y sociales reconocidos por la Constitución y los Instrumentos Internacionales adoptados por El Salvador (EL SALVADOR. CORTE SUPREMA DE JUSTICIA, 2015).

Los instrumentos internacionales a los que hizo referencia serían la Declaración Universal de los Derechos Humanos, Principios de Yogyakarta y la Convención Americana sobre Derechos Humanos.

El segundo caso, fue la petición de homologar la sentencia emitida por la Corte de Circuito del Condado de Fairfax, Estado de Virginia, Estados Unidos de América (EUA) de cambio de nombre (EL SALVADOR. CORTE SUPREMA DE JUSTICIA, 2017). En esta oportunidad, el consenso mayoritario al interior de la Corte fue anuente para la realización de dicho cambio. Sus argumentos reconocieron que impedir el cambio de nombre, implicaría la restricción del ejercicio pleno de los derechos fundamentales que reconocen la Constitución y el derecho internacional, y con su aprobación, se juzgó que:

“[...] el nombre es un derecho fundamental y un atributo de la persona ligado indisolublemente con la identificación [...] negar la homologación de la sentencia en análisis significaría desconocer el referido derecho y, por consiguiente, la prohibición de negar al interesado que adopte, conforme a su voluntad y autonomía, el nombre con el que pretende ser conocido (EL SALVADOR. CORTE SUPREMA DE JUSTICIA, 2017).

Aunque los argumentos para el reconocimiento de la identidad de género sentaron un precedente para futuras demandas de cambio de nombre; para nuestro tema de discusión, los votos razonados de la magistrada María Luz Regalado Orellana y el magistrado Sergio Luis Rivera Márquez son relevantes por defender que la Asamblea Legislativa sería el órgano estatal adecuado para dar una respuesta; fundamentando sus argumentos en una “moral judicializada” y la “prudencia”; los cuales se pueden englobar como un proceso jurídico Ad Hominem de discriminación.

El primer argumento que resalto es la contraposición del discurso de lo nacional versus lo extranjero en el ámbito del cambio de nombre y sexo de una persona trans, que los grupos anti derechos le llaman: “colonización ideológica”. Los magistrados expusieron que el cambio del nombre y el sexo se ejecutó en el extranjero, y por lo cual, el peticionario debería de saber que existen “diferencias en un (sic) nuestra sociedad y la extranjera [...] en la nuestra imperan cánones tradicionales de comportamiento” (EL SALVADOR. CORTE SUPREMA DE JUSTICIA, 2017). Esos “cánones” debería de ser llamados como el férreo régimen político heterosexual que no pretende dar concesiones a este tipo de demandas. Para responsabilizar al peticionario de su afrenta ante tal régimen se hizo la siguiente pregunta: “¿por qué la sociedad entera tendría que acomodarse al riesgo que solo él debería asumir?” Y van más allá, al echar en cara que el peticionario al tener su domicilio en Estados Unidos, debería de permanecer en ese país y no intentar que se reconozca “su opción de vida” en El Salvador.

Los magistrados observaron que esta petición, a modo de Caballo de Troya, sería el primer paso para una serie de posibles cambios en las instituciones que sustentan el régimen político heterosexual: “La decisión trae tras de sí, la aceptación de otras consecuencias: el que una persona que ha cambiado su sexo y nombre pueda contraer matrimonio, divorciarse, adoptar hijos y por tanto cambiar la base de la familia salvadoreña” (EL SALVADOR. CORTE SUPREMA DE JUSTICIA, 2017). Estamos ante el enunciado básico de un pánico moral, en que el simple hecho de un cambio de hombre de una persona trans colocaría en “peligro” la existencia de la “familia salvadoreña”. Considero que ese modelo de familia salvadoreña no se colocaría en riesgo con el cambio de nombre de una persona; por lo contrario, ese cambio y reconocimiento provocaría una extensión y ampliación de la categoría “familia”, volviéndola más inclusiva para las alteridades sexuales y de género, o en palabras más simples, pluralizando la categoría y manifestando la existencia de “familias”.

Para que lo anterior no ocurra, los magistrados disidentes hicieron la propuesta de que la Asamblea Legislativa sería el órgano estatal adecuado para dirimir este asunto:

El orden público evita que los intereses particulares prevezcan sobre la colectividad, por el contrario, con la sentencia que no compartimos, se prefirió el interés de una

minoría sin que el reconocimiento de este derecho fuese discutido, analizado y aprobado con el resto de la sociedad en el seno de la Asamblea Legislativa, órgano deliberativo por excelencia (EL SALVADOR. CORTE SUPREMA DE JUSTICIA, 2017).

El estipular que la Asamblea Legislativa fuera quién discutiera esta situación, tiene por base el conocimiento que dicho órgano es uno de los que promueve procesos de discriminación contra personas LGBTI+ al intentar impedir el matrimonio entre personas del mismo sexo, incluso sin que ellas en un primer momento lo estuvieran solicitando. En este punto, los magistrados, exponen una laceración al espíritu democrático, al pedir que la mayoría someta su voluntad ante una minoría. Su temor estriba en la idea infundada de que el reconocimiento pleno de derechos y ciudadanía a las personas LGBTI+ provocaría una alteración al “[...] paradigma social, jurídico y moral convenida normativamente” (EL SALVADOR. CORTE SUPREMA DE JUSTICIA, 2017); en otras palabras, una alteración de modelo de Heteronación que se encuentra vigente.

En el mismo año que el Pareatis anterior fue emitido, fue declarada la ausencia de elementos esenciales en la demanda de inconstitucionalidad que señalaba que los arts. 11 y 23 inc. 2 LNPN eran inconstitucionales, junto al art. 16 LNPN porque creaba “[...] un sistema cerrado para el cambio de nombre que impide la adecuación de este para que sea compatible con la nueva identidad de sexo o de género que una persona pueda decidir” (EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL, 2017). La demanda fue catalogada como inadmisibles. No obstante, Karla Avelar, promotora de la demanda, sometió un nuevo escrito para que fuera analizado como objeto de control en la Sala: declarar la inconstitucionalidad de los arts. 11, 13, 14, 15 y 23 inc. 2° de la Ley del Nombre de la Persona Natural (LNPN), por la supuesta violación de los arts. 2, 3 y 36 inc. 3° Cn. (EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL, 2022a).

La Sala admitió el nuevo escrito de Avelar. Para dar una respuesta, realizó una serie de procedimientos y procura de opiniones para tomar una decisión. Uno de los actores consultados fue la Asamblea Legislativa. Esta, como era de suponerse, tuvo congruencia con su accionar en las dos décadas anteriores, aunque la composición del órgano era diferente, la visión discriminatoria -próxima a la visión de los grupos anti derechos de “colonización ideológica- promueve una falta de reconocimiento de la ciudadanía de las personas LGBTI+:

[...] sostuvo que dicha ley [LNPN] tiene como base la seguridad jurídica, pues aun cuando dicho órgano reconoce que hay tendencias mundiales que permiten a las personas cambiar su nombre indicativo de un sexo, dichas tendencias no pueden ser automáticamente aplicadas a realidades distintas en su idiosincrasia social (EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL, 2022a).

La Asamblea Legislativa cae nuevamente en la falacia entre lo nacional y lo extranjero sobre el reconocimiento de los derechos humanos de las personas LGBTI+. Las personas salvadoreñas LGBTI+ hemos existido, según los archivos encontrados hasta el momento, desde la época prehispánica, arribaron en el proceso de invasión colonial -ya sea como ibéricos aventureros o africanos esclavizados -, vieron el nacer de la República, soportaron las incertidumbres de la era de los caudillos y dinastías familiares, padecieron los derroteros de las dictaduras militares, participaron activamente en los combates de la guerra interna, se hicieron visibles en la postguerra y comenzamos a exigir reconocimiento político y ciudadanía plena desde la década del 2000 (ARÉVALO, 2022); no somos importaciones, somos producto de nuestra Nación, y como tal, demandamos el libre ejercicio de los derechos fundamentales como cualquier otro ciudadano del país.

Una posición diferente fue la que expuso la Fiscalía General de la República al indicar la necesidad de considerar para la toma de una decisión valorar las categorías de: “[...] la dignidad humana, el derecho a la identidad, el derecho de igualdad, la prohibición de discriminación en razón de la orientación sexual y el derecho a la identidad de género [...]”. En consonancia a esta posición, la Sala fue explícita al afirmar que era obligación del Estado “[...] la protección contra toda forma de discriminación que provenga de la orientación, preferencia sexual u otra condición social de la persona humana”. Admitiendo la existencia de una inconstitucionalidad por omisión parcial del artículo 23 inciso 2° de la Ley del Nombre de la Persona Natural, ya que en la normativa no posee una regulación cuando una persona desee cambiar su nombre por razón de su identidad de género autoasumida. Bajo esta percepción, la Sala sentenció:

[...] el trato discriminatorio por razones de género, orientación o preferencia sexual u otra condición social, consistente en no prever las condiciones que debe reunir toda persona que desee cambiar su nombre para que sea compatible con su identidad de género, no busca un fin legítimo. Por ello, *deberá declararse que existe la inconstitucionalidad en el objeto de control en este punto, por no perseguir un fin constitucionalmente legítimo, lo cual incumple las exigencias del subprincipio de idoneidad, por lo que la Asamblea Legislativa deberá realizar las adecuaciones normativas que sean necesarias para prever las condiciones que debe reunir toda persona que desee cambiar su nombre para que sea compatible con su identidad de género, considerando los elementos de seguridad jurídica que adujo como fin buscado por la regulación del nombre. Para ello dispondrá del plazo de un año contado a partir del día siguiente al de la notificación de la presente sentencia de inconstitucionalidad* [Cursivas del original] (EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL, 2022a).

La Asamblea Legislativa tenía hasta el 18 de febrero de 2023 para hacer efectivo este cambio. Sin embargo, lo único que se obtuvo como respuesta fue su silencio institucional sobre esta temática.

En marzo de 2022 se emitió una resolución de la Sala de lo Constitucional (2022b), ante otra demanda de inconstitucionalidad sobre la “[...] omisión parcial del art. 23 de la Ley del Nombre de la Persona Natural (LNPN), por el supuesto incumplimiento del hipotético mandato contenido en los arts. 3, 36 inc. 3° y 144 Cn. en relación con los arts. 2, 3, 7.1, 11.2 y 18 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos (CADH)” (EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL, 2022b). La petición conjuntaba tanto el marco normativo interno como internacional, al accionar la Convención Americana sobre Derechos Humanos. Esta demanda, invocando normativa internacional de estricta aplicación al interior del país, quería provocar una discusión sobre el acceso a cambio de nombre para personas trans, y el cambio de la categoría sexo o género de los documentos de identidad personal. No obstante, la Sala eludió realizar esa discusión alegando que en la resolución de febrero de 2022 ya había sido objeto de control constitucional la normativa para permitir el cambio de nombre por la identidad de género autoasumida por una persona trans. En lo que respecta a cambio de la categoría sexo o género, la Sala evadió dicha discusión exponiendo que la Ley del Nombre de la Persona Natural “[...] no regula de ningún modo tal cuestión”, por lo cual sale del control jurisdiccional según lo demandado por los peticionarios. La Sala tomando en consideración lo anterior de que uno de los puntos ya era una cosa juzgada y el otro no estaba incluido en la normativa impugnada, declaró como improcedente la demanda.

En agosto de 2022 diversos medios de comunicación difundieron la noticia que Alexander Peña, hombre trans, había conseguido su cambio de nombre y adecuación de la mención al sexo por vía judicial. En agosto, según informó en sus redes sociales, iniciaría los trámites para realizar esos cambios. Sin embargo, responsables del Registro del Estado Familiar del municipio de San Salvador -lugar que fue a solicitar los cambios- interpusieron un amparo ante la Corte Suprema de Justicia para no cumplir con la sentencia de la Jueza Tercero de Familia de San Salvador, alegando que “[...] la marginación de la partida de nacimiento implicaría que en ella se reflejarían dos nombres y dos sexos”, asumiendo que se afectaría “a los principios de seguridad jurídica, legalidad e interés público” (EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL, 2022c). La Sala acogió -rápidamente- el amparo presentado, bajo el argumento de una “[...] posible lesión a la seguridad jurídica -por infracción al principio de legalidad-”, y ordenó una medida cautelar para suspender provisionalmente la sentencia de la Jueza Tercero de Familia, absteniéndose “de exigir al Registro del Estado Familiar de San Salvador el cumplimiento de su decisión”, hasta que se presente un pronunciamiento definitivo a dicho amparo o que la Asamblea Legislativa reforme la Ley del Nombre

de la Persona Natural. En medio de todo esto, Alexander Peña -como un ejemplo de las personas trans en el país- quedó sin poder hacer efectivo su cambio de nombre y sexo en su partida de nacimiento.

## REFLEXIONES FINALES: AD HOMINEM

Luego de recorrer ese escenario de disputas de reconocimiento jurídico de las personas LGBTI+, el uso de la expresión latina *Ad hominem*, oriunda del ámbito jurídico que describe cuando una persona recibe una contraargumentación que se dirige contra ella y no contra el argumento que expone; la utilizo para mostrar cómo en el contexto del régimen político heterosexual construido a partir de la Constitución, cuando personas LGBTI+ solicitan su inclusión por vía de aplicación de un derecho de antidiscriminación, sus argumentos -mayoritariamente- no han sido escuchados, y en vez de ello han sido objeto de discriminaciones institucionales, al responsabilizarlas por las violencias que reciben.

La heterosexualidad como régimen político es altamente adaptable a las circunstancias y devenires sociales, políticos, culturales, económicos y judiciales que pretende abrir brechas de transformación, ya sean radicales, parciales o mínimas. Este régimen político está plasmado en la Constitución, al fundamentar de forma implícita que todas las instituciones civiles que da vida y están amparadas en ella, tienen un cuño heterosexual como marca de agua que es difícil observar a simple vista, pero que al colocarla a contraluz del control constitucional, ya sea de la Sala de lo Constitucional o la Corte Suprema de Justicia en pleno, observamos claramente las tramas que componen el régimen y las argollas heterosexistas que aprisionan la Constitución.

El régimen ofrece algunas brechas para intentar cuestionar sus fundamentos, estas están adjudicadas al Órgano de Justicia, teniendo su máxima expresión en la Sala de lo Constitucional. No obstante, las peticiones de amparos, *Habeas corpus*, *Pareatis* e inconstitucionales promovidas por personas LGBTI+ -mayoritariamente- se ha mostrado en este análisis, que la propia administración de justicia tiene una característica de autoproteger al régimen; negando los argumentos de discriminación que se presentan y en muchos casos, responsabilizando a las y los peticionarios sobre las discriminaciones y violencias que sufren por razón de su orientación sexual, identidad y expresión de género al interior de la sociedad salvadoreña.

Las resoluciones y sentencias analizadas son representativas de las dinámicas del poder heteronormativo. Las resoluciones que se pueden catalogar como favorables a los peticionarios se fundamentaron en el reconocimiento de la vulneración de principios constitucionales como el debido proceso, seguridad jurídica, estabilidad laboral y derecho a la organización. Sin embargo, estas resoluciones fueron parcas en mencionar explícitamente los procesos de discriminación por orientación sexual,

identidad y expresión de género que dieron origen a esas vulneraciones, y quedó más evidente en procesos como las detenciones arbitrarias, despidos injustificados y abuso de autoridad.

Las tímidas menciones a los procesos de discriminaciones y violencias que sufren las personas LGBTI+ expuestas en las resoluciones de la década de 2000, se pudieron deber al poco o nulo desarrollo del derecho antidiscriminatorio al interior del país. El marco, si se puede colocar como un punto de origen, sería la sentencia de 2009 de la Sala de lo Constitucional que elevó a la orientación sexual como categoría constitucional protegida por el Principio de No Discriminación. Es de hacer notar que en esa sentencia se fundamentó en un marco doctrinario internacional que a partir de la segunda mitad de esa década tuvo un impulso vertiginoso en formato de Principios, Normativas, Protocolos y en especial, sentencias de la Corte Interamericana de Derechos Humanos.

A inicio de la década de 2010, se intentó institucionalizar tímidamente ese marco internacional al interior del Estado. Sin embargo, el régimen político heterosexual no dio muestra de transformaciones ante las demandas interpuestas por personas LGBTI+ en el caso de los intentos de prohibir el acceso a las instituciones civiles del matrimonio y la adopción de personas del mismo sexo. Por lo cual, la mayoría de las respuestas de la Sala de lo Constitucional sobre este tema se fundamentaron en reconocer errores administrativos del trámite de aprobación y ratificación de las reformas, pero no nombró explícitamente las discriminaciones por orientación sexual, identidad y expresión de género que posee implícitamente esa reforma.

El escollo jurídico más profundo se reveló en los procesos de reconocimiento institucional de la identidad de género como derecho fundamental de las personas trans. Observamos una contradicción en la respuesta de la Corte Suprema de Justicia en dos peticiones similares de ciudadanos salvadoreños residentes en el exterior, que solicitaron modificar su nombre y sexo en los documentos de registro nacionales. Una petición fue denegada y otra fue aceptada. En las discusiones de este derecho fundamental fueron registrados los puntos de tensión y visiones diferentes sobre esta temática. En el ámbito de la *negación*, se argumentó la existencia de una “moral judicializada”, la prudencia y una sociedad conservadora que no está preparada para este tipo de cambio. Por el ámbito de la *aceptación*, con base a la doctrina internacional, se argumentó y sustentó que la identidad de género es una categoría constitucional protegida por el Principio de No Discriminación.

El 20 de agosto de 2020 el presidente Nayib Bukele promovió la elaboración de una propuesta de nueva Constitución. En 13 meses de trabajo, personas y organizaciones LGBTI+ integraron diversas comisiones y mesas de trabajo para que se incorporaran sus propuestas de No Discriminación en el nuevo proyecto de Constitución. Varias de esas propuestas fueron incorporadas en el documento final entregado en



septiembre de 2021. Los grupos anti derechos denunciaron esas propuestas como “colonización ideológica”. Ante la presión mediática de esos grupos, Bukele respondió en redes sociales que no retomaría nada de lo que organizaciones LGBTI+ propusieron. En esta ocasión las personas LGBTI+ participaron en la elaboración de propuesta de una nueva Constitución, pero al final, esas propuestas no serán retomadas. En otras palabras, la nueva Constitución refundará el régimen político heterosexual, y lo que se vaticina -tomando en consideración los retrocesos democráticos en la administración Bukele- es que sea más violento contra todo aquello que contravenga al modelo binario heterosexual hegemónico.

## REFERENCIAS

ARÉVALO, Amaral. **Dialogando con el silencio: disidencias sexuales y de género en la historia salvadoreña 1765-2020**. San Salvador: Editorial Universitaria, 2022.

ARÉVALO, Amaral. “Doblar muñecas”: De medidas sanitarias a la supresión inconstitucional de derechos ciudadanos en la gestión del COVID-19 en El Salvador. In: ARÉVALO, A. **COVID-19: Nuevas enfermedades, antiguos problemas en Centroamérica**. Buenos Aires: Clacso, 2021, pp. 189-218.

CURIEL, Ochy. **La Nación Heterosexual**. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación. Bogotá: Impresol Ediciones, 2013.

EL SALVADOR. CORTE SUPREMA DE JUSTICIA. **33-P-2013. Solicitud de auto de Pareatis para ejecutar sentencia de cambio de nombre, pronunciada en el Estado de Connecticut, Estado Unidos de América, mediante la cual se pretende cambiarle el nombre a una persona del sexo masculino que mediante procedimientos quirúrgicos se le reasigno el sexo, queriendo utilizar un nombre con características femeninas**. San Salvador: CSJ, 2015. Disponible en: <https://abrir.link/udurH> Acceso en: 15 de noviembre de 2023.

EL SALVADOR. CORTE SUPREMA DE JUSTICIA. **40-P-2013. Solicitud de auto de pareatis para homologar la sentencia emitida por la Corte de Circuito del Condado de Fairfax, Estado de Virginia, Estados Unidos de América, mediante la cual se cambió el nombre del peticionario, cuyo sexo por nacimiento es masculino, a un nombre femenino**. San Salvador: CSJ, 2017. Disponible en: <https://abrir.link/EXZvM> Acceso en: 15 de noviembre de 2023.

EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL. **702-99. El presente proceso constitucional ha sido iniciado mediante demanda presentada el día ocho de septiembre de mil novecientos noventa y nueve, por Roberto López y López, de cuarenta y cuatro años de edad al iniciarse este proceso, motorista, del domicilio de Santa Isabel Ishuatán, departamento de Sonsonate, y del de San Salvador; contra acto emitido por el señor Ministro de la Defensa Nacional**

**por considerarlo violatorio de sus derechos constitucionales de estabilidad laboral, honor, audiencia, e intimidad personal.** San Salvador: CSJ, 1999. Disponible en: <https://abrir.link/0Yh4k> Acceso en: 15 de noviembre de 2023.

EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL. **494-2001.** El presente proceso de amparo se inició mediante demanda presentada el día dieciséis de agosto de dos mil uno por el señor RLy Lc/p RLy LPy por RLP, mayor de edad, motorista, del domicilio de Santa Isabel Ishuatán; contra actuaciones del Comandante del Regimiento de Caballería, que considera vulneran sus derechos constitucionales de honor, intimidad personal, estabilidad laboral y audiencia... San Salvador: CSJ, 2002. Disponible en: <https://abrir.link/UEf96> Acceso en: 15 de noviembre de 2023.

EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL. **48-2004.** El presente proceso de hábeas corpus ha iniciado por solicitud del señor José Francisco García, a favor de los señores José Isaías Alfaro Flores, Wilfredo Rolando Ramos, Carlos Ernesto Pérez, Miguel Ángel González y Juan Carlos Ramírez; todos capturados por agentes de la Policía Nacional Civil delegación Centro, por atribuirseles el delito de exhibiciones obscenas... San Salvador: CSJ, 2004. Disponible en: <https://abrir.link/KKtFX> Acceso en: 15 de noviembre de 2023.

EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL. **760-2004.** El presente proceso de amparo se inició mediante demanda incoada por la señora Blanca Estela Muñoz Serrano, mayor de edad, empleada, del domicilio de San Martín, contra omisiones del Director General de la Policía Nacional Civil, que considera vulneran sus derechos constitucionales... San Salvador: CSJ, 2005. Disponible en: <https://abrir.link/JXHgw> Acceso en: 15 de noviembre de 2023.

EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL. **438-2006.** A sus antecedentes el escrito firmado por el señor José Francisco García, mediante el cual pretende evacuar la prevención formulada a folios 9 de este expediente judicial... San Salvador: CSJ, 2006. Disponible en: <https://abrir.link/mlemq> Acceso en: 15 de noviembre de 2023.

EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL. **67-2005.** El presente proceso constitucional ha sido iniciado a su favor por el señor NLC, quien fue condenado en el Tribunal de Sentencia de San Vicente por atribuirsele la comisión de los delitos de Homicidio Simple en grado de tentativa y Amenazas con Agravación Especial... San Salvador: CSJ, 2007a. Disponible en: <https://abrir.link/io2nh> Acceso en: 15 de noviembre de 2023.

EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL. **165-2005.** El presente hábeas corpus fue iniciado a su favor por el señor Manuel Antonio Quintanilla Santos, quien se encuentra recluido en el Centro Preventivo y de Cumplimiento de Penas de San Miguel, por su participación en los delitos de Homicidio Doloso, Homicidio Tentado, Lesiones Graves y Asesinato... San Salvador: CSJ, 2007b.

Disponible en: <https://abrir.link/O8y8z> Acceso en: 15 de noviembre de 2023.

EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL. **31-2004/34-2004/38-2004/6-2005/9-2005. A fin que este tribunal declare, en los cinco procesos, la inconstitucionalidad, en su contenido, del D. L. n° 347 de 15-VI-2004, publicado en el D. O. 128, tomo 364, de 9-VII-2004.** San Salvador: CSJ, 2008. Disponible en: <https://abrir.link/FCCQG> Acceso en: 26 de noviembre de 2023.

EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL. **18-2004. El presente proceso de amparo se inició mediante demanda presentada el 13-I-2004 por el señor José Francisco García, mayor de edad, consultor, del domicilio de San Salvador, en la cual impugnó acto de autoridad producido por el Director General del Registro de Asociaciones y Fundaciones Sin Fines de Lucro del Ministerio de Gobernación, el cual considera lesivo a sus derechos constitucionales de: (i) igualdad, y (ii) libre asociación...** San Salvador: CSJ, 2009. Disponible en: <https://abrir.link/byxx9> Acceso en: 25 de noviembre de 2023.

EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL. **212-2016. El actor solicita que se declare la inconstitucionalidad del artículo 11 del Código de Familia...** San Salvador: CSJ, 2016. Disponible en: <https://abrir.link/gvTyD> Acceso en: 25 de noviembre de 2023.

EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL. **56-2015. Los actores presentan demanda mediante la cual solicitan que se declare la inconstitucionalidad, por vicios de forma y de contenido, del Acuerdo Legislativo n° 2, de 16-IV-2015...** San Salvador: CSJ, 2018a. Disponible en: <https://abrir.link/DyCMF> Acceso en: 25 de noviembre de 2023.

EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL. **135-2016. Los actores presentan demanda mediante la cual solicitan la declaratoria de inconstitucionalidad por vicios de forma, de contenido y por omisión del Acuerdo de Reforma Constitucional N° 2, de 16-IV-2015...** San Salvador: CSJ, 2018b. Disponible en: <https://abrir.link/ckzJD> Acceso en: 25 de noviembre de 2023.

EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL. **18-2018. El actor solicita que se declare la inconstitucionalidad del art. 11 del Código de Familia, por la supuesta contradicción con los arts. 1, 2, 3, 8, 32 y 144 inc. 2° de la Constitución de la República...** San Salvador: CSJ, 2019a. Disponible en: <https://abrir.link/TUsFv> Acceso en: 25 de noviembre de 2023.

EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL. **149-2016. La admisión a trámite del presente proceso de inconstitucionalidad se fundamenta en el cumplimiento, por parte de los demandantes, de los requisitos formales para dar inicio al proceso...** San Salvador: CSJ, 2019b. Disponible en: <https://abrir.link/NGPPV> Acceso en: 26 de noviembre de 2023.

EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL. **184-2016. La admisión de la presente demanda se basa en la pretensión respecto a la infracción constitucional del principio de dignidad humana expuesta por los demandantes...**San Salvador: CSJ, 2019c. Disponible en: <https://abrir.link/qDDOi> Acceso en: 26 de noviembre de 2023.

EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL. **76-2017.El actor por medio del presente proceso solicita que este tribunal declare la inconstitucionalidad de los artículos 11 y 23 inciso 2 de la Ley del Nombre de la Persona Natural** San Salvador: CSJ, 2017. Disponible en: <https://abrir.link/Szlju> Acceso en: 26 de noviembre de 2023.

EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL. **33-2016/195-2016. El demandante del proceso de inconstitucionalidad 33-2016 alegó que los arts. 11 y 23 inc. 2° de la Ley del Nombre de la Persona Natural violan los arts. 2, 3 y 36 inc. 3° de la Constitución de la República, ya que establecen un número cerrado de causales para el cambio de nombre y omiten la condición social de algunas personas en cuanto a su disconformidad entre el sexo biológico y la identidad género.** San Salvador: CSJ, 2022a. Disponible en: <https://abrir.link/qAD7o> Acceso en: 26 de noviembre de 2023.

EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL. **106-2020. La presente demanda de inconstitucionalidad se declara improcedente, demanda en la que los actores solicitan se declare inconstitucional por omisión parcial el artículo 3, 36 inc. 3° y 144 de la Constitución...** San Salvador: CSJ, 2022b. Disponible en: <https://abrir.link/LFjfK> Acceso en: 26 de noviembre de 2023.

EL SALVADOR. SALA DE LO CONSTITUCIONAL. **249-2022. La admisión de la presente demanda de amparo se fundamenta en el hecho que, según expone el abogado de los servidores públicos peticionarios, la orden emitida por la Jueza Tercero de Familia (jueza uno) de San Salvador afectaría la seguridad jurídica...** San Salvador: CSJ, 2022c. Disponible en:<https://abrir.link/2t33s> Acceso en: 26 de noviembre de 2023.

PECHENY, Mario y DE LA DEHESA, Rafael. Sexualidades y políticas en América Latina: un esbozo para la discusión. CORRÊA, Sonia y PARKER, Richard. **Sexualidade e política na America Latina: histórias, interseções e paradoxos.** SPW: Río de Janeiro, 2011; pp. 31 - 79. Disponible en: [https://www.sxpolitics.org/ptbr/wp-content/uploads/2011/07/dialogo-la\\_total\\_final.pdf](https://www.sxpolitics.org/ptbr/wp-content/uploads/2011/07/dialogo-la_total_final.pdf)

RIOS, Roger. Tramas e interconexões no Supremo Tribunal Federal: Antidiscriminação, gênero e sexualidade. **Rev. Direito e Práxis**, v. 11, n. 02, p. 1332-1357, 2020.

URQUILLA. Karen. Alegan despido por la sexualidad. **El Diario de Hoy**, San Salvador, 28, diciembre, 2005.

Submetido em: 03/04/2023

Aprovado em: 14/11/2023

## **Amaral Arévalo**

*arevalo.amaral@gmail.com*

Investigador posdoctoral del Instituto Fernandes Figueira (IFF/FIOCRUZ). Investigador asociado del Centro Latinoamericano en Sexualidad y Derechos Humanos (CLAM/UERJ). Postdoctorado en Salud Colectiva y especialista en Género y Sexualidad (IMS/UERJ), Doctor y Máster en Estudios Internacionales en Paz, Conflictos y Desarrollo (Universitat Jaume I). Sus líneas principales de investigación son estudios para la paz, violencias y estudios LGBTI+ en Centroamérica.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9949-4121>

## **NOTAS**

<sup>1</sup> Ver: [www.jurisprudencia.gob.sv](http://www.jurisprudencia.gob.sv).

# LLEVAR EL ARTE DRAG A LA CALLE. PERFORMANCES ARTÍSTICAS, ESPACIOS Y DESPLAZAMIENTOS EN LA CIUDAD DE CÓRDOBA (ARGENTINA)

*TAKING DRAG ART TO THE STREET. ARTISTIC  
PERFORMANCES, SPACES AND DISPLACEMENTS  
IN THE CITY OF CÓRDOBA (ARGENTINA)*

**María Daniela Brollo<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina

## RESUMEN

Este artículo se enmarca en una pesquisa etnográfica que buscó articular las trayectorias artísticas de transformistas y drag queens con los diferentes espacios de sociabilidad y escenarios de actuación que las alojaron entre fines de 1980 y 2020 en la ciudad de Córdoba (Argentina). En esta oportunidad nos preguntamos por la producción de sentidos, espacios y procesos de circulación en el arte drag local. A partir de la realización de entrevistas en profundidad, observación participante y relevamiento de la prensa escrita local, proponemos inicialmente una reconstrucción de aquellos sitios que devinieron centrales para el desarrollo de las performances vinculadas al arte drag. Analizaremos algunas de las transformaciones producidas en los últimos cuarenta años que derivaron en la *expansión* de unas prácticas desarrolladas exclusivamente en espacios nocturnos y más o menos privados (casas, bares o boliches), hacia otras circulaciones vespertinas y más o menos públicas (centros culturales, museos o calles). Para dar cuenta de las espacialidades que nos interesa analizar, describiremos una performance (Schechner, 2000) realizada en el año 2019 por una colectiva artística local llamada Tarde Marika en una calle del centro de la ciudad. Hacia el final y desde algunas torsiones semánticas sobre la noción de *escándalo* repasaremos los sentidos que tuvieron para las artistas los desplazamientos entre las diversas coordenadas espaciotemporales.

**Palabras clave:** Arte drag; Performances; Escenarios; Espacios; Ciudad.

## ABSTRACT

This article is part of an ethnographic research that sought to articulate the artistic trajectories of transformers and drag queens with the different spaces of sociability and performance scenarios that hosted them between the late 1980s and 2020 in the city of Cordoba (Argentina). In this opportunity, we ask ourselves about the production of meanings, spaces and processes of circulation in local drag art. Based on in-depth interviews, participant observation and a survey of the local press, we initially propose a reconstruction of those sites that became central to the development of drag art performances. We will analyze some of the transformations produced in the last forty years that resulted in the expansion of practices developed exclusively in nighttime and more or less



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

private spaces (houses, bars or nightclubs), towards other evening and more or less public circulations (cultural centers, museums or streets). To account for the spatialities we are interested in analyzing, we will describe a performance (Schechner, 2000) carried out in 2019 by a local artistic collective called Tarde Marika in a downtown street. Towards the end and from some semantic twists on the notion of scandal, we will review the meanings that the displacements between the different spatio-temporal coordinates had for the artists.

**Keywords:** Art drag; Performances; Scenarios; Spaces; City.

## RESUMO

Este artigo faz parte de uma pesquisa etnográfica que buscou articular as trajetórias artísticas de drag queens e drag queens com os diferentes espaços de sociabilidade e cenários de performance que as acolheram entre o final de 1980 e 2020 na cidade de Córdoba (Argentina). Nesta ocasião nos questionamos sobre a produção de sentidos, espaços e processos de circulação na drag art local. Com base em entrevistas em profundidade, observação participante e levantamento da imprensa escrita local, propomos inicialmente uma reconstrução daqueles locais que se tornaram centrais para o desenvolvimento de performances ligadas à drag art. Analisaremos algumas das transformações produzidas nos últimos quarenta anos que levaram à expansão de práticas desenvolvidas exclusivamente em espaços noturnos e mais ou menos privados (casas, bares ou discotecas), para outras circulações noturnas e mais ou menos públicas (centros culturais), museus ou ruas). Para dar conta das espacialidades que nos interessa analisar, descreveremos uma performance (Schechner, 2000) realizada em 2019 por um coletivo artístico local chamado Tarde Marika numa rua do centro da cidade. Ao final e a partir de algumas reviravoltas semânticas na noção de escândalo, revisaremos os significados que os deslocamentos entre as diversas coordenadas espaço-temporais tiveram para os artistas.

**Palavras-chave:** Arte Drag; Apresentações; Cenários; Espaços; Cidade.

*No me importa que murmuren  
y que mi nombre censuren  
por todita la ciudad,  
ahora no hay quien me detenga  
aunque no pare la lengua  
de la alta sociedad.  
(Escándalo-Raphael)*

*Un lugar en el mapa es un lugar en la historia.  
(Adrienne Rich)*

## INTRODUCCIÓN

Lo que podríamos considerar como un campo temático de estudios sobre el arte drag y transformista cuenta con un conjunto de trabajos producidos al menos desde la segunda mitad del siglo XX. Entre ellos se destaca la pionera etnografía entre transformistas estadounidenses realizada por la antropóloga Esther Newton a fines de la década de 1960 y que vería su publicación en 1972 con el libro “Mother Camp: Female Impersonators in America”. Esta obra tuvo suma importancia en muchos sentidos, pero uno de los más importantes quizás sea la desnaturalización y distinción que esbozó entre sexualidad y roles sexuales (años más tarde reemplazados por la noción de roles de género), y que la llevó a arrojar definiciones sobre comunidades y prácticas que hasta entonces habían sido poco estudiadas desde disciplinas como la antropología o la sociología (a diferencia del interés que despertaban en la medicina y la psicología). El abordaje etnográfico de la homosexualidad en contextos urbanos y el tratamiento de las prácticas vinculadas al travestismo y transformismo como una actividad profesional, dieron el impulso a Newton (2016 [1972]) para definir el drag como una práctica profundamente teatral y un fenómeno social que involucra a una comunidad de pertenencia en la cual se aprenden y desarrollan las prácticas escénicas. La teoría performativa del género de Butler (2007), que años más tarde revolucionaría la teoría feminista y el campo de los estudios queer, apoya uno de sus puntos medulares en el trabajo de Newton.

Aún en contextos de gran condena moral, estigma social y persecución policial, las ciudades de Estados Unidos que se Newton se dedicó a visitar a mediados de la década de 1960 ya contaban con el despliegue de un mercado de entretenimiento nocturno que alojaría en sus bares a un público homosexual y a las artistas transformistas como protagonistas de los mismos. A mediados de 1969 se produjo en Nueva York lo que se conoció como “la revuelta de Stonewall”, una razzia policial en un bar gay que, por la respuesta de travestis, drag queens y homosexuales, se transformó en uno de los acontecimientos políticos internacionales más significativos para los repertorios de demandas de visibilidad y reconocimiento de derechos que años más tarde verían su cristalización y multiplicación en las denominadas “marchas del orgullo”.

Desde entonces, artistas y símbolos vinculados al arte drag participaron de un proceso vertiginoso de mediatización que a escala global tuvo sus antecedentes en la industria cinematográfica con un conjunto de películas entre las que se destacan aquellas dirigidas en la década de 1970 por John Waters. Ya entrada la década de 1990, fue lanzado el documental “Paris is burning” (Livingston, 1990) y comenzó a mediatizarse la figura de RuPaul Andre Charles, una artista drag queen, modelo, cantante y productor estadounidense. Primero como cantante en el canal MTV, como conductor en The RuPaul Show y años más tarde con la masificación de



RuPaul's Drag Race (un *reality show* televisado desde Estados Unidos), se impulsaron procesos de producción y consumo que ingresaron el arte drag a las arenas del *mainstream* vía la música, el cine o la televisión. Desde su lanzamiento en 2009, este programa de telerrealidad estadounidense contribuyó a la visibilidad de las artistas drag queens y provocó complejos procesos de creación de consumos y apropiaciones en varios países latinoamericanos. Sumado a la acelerada masificación de internet esto contribuyó a intensificar ciertos cambios en los procesos de enseñanza y aprendizaje del arte drag, participando en un proceso de modificación de las jerarquías estéticas, profesionales y mercantiles sobre todo en México, Perú, Brasil y Argentina.

En el ámbito de las ciencias sociales durante las últimas décadas las investigaciones sobre el arte drag han proliferado de manera significativa. Dada la influencia del activismo LGTTTBIQ +, los feminismos y la teoría queer, una gran cantidad de trabajos se dedicaron a abordar el arte drag focalizando en las performances desde aspectos como la producción de género, sexualidad, corporalidad o los procesos identitarios de sus protagonistas<sup>1</sup>. Por un principio de proximidad geográfica y afinidad analítica destacamos apenas dos investigaciones recientes elaboradas en Argentina (Brollo, 2017; Tamagnini, 2022) y un conjunto de trabajos contemporáneos de cuño antropológico producidos en Brasil (Vencato, 2002; Jayme, 2001; Fagner Dos Santos, 2012; Mascarenhas Neto, 2018).

Estos trabajos sirvieron de antecedente para la etnografía en la que se enmarca este artículo, una pesquisa doctoral interesada por el arte drag en la ciudad de Córdoba a partir de la reconstrucción de las trayectorias de artistas que, desde hace alrededor de cuarenta años, participan en la configuración de un “mundo” (Howard Becker, 2008), en torno a un conjunto de prácticas estéticas y escénicas que ellas mismas categorizaban como arte drag, transformista o drag queen.

Identificamos que la noción de arte drag incluía un conjunto de prácticas de montaje transformación estético-corporal que citaba, parodiaba y exageraba roles o expresiones de género como recurso creativo y escénico para la creación de personajes y realización de performances artísticas coreográficas, musicales y visuales en diferentes escenarios. Estas performances se encontraban fuertemente atravesadas por marcadores de la diferencia social como el género y la sexualidad. Particularmente el arte drag queen (de mayor trayectoria en la ciudad y en el que se centró esta etnografía) proponía performances más o menos femeninas o andróginas, aunque con algunas exploraciones estéticas mitológicas, monstruosas o animalizadas que tensionaban la idea misma de lo femenino. Si bien desborda los objetivos de este trabajo conviene mencionar que (al menos desde el año 2019) existía también en Córdoba una flamante escena que promovía la cultura *ballroom* y un incipiente desarrollo de las prácticas vinculadas al arte drag king y a la construcción

de estéticas corporales que oscilaban entre presentaciones más o menos masculinizadas o no binarias.

Aunque las categorías de nominación de las prácticas y los procesos de diferenciación social revisten cierto grado de complejidad, aquí tan solo apelaremos a los sentidos locales contemporáneos que destacaban el “arte drag” como una noción que incluía la realización de prácticas artísticas desde subjetividades que se nombraban (según las condiciones sociohistóricas) como transformistas, drag queens, drag kings y en algunos casos travestis también.

El trabajo de campo que sustenta esta pesquisa fue realizado entre los años 2015 y 2020 entre diferentes bares, boliches, centros culturales, talleres, shows, performances y obras de teatro que las artistas llevaban a cabo en la ciudad de Córdoba. La metodología incluyó cuarenta entrevistas en profundidad con artistas de diferentes generaciones, empresarios, productores y públicos, observación participante en eventos, registro fotográfico, etnografía de redes sociales digitales, relevamiento de material audiovisual y revisión de la prensa escrita local. En esta ocasión recuperaremos apenas una parte de esos materiales para presentar un abordaje sobre las diferentes espacialidades que se construían en torno al arte drag. Recurriremos a entrevistas realizadas con algunas artistas transformistas y drag queens que comenzaron sus carreras hacia fines de la década de 1980 y otras que lo hicieron cerca de la década de 2010, con el objetivo de dar cuenta de algunas de las transformaciones más importantes que derivaron en procesos de circulación entre espacios privados y públicos, noches y tardes, boliches y calles.

El foco en la espacialidad que nos interesa desplegar en este trabajo se desprende de algunas advertencias (Gupta y Ferguson, 2005; Meccia, 2019; Iosa y Rabbia, 2011; França, 2010) sobre la necesidad de densificar el análisis de la relación entre cultura, sociedad, género, sexualidad, clase, raza, edad y espacio, no como variables independientes sino como dimensiones que participan de manera mutua en los procesos subjetivos que nos interesan. Con estos antecedentes en mente comenzamos preguntándonos: ¿qué sitios devenían centrales para el desarrollo de las performances? Atendiendo a las transformaciones sociopolíticas de los últimos cuarenta años en Argentina, avanzaremos en el intento por situar las prácticas artísticas considerando los sentidos que las interlocutoras de esta pesquisa construían en torno a los diferentes espacios y escenarios de la ciudad de Córdoba donde el arte drag y transformista veía su realización.

Tomaremos como punto de partida las nociones de espacio y lugar elaboradas por Gupta y Ferguson (2005) quienes además de asumir que dependen de procesos de significación y realización práctica, se preguntan por las relaciones de poder y aquello que está en juego en las luchas por su definición. En el mismo sentido será de especial interés el trabajo de Perlongher (1993) sobre la importancia de la calle como espacio de circulación ritualizado, y también el trabajo de França (2010) que resalta

la importancia de los lugares como espacios de significación y consumo desde un análisis sobre la expansión y diversificación de los espacios de sociabilidad homosexual en la ciudad de São Paulo. Será útil también la noción de espacio elaborada por De Certeau (1996), que apunta a pensar las maneras de andar [por una ciudad] en tanto maneras de hacer. Así, el espacio se definía a partir del tránsito de las personas en él y de las luchas simbólicas por la (im)posibilidad de moverse.

En un primer momento y a partir de la pregunta por las espacialidades y temporalidades, encaramos el análisis situando algunas de las genealogías (en un sentido foucaultiano) que las artistas de mayor trayectoria construían en torno a las prácticas. Diferentes escenarios sociales nocturnos se transformaron para las artistas en los principales –cuando no únicos– escenarios de actuación, esto incluía pistas de baile improvisadas en fiestas privadas o escenarios en discotecas y teatros. En Córdoba, al menos desde la década de 1960, el arte drag y el transformismo quedarían asociados directamente a la noche, entendida esta como un espacio-tiempo del peligro y la excepción, pero también el goce la celebración y la transgresión (Blázquez y Liarte Tiloca, 2018).

Los últimos cuarenta años verían una serie de cambios que modificaron la situación a partir de procesos de visibilización, mediatización y organización política. La elección y descripción de una performance realizada en el año 2019 en la zona céntrica de la ciudad de Córdoba permitirá densificar el análisis de algunas de las transformaciones que presentaban las cartografías contemporáneas de los mundos del arte drag local. De este modo, apuntaremos a analizar el proceso de cambio mediante el cual las calles (y otros espacios considerados públicos) de la ciudad de Córdoba devinieron progresivamente centrales para el arte drag conforme eran transitados, intervenidos y -como veremos- *escandalizados*.

## EL ARTE DRAG EN LA CIUDAD DE CÓRDOBA

Según las narrativas de las artistas de mayor trayectoria, las performances vinculadas al arte drag en la ciudad de Córdoba contaban con un largo camino que incluía experiencias grupales de comedia musical, transformismo y travestismo escénico promovidas como una parte más del entretenimiento organizado y ofrecido en fiestas privadas, bares o discotecas. Como muestran los trabajos de Reches (2022) y Blázquez y Lugones (2014), ya desde fines de la década de 1960 una serie de locales céntricos (bares y *café-concerts*) alojaban espectáculos artísticos que incluían y tematizaban el transformismo o el travestismo escénico. Tal fue el caso de la obra “Tiempo de Doña Rosa” realizada en los bares Bestiario y Elodía, que incluía un personaje transformista de la mano del emblemático actor Raúl Ceballos. Los bares combinaban la modalidad diurna con la nocturna y también mixturaban públicos hetero y homosexuales, aunque manejando una sutil combinación entre

secreto y visibilidad dada la fuerte condena social (policial y militar) hacia la homosexualidad y al travestismo. Sin embargo, las performances vinculadas a los juegos escénicos de transformación de género encontraron intersticios para hacerse un lugar, habilitadas por el tamiz artístico y paródico que proponían<sup>2</sup>.

A partir de la lectura de estas investigaciones locales sobre sociabilidades y (homo)sexualidades, la revisión de la prensa local y la genealogía de las prácticas construida a través de las entrevistas, pudimos observar que el desarrollo del mundo artístico drag en la ciudad de Córdoba tenía entonces una larga trayectoria en espacios vinculados al arte, el ocio, la industria del entretenimiento o el espectáculo y que tuvo –al menos- tres grandes momentos de *expansión* (citando una metáfora que utilizaban las propias protagonistas).

El primero inició luego de 1983 con el proceso de recuperación democrática. Entre bares y boliches comenzó a configurarse una *noche gay* cordobesa que dio lugar a un circuito de bares y discotecas, una de red de relaciones entre dueños, personal de apoyo y públicos que hicieron posible una producción esporádica de shows y performances artísticas como parte de la oferta festiva de la ciudad. El trabajo de Reches (2022) nos permitió advertir que muchos de estos espacios (Piaf, Somos, Marrón) se ubicaban en la zona céntrica o barrios aledaños de la ciudad y concentraban una intensa vida nocturna asociada al erotismo y la libertad, aunque al menos durante la primera parte de la década aún restringida a un grupo reducido de personas conocidas que permitía resguardar la seguridad del espacio. Los bares y boliches que configuraban esa *noche gay* habilitaban a sus asistentes experiencias eróticas y de divertimento que, cuando no perseguidas policialmente, eran estigmatizadas en la vida diurna y cotidiana. En un contexto que aún oscilaba entre el ocultamiento y la visibilidad (a raíz de la epidemia del VIH/sida) ciertos jóvenes pusieron en práctica sus actividades –no sólo- artísticas mientras desafiaban la rigidez de la (hetero)normatividad dominante (Blázquez y Reches, 2017).

Durante esta década se crearon memorables grupos artísticos (Grupo Kalas, Grupo Rubor) integrados por travestis y transformistas dedicados a realizar shows con estilos asociados al humor, el glamour o la comedia musical. Las performances se realizaban sobre el escenario o en algún sector de la pista de baile. Para algunas de esas artistas, las noches permitían poner un paréntesis momentáneo a la moral social hegemónica que condenaba prácticas como la homosexualidad y el travestismo. Sin embargo, la experiencia nocturna no se presentaba sólo como excepcional y transgresora. También (y cada vez más con su expansión mercantil) se pondrían a funcionar mecanismos de exclusión social y jerarquización regidos por variables de clase, raza, género, corporalidad, sexualidad y edad que segregaba públicos deseables (homosexuales, jóvenes, clase media) mientras que otros se volvían a veces excluibles (travestis, lesbianas, sectores populares).

Un segundo momento de *expansión* de las prácticas artísticas asociadas al transformismo y el arte drag vería su realización hacia mediados de la década de 1990, mientras el estigma social aún vigente convivía con la intensificación de la movilización por derechos civiles de gays, lesbianas, travestis y trans. En esta nueva década se producirían importantes transformaciones sociopolíticas como la eliminación de los edictos policiales que condenaban la homosexualidad y el travestismo, junto a un nuevo desplazamiento de las fronteras que pretendían separar la esfera íntima de la (homo)sexualidad del ámbito de lo público. Se daría, según Pecheny (2001), un paulatino reemplazo del paradigma de la discreción por la visibilidad, y la vergüenza daría lugar a la noción de orgullo.

A las transformaciones sociopolíticas se sumaron otras de corte mercantil que permitieron consolidar un concepto masivo, *moderno* y *heterofriendly* de discoteca gay, que ya no pretendía abarcar sólo a un público reconocido a partir de experiencias vinculadas a la (homo)sexualidad. También ganaría popularidad un concepto de lugares *gay friendly* o alternativos que, aunque destinados a un público mayoritariamente heterosexual se mostraban “amigables” con gays y lesbianas (no siempre con travestis y trans). El cambio en el uso de las palabras señalaba también el cambio de época.

Dos locales ganarían popularidad en esta década: Beep pub (ubicado el barrio Centro) y la discoteca Hangar 18 (ubicada en la zona del ex Mercado de Abasto, al norte del centro de la ciudad). Tanto las artistas que pisaron sus escenarios como los trabajadores de estos espacios coincidían en que estos lugares fueron clave en la transformación de la *noche gay* cordobesa. Beep pub abría sus puertas todos los días (de lunes a lunes) y eso le otorgaba una singularidad que se mantendría a lo largo de los años. El local garantizaba una presencia cotidiana de clientes, trabajadores (personal de apoyo) y artistas que devinieron habitués de un espacio que era percibido como una *casa* donde se permitían ciertas libertades respecto del modo de vestir, del modo de bailar y de la posibilidad de entablar relaciones sexo-eróticas. Allí, las experiencias asociadas a la *libertad* o a “ser quien sos”, eran contrapuestas a otras experiencias de exclusión y discriminación vividas en ámbitos domésticos, laborales, sanitarios, institucionales y espacios públicos.

Hangar 18 por su parte, a tono con transformaciones mercantiles globales, reorganizó la oferta festiva introduciendo un concepto señalado como *moderno*, en referencia a la amplitud del lugar, la técnica de luces, las propuestas del escenario, las sonoridades, la inclusión de nuevos públicos y al despliegue de las performances que allí se realizaban. Lo *moderno* de Hangar 18 se oponía a lo *anticuados* que comenzaban a percibirse espacios que habían estado en auge en la década de 1980 como la discoteca Piaf. Según sostenía Taty, una de las artistas que comenzó su carrera como transformista a fines de la década de 1980:

“A mediados de los noventa las personas también empezaban a conocernos a nosotras como artistas, porque antes eran todos bodegones cerrados, eran guetos, los boliches gay, los boliches un poco diversos, porque bueno, por los cambios políticos y las cuestiones que había en ese momento, el Beep vino a traer un poco como una cosa de: chicos este es nuestro mundo, pasen, mírennos, si les gusta quédense y si no vuélvanse a su casa”.

A esa dinámica *cerrada* se oponía en desde los noventa una retórica de *apertura* que apuntaba a la inclusión de un público heterogéneo, de diferente origen socioeconómico e intereses eróticos, que comenzaría a mezclarse en estas nuevas pistas de baile. Resulta pertinente recuperar la idea de gueto que propone Franca (2010), resaltando que estaría más relacionado con prácticas vinculadas al mercado y al consumo que con la idea de comunidades “separadas”<sup>3</sup>. En Córdoba, ya entrada la década de 1990 y al calor de las transformaciones sociopolíticas que modificaron –algo- el status público de la homosexualidad, esos “refugios” (Reches, 2022) de décadas anteriores comenzarían a adquirir la cualidad de *guetos* para algunas de sus participantes. No tanto por una territorialidad cerrada sino por una dimensión cultural que hacía que la dinámica de algunos locales comerciales y de encuentro se tornaran restrictivas frente a las opciones que proponían boliches amplios, modernos y heterogéneos donde la música electrónica y el pop ocupaban un lugar cada vez más central.

Las transformaciones en la dinámica de los locales nocturnos de entretenimiento permitirían el pasaje de una noche clandestina a una más visible según las lógicas del mercado: boliches grandes y convocatoria a un público masivo que podía incluir mil o dos mil personas. En la década del noventa ganaría cada vez más espacio la figura de la drag queen como una de las protagonistas de la noche, que aportaban exuberancia y atractivo estético-visual a la oferta. El arte drag local se fue ligando metonímicamente la noche como un espacio-tiempo tanto de la diversión y la fiesta, como del arte y el trabajo donde las artistas eran contratadas por los dueños y productores de las discotecas (a cambio de una retribución a veces más simbólica que económica), para protagonizar un show coreográfico-musical, animar algún evento o hacer presencia (*hosting*) en la noche. Esta dinámica permitió que algunas artistas abandonaran el lugar de amateurs para dar inicio a una carrera profesional y aumentar su reconocimiento a partir de mecanismos jerárquicos como los cada vez más populares concursos de reinas drag queens (Brollo y Liarte Tiloca, 2022).

Pero, según recordaban las artistas con más años de trayectoria, durante los años noventa no todo era color de rosa. Pese a la flexibilización de los códigos contravencionales, aún eran perseguidas y uno de los principales temores era ser detenidas en el trayecto que unía un boliche con otro o desde el bar hacia sus domicilios. Por esta razón tuvieron que continuar con estrategias ya aprendidas como esconderse y disimular, al menos en *la calle*, como señalaba Andy: “*veíamos un policía y se nos*

*paralizaba el corazón*". En la entrevista que mantuvimos relató que en uno de esos episodios de control policial se había visto obligada a esconderse en el freezer de bebidas de uno de los locales para resguardarse de la autoridad policial porque se encontraba montada para hacer un show. Además, la persecución también podía extenderse a quienes producían y gestionaban estas noches, como afirmaba uno de los trabajadores de Beep pub: "*venimos remando hace muchos años, antes ponías un lugar gay y estaba la mirada de la sociedad, los vecinos, la policía*". Si bien las dificultades de los empresarios o trabajadores no eran exactamente las mismas que las de las artistas, queremos señalar apenas que pese a las transformaciones sociopolíticas de la década, las tensiones por la ocupación del espacio urbano se actualizaban de manera constante.

Hacia mediados de la década de 2010 se produciría un tercer momento de *expansión* del arte drag en la ciudad de Córdoba. Bajo el paradigma del orgullo, la visibilidad de la diversidad sexo-genérica y entre transformaciones socio-políticas a nivel nacional e internacional como la sanción de leyes en materia de identidad de género y de ampliación de derechos civiles, sexuales y (no) reproductivos. Por un lado, la distribución vía Netflix en Latinoamérica de RuPaul's Drag Race desde 2015 incrementó la masividad en la difusión y el consumo del arte drag. Esto incidió de manera central en la ampliación de los públicos, pero también en la multiplicación de productos audiovisuales como *reality shows*, documentales y tutoriales en redes sociales digitales. Uno de los efectos locales fue la proliferación de artistas y la promoción de las mismas a través de medios de comunicación y redes sociales digitales.

En cuanto al mercado nocturno del entretenimiento, la *noche gay* o *gay friendly* cordobesa continuaba concentrada en un conjunto de boliches y bares (Beep pub, Zen Disco, Europa Disco), consumidos por un público heterogéneo de jóvenes que variaba según el lugar entre sectores de clase media o media baja. Como un circuito alternativo, desde 2015 se desarrollaron un conjunto de propuestas festivas que se distinguían de la idea de *lo gay* para dar lugar a la idea de *diversidad*. Estos espacios impulsaron otros estilos en el arte drag local junto a la difusión y el consumo de música pop contemporánea: La Fiesta de la Britney, Limbo Pop y Fiesta Plop! Estas fiestas, consumidas por un público joven y de clase media universitaria, no estaban ancladas a un boliche o espacio físico particular, sino que se realizaban de manera itinerante en distintos sitios que variaban entre zonas próximas al centro de la ciudad (barrio Güemes y zona del ex Mercado de Abasto).

También proliferaron en Córdoba las propuestas vinculadas al circuito del teatro independiente que tenían como protagonistas ya no sólo a artistas drag queens o transformistas sino también drag kings. En el mismo movimiento emergieron colectivos artístico-políticos que recurrieron al drag como herramienta lúdica y expresiva de transformación de los imperativos sexo-genéricos mediante intervenciones en diferentes espacios

públicos de la ciudad. Además, desde estos años el arte drag entraría en la agenda política de algunas dependencias gubernamentales municipales y provinciales que convocaban a las artistas para eventos institucionales con temáticas de cultura, derechos humanos o género y sexualidades.

Al multiplicarse los espacios se multiplicaron también las artistas (sólo entre 2015 y 2020 se triplicó la cantidad de drags en la ciudad de Córdoba), a su vez se diversificaron los escenarios y los públicos a través de la llegada a otros espectadores. La *expansión* durante los tres momentos señalados promovió el desplazamiento desde los mundos del entretenimiento nocturno hacia otros espacios como plataformas digitales, teatros, exposiciones, centros culturales, museos, plazas y calles.

En ese contexto, en febrero de 2017 en la ciudad de Córdoba surgió un grupo llamado “Tarde Marika”. Se presentaba como un espacio colectivo que recurría al arte drag para proponer una exploración lúdica con los géneros y las sexualidades. Según el relato de sus protagonistas, la idea de Tarde Marika surgió durante la Marcha del Orgullo de Córdoba donde sus tres mentoras comenzaron a dar forma a una propuesta que el propio nombre sugería: una tarde de encuentro para *montarse*, experimentar corporalmente y *mariconear* de manera colectiva, artística y lúdica. *Montarse* refería a un conjunto de acciones que incluían la totalidad de la producción corporal de las artistas: maquillaje, accesorios, pelucas, vestimenta y calzado (Brollo, 2017: 11). En las *tardes marikas*, que podían tener una duración de dos a cuatro horas, y a partir de específicos procedimientos de transformación corporal, les asistentes podían convertirse en otras personas o personajes, experimentando con los elementos a disposición o recurriendo a la ayuda y el asesoramiento de las integrantes del grupo.

Este grupo producía eventos y performances poéticas, políticas y estéticas en distintos espacios de la ciudad que incluían centros culturales, calles, plazas, cines, museos provinciales o universitarios y fiestas. Betty La Cueva, integrante de la colectiva, afirmaba en una entrevista de un diario local que uno de los objetivos principales de Tarde Marika apuntaba al “intercambio colectivo de saberes sobre el «arte drag»; runways o pasarelas, desfiles desestructurados y lúdicos en la vía pública como forma de llevar el drag a la calle” (Iparraguirre, 2019).

En el año 2019 y durante su segundo aniversario, la colectiva convocó a una jornada vespertina de montaje (*tarde marika*) y a una *runway* (pasarela) en la calle donde se exhibirían las producciones realizadas. Además del proceso de transformación corporal que implicaba el montaje de cada una de las asistentes, se invitaba a una intervención sobre el espacio público en una calle del centro de la ciudad donde las performances produjeron por algunos instantes una ciudad que, como veremos, se configuraba desde la premisa del *escándalo*.

## UNA TARDE A PURO BRILLO



El evento “Tarde Marika Runway 2.0” formó parte de las celebraciones por el segundo aniversario del grupo. Se realizó el 15 de febrero de 2019 en el Centro Cultural España Córdoba (CCEC). Este centro cultural estaba ubicado en el centro de la ciudad, próximo a la Manzana Jesuítica y el Cabildo, rodeado de calles peatonales, comercios gastronómicos y de venta de indumentaria. En el CCEC se realizaban actividades y exhibiciones vinculadas a distintas prácticas culturales y artísticas, desde escénicas hasta musicales, lecturas, muestras y exhibiciones de arte visual. El edificio era de una arquitectura cordobesa de fines del S XIX que se conoció popularmente como “casa chorizo”. Con una entrada al estilo zaguán, la puerta principal, un pasillo abierto y patio central con aljibe en el medio, luego otro pasillo bordeando las salas y los baños hasta llegar al patio final que era el espacio abierto más grande del lugar. En casi todos esos espacios se desarrolló el evento de aniversario aquella tarde de verano. En el primer patio y junto al aljibe estaban los puestos con maquillajes y espejos. Sobre la estructura de hierro del aljibe colgaba la bandera de Tarde Marika y a un costado sobre una pared colgaban más de diez pelucas de colores varios que esperaban ser utilizadas por les asistentes. Hacia el patio del final y junto a los baños se encontraban los percheros con distintas prendas y accesorios que Tarde Marika ponía a disposición para ser utilizados en aquella jornada.

El gesto de habilitar los elementos para las personas que asistían era una distinción del grupo. A partir de una organización colectiva, de donaciones o regalos y de compras realizadas con lo recaudado en otras actividades, Tarde Marika se proponía generar, de manera *autogestiva*, espacios donde los insumos necesarios para practicar el arte drag pudiesen circular de manera diferente a otras lógicas más exclusivas como la del camarín o más íntimas como la práctica de *montarse* en una casa particular en grupo o en soledad. Muchos eventos organizados por Tarde Marika eran promocionados con entrada “libre y a la gorra”, es decir les asistentes aportaban un monto de acuerdo al deseo o la posibilidad sin que eso signifique la inclusión o exclusión del mismo. De este modo, un grupo de adherentes y amigas (o amigas-etnógrafas como en mi caso) que participábamos de las jornadas y actividades, podíamos aportar monetariamente al mantenimiento de los materiales y al financiamiento de las actividades.

El arte drag reunía un conjunto de prácticas que todas mis interlocutoras no dudaban en adjetivar como costosas, entre los materiales necesarios y la relación con el tiempo necesario en la inversión. Desde Tarde Marika, conscientes de esta realidad, la apuesta era colectivizar ese costo a través del aporte. Estas relaciones condensaban de algún modo un espacio que era tanto político y afectivo como de labor profesional, ya que algunos de sus integrantes dedicaban gran parte de su tiempo al arte drag o actividades afines. En palabras de Lucía Tamagnini, una integrante de la colectiva y antropóloga cordobesa, los vínculos que configuraban Tarde Marika

se definirían por un “continuum entre amistad y trabajo” (Tamagnini, 2022) que daba forma a un modo de hacer tareas y lazos afectivos a la vez.

A diferencia de las situaciones escénicas quizás más tradicionales en los circuitos nocturnos, donde les artistas drag queens/kings realizaban un show o performance sobre un escenario mientras un público observaba expectante o bailaba al compás de la música, Tarde Marika proponía una participación e interacción diferente. Las personas asistentes podían *montarse*, desfilarse, bailar, ser fotografiadas y crear un personaje propio más allá de tener o no experiencia con las técnicas y las prácticas propias del arte drag. De esta manera, además del juego con algunas de las fronteras (hetero)normativas y binarias de la sexualidad y el género, Tarde Marika proponía en sus eventos un cruce de las fronteras que solían separar a las artistas del público.

En la difusión desde la cuenta de Tarde Marika vía Facebook como parte de los festejos de cumpleaños, “*hacer escándaloh y romper las estructuras*” fueron algunas de las premisas de la descripción del evento. La invitación apuntaba a la posibilidad de explorar maneras singulares de construir las corporalidades y de pisar las calles de la ciudad. Otra de las apuestas fuertes del grupo apuntaba a la ocupación de centros culturales de gestión municipal, como el caso del CCEC, plazas y calles de la ciudad. Los eventos de Tarde Marika promovían una salida hacia el espacio público desde prácticas que, como vimos por diferentes condiciones, durante décadas se consolidaron en ámbitos privados y mercantilizados como bares, boliches o teatros. Con esto no apuntamos a reforzar una división tácita entre público/privado o gratuito/mercantil ya que tanto los centros culturales de gestión gubernamental municipal como las calles y plazas de la ciudad eran espacios en los cuales esas fronteras adquirían diversos sentidos. Lo que interesa señalar aquí es que Tarde Marika se proponía dinamizar el arte drag local como uno de sus objetivos, promoviendo actividades en espacios públicos o abiertos donde pudiera acercarse un público más amplio (que incluía familias y niñxs), diferente al que circulaba por los circuitos nocturnos del entretenimiento.

Volvamos al festejo. La tarde *marika* del segundo aniversario se dividió en dos momentos. Primero entre las 16 y las 19 hs. estaba programado el espacio-tiempo del montaje y la transformación corporal. Luego, desde las 19 hs, llegaría el turno de la pasarela o *runway*, donde les asistentes podrían mostrar las producciones de aquella jornada.

**Imagen 1** - “Santa Rita durante el montaje”. 2º aniversario de Tarde Marika, 2019.



**Fuente:** Fotografiado por María Daniela Brollo (2019).

La difusión virtual aclaraba: *“ponemos a tu disposición maquillaje, vestuario, pelucas y todo el mariconocimiento para que hagas lo que tengas ganas de hacer. Vení a vivir una tarde a puro #brisho”*. Los diferentes sectores del centro cultural estuvieron divididos en función de las zonas del rostro y del cuerpo: ojos, cejas, base *countouring*, boca, pelucas, vestuarios y calzados. En cada uno de los puestos había mesas con espejos, maquillajes, elementos y accesorios dispuestos para les asistentes. Algunas más experimentadas que otras comenzaban por el tapado de cejas, la base, el maquillaje de ojos y la selección de accesorios que combinarían luego con el *outfit* mentado o ya preparado. Otrés, más improvisades, revisaban los percheros, las mesas y los rincones en búsqueda de los elementos y accesorios indicados para la ocasión.

El momento final del montaje incluía la colocación de pelucas, el retoque del vestuario y el calzado. A medida que les participantes terminaban de alistarse comenzaba la secuencia de fotografiar sus producciones en los pasillos y patios del Centro Cultural. “¡Qué escándalo!” era una manera frase dicha entre unas y otras para elogiar a aquella que hubiese logrado un vestuario impactante. Les amigos, fotógrafas-etnógrafas como yo y quienes no nos habíamos montado, admirábamos y registrábamos con celulares o cámaras cada uno de los *outfits* producidos durante la jornada.

Cerca del atardecer una integrante de Tarde Marika anunció que era hora de comenzar la marcha hacia la calle para dar inicio a la *runway*. El momento de *salir a la calle* era uno de los más esperados de la jornada. La zona estaba rodeada de bares, kioscos, comercios de variada índole y negocios de venta de ropa. A unos metros del espacio dispuesto para el desfile se encontraba uno de los ingresos a la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Córdoba y en una de las esquinas más próximas

estaba ubicada la Iglesia Compañía de Jesús, uno de los edificios de la Manzana Jesuítica cordobesa.

En la difusión vía Facebook se explicitaba lo siguiente: “*Armamos la pasarela en plena peatonal para mostrarle al mundo, y a esta ciudad, que estamos, que existimos, que no vamos a ningún lado, que llegamos para hacer #escandaloh y romper las estructuras! El #MARIKAZO se viene con todo!!!*” Sobre las baldosas grises de la peatonal cordobesa se dispuso una marcación rectangular de al menos ocho metros de largo, delimitada con una cinta brillante y cubierta de estrellas fucsias que oficiaría de alfombra para el desfile. Los integrantes de Tarde Marika primero y los participantes que se sumaron aquella tarde después, desfilaron de un extremo a otro sobre la alfombra, que se encontraba rodeada de personas. Al público de la tarde se iban sumando transeúntes que circulaban por la zona y detenían su marcha por la peatonal para mirar el desfile. Algunas personas se detenían entusiasmadas, sonreían y registraban con su celular, otras miraban de costado sin dejar de caminar y unas pocas se mostraban indiferentes a la performance y circulaban esquivando a las personas que rodeaban la pasarela. Entre algunas de las personas que se detuvieron se encontraban jóvenes y niñas, acompañados por alguna persona adulta.

El desfile logró dar cuenta de la gran variedad de *outfits* que se habían preparado durante aquella tarde y entre los cuales se destacaban capelinas con tul, tocados, vestidos con lentejuelas, accesorios brillantes, pelucas de casi todos los colores, *corsets*, kimonos, plataformas y zapatos de taco alto, zapatillas, calzoncillos y barbas. Algunas realizaban pasos coreográficos y se detenían a posar en el extremo frontal de la pasarela, otras se desplazaban de manera tímida y rápida por el espacio, pero todas cumplían con el objetivo de exhibir el montaje corporal que habían producido sobre sus cuerpos aquella tarde: maquillaje, vestuario, accesorios y *actitud*, mucha *actitud*.

**Imagen 2** - “Se viene el Marikazo”. 2º aniversario de Tarde Marika, 2019.



Fuente: Fotografiado por María Daniela Brollo (2019).

La última pasada fue aplaudida de manera ferviente por el público que se había acercado a observar el desfile. Entre aplausos, chasquido de dedos y gritos, las integrantes de Tarde Marika comenzaron a entonar el cántico con el que usualmente cerraban los eventos: “Tazo, tazó, tazó, se viene el Marikazo”<sup>4</sup>. A medida que la frase se iba repitiendo, aumentaba el volumen proferido y se sumaban más voces al coro, este era uno de los momentos de mayor agitación corporal y de movilización de emociones. Luego, iniciaba el proceso de enfriamiento (Schechner, 2000) del evento y las personas allí reunidas comenzaban a dispersarse.

## ESCÁNDALOS Y MODOS DE HABITAR LAS CALLES

Durante gran parte del siglo XX y salvo algunas excepciones vinculadas al carnaval, para ciertos sujetos la feminización corporal y gestual en la calle se encontraba estigmatizada. Concretamente para transformistas, travestis, homosexuales afeminados, locas y maricas la circulación por determinados espacios públicos era motivo persecución policial (Reches, 2022; Cutuli, 2011; Blázquez y Lugones, 2012).

Desde la década de 1940 los edictos y contravenciones policiales fueron los recursos burocráticos utilizados para penalizar la homosexualidad y el travestismo, aún sin tratarse de delitos incluidos formalmente en el Código Penal y entrando en contradicción con la propia Constitución Nacional Argentina (Bazán, 2006). Para el caso de Buenos Aires el edicto 2° dedicado al “escándalo” incluía dos incisos particulares que facultaba a la policía para perseguir, encarcelar y multar a homosexuales, maricas y travestis. Con un sesgo moral sobre conductas indebidas e indeseadas, los incisos “F” y “H” permitían respectivamente perseguir en espacios públicos el uso, vestimenta o disfraz con ropas del sexo opuesto, y la incitación al sexo entendido como acto carnal. El trabajo de Blázquez y Reches (2017) muestran que en Córdoba sucedía algo similar. El Código de Faltas provincial, vigente entre los años 1980 y 1994, disponía específicamente en una de sus partes la sanción hacia “desórdenes y escándalos públicos”. De este modo quedaba habilitada la detención y el cobro de multas a homosexuales, travestis y otras personas que se apartaran de las moralidades decentes que sustentaban el Código.

Desde el retorno democrático en Argentina, los procesos de politización de las organizaciones vinculadas a la homosexualidad y los contextos sociopolíticos confluyeron en la renovación de las estrategias para dar a conocer las demandas de igualdad ciudadana por parte de grupos socio-sexuales que hasta entonces se encontraban perseguidos y marginalizados<sup>5</sup>. En 1992 se realizó en Buenos Aires la primera Marcha del Orgullo y desde ese momento “salir a las calles” sería una de las estrategias más valoradas por los movimientos políticos de la diversidad sexo-genérica para visibilizar las demandas (Moreno, 2008).

La etnografía de Josefina Fernández (2004) sobre travestismo en Argentina da cuenta de los procesos políticos de lucha que encararon especialmente las organizaciones de travestis y trans surgidas en la década de 1990. Primero con las estrategias de visibilización en el espacio público y luego con las denuncias en los medios de comunicación sobre los maltratos policiales o las situaciones de exclusión social a las que quedaban confinadas por la discriminación. Tanto estas estrategias como las marchas del orgullo durante la década de 1990 (concentradas primero en la ciudad capital del país) derivaron en la derogación de las contravenciones que permitían la persecución de homosexuales, travestis y transformistas en el espacio público.

En la ciudad de Córdoba, la primera Marcha del Orgullo se realizaría recién en el año 2009. El trabajo de Rabbia & Iosa (2011) logra dar cuenta del contexto en el que se gestó aquella marcha y las tensiones que influyeron en el proceso en términos de clase y edad. Se enfocaron en analizar las “rutinas espaciales” como estrategias de apropiación del espacio público por parte del movimiento LGTB cordobés, y proponen pensar la marcha como un “*coming out* colectivo, que permitió la resignificación positiva de espacios habituales de vergüenza para numerosas personas LGTB” (Rabbia & Iosa, 2011: p. 123).

En este contexto, las Marchas del Orgullo de Córdoba serían la oportunidad para que algunas artistas drags y transformistas experimentaran por primera vez la posibilidad de salir *montadas* a la calle, en el centro y de día. Según me decía una de las integrantes de Tarde Marika, para una nueva generación al menos, el arte drag podría pensarse en analogía a las marchas del orgullo por la posibilidad de salir a la calle y *dar un mensaje* a través de las performances.

Esta era una de las tantas diferencias entre generaciones de artistas. Aquellas que habían sufrido las persecuciones policiales por la aplicación de la fórmula del “escándalo en la vía pública”, durante muchos años tuvieron que restringir su circulación por ciertas calles de la ciudad y/o elaborar estrategias para hacer frente a la situación. Esconderse, disimular y ocultarse eran algunas, como supimos a partir de la escena del *freezer* relatada. Otra de las estrategias se produciría a partir de la resignificación de la figura del escándalo. Como proponen Blázquez y Reches (2017), ya entrada la década de 1980 algunos varones homosexuales comenzaron a hacer frente a la autoridad policial practicando las mismas acciones por las que podrían ser encarcelados, realizando gestos hiperbólicos y montando escenas con gritos en la calle. Esta estrategia citaba las performances con que locas y travestis venían haciendo frente a la autoridad policial o al hostigamiento social.

En un sentido similar, el trabajo de Soledad Cutuli (2011) sobre las formas de organización política de travestis en el Área Metropolitana de Buenos Aires, da cuenta de las principales tensiones en el proceso que va desde la derogación de los edictos policiales y códigos contravencionales

durante la década de 1990 hasta la demanda de políticas de inclusión que derivaron en la sanción de la Ley de Identidad de Género en el año 2012<sup>6</sup>. Los colectivos travestis y trans produjeron una nueva torsión a la categoría de escándalo al convertirlo en un instrumento de negociación política para tramitar demandas con el Estado. La autora señala la polisemia que la figura del escándalo adquiriría a través de un “hacer”, como modalidad de reclamo, pero también de un “estar escándalo” esto se refería a utilizar ropas llamativas, accesorios, maquillajes, pelucas y zapatos.

Siguiendo estas lecturas, me interesa ahora retomar premisa del *escándaloh* que proponía Tarde Marika como estrategia para habitar las calles y sumar la pregunta por las condiciones que la habilitaban, así como también los sentidos que adquiriría. Una entrevista que mantuvimos con Antara (artista transformista y drag queen que inició su carrera en la década de 1990) echaría luz sobre estas cuestiones:

-Ahora estamos todos mucho más abiertos, dispuestos y diversos. Entonces yo hace poco escuchaba una charla de un colega mío muy jovencito, con 21 años que me decía <tenés que ir a Tarde Marika. Y yo dije ¡wow! Yo *mariconié* tantas tardes sin hacerlo públicamente, y tal vez en forma inconsciente, pero todos jugamos alguna vez con alguna tarde marica a pintarnos los labios o a ponerte un vestuario que no era tuyo. Y, hoy por hoy, estos chicos lo disfrutaban de una forma tan relajada, para nosotros era un *under* dentro de nuestra propia historia. Porque lo hacíamos en una tarde oculta, y hoy es tan publicitario y tan expuesto que se ponen el vestido, la peluca, el labial y salen a la calle, a exponerse y hacer book de fotos y a compartir, que me parece maravilloso. Será que para nosotros esas tardes seguirían siendo *under*, porque eran a puertas cerradas, no tan expuestos...

D-¿Cómo eran?

-Y era robarle el vestido a la hermana, buscar la sábana más linda para hacerte el vestido más agraciable. Era más íntimo, no era tan popular, entonces todo eso tenía un sentido más de privacidad, que también lo hacía interesante y magnífico a su vez.

D-¿Eran compartidas?

- Si, muchas veces sí, con un par que estaban en la misma situación. Yo recuerdo, en una oportunidad viste típico <mis padres no están, vengan este fin de semana> y eran las grandes reuniones y cada uno llegaba con su bolso para armarse de su personaje, que no era propio muchas veces.

En este relato, las fronteras que separaban el espacio íntimo (de la casa) del espacio público (de la calle) permiten reponer algunos de los sentidos que adquiriría la práctica en diferentes contextos. Al menos hasta fines de la década de 1990, los bares y boliches eran casi los únicos espacios para el *mariconeo*, el transformismo y el arte drag en Córdoba. La casa aparecía como uno de los espacios seguros para *mariconear*, pero sólo al resguardo de la mirada de los padres. La centralidad de los bares se apoyaba en el hecho de que devenían instituciones sociales centrales para ciertos grupos (homosexuales, travestis, transformistas) que eran estigmatizados, perseguidos y criminalizados en otros ámbitos de la vida social (Newton, 2016; Achilles, 1998). Para las artistas, una manera de hacer frente al estigma era “limitar el drag –el símbolo de la identificación femenina y de la homosexualidad- al contexto del escenario” (Newton, 2016; p.26).

El nuevo milenio y sus transformaciones sociopolíticas, económicas y culturales permitirían que la moral sexual hegemónica (Blázquez y Lugones, 2014) y esas fronteras se flexibilicen, aunque no sin tensiones. Cuando Leticia Sabsay analiza la aplicación y transformación de leyes regulatorias sobre el género, la sexualidad y el sexo en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires a fines de la década de 1990, propone pensar el espacio público como un espacio moral y visual a la vez a partir de metáforas que funcionarían como marcadores de la diferencia, “calle”, “vecino”, “ciudad” y “familia” (Sabsay, 2011). Eso la llevó a repasar las batallas mediáticas que antagonizaron la figura de “travesti” con la de “vecino” como forma de discutir la regulación del uso del espacio público en el barrio de Palermo. Zambrini (2015) agrega que los relatos sobre las vestimentas fueron algunas de las razones que permitieron la expulsión de las travestis. Este ejemplo permite ilustrar algunas de las implicancias simbólicas y materiales que se producen en las disputas por el espacio.

Un episodio narrado por otra de las integrantes de Tarde Marika permitiría complejizar las tensiones locales sobre la circulación, respecto de quiénes pueden habitar ciertas zonas de la ciudad y qué está permitido o prohibido hacer y vestir.

“En 2016 fui a la marcha [del Orgullo], de drag, la pasé re bien porque fui a sacar fotos y la gente se re copaba. A la noche fui a bailar a Zen, cuasi drag, de varón pero con un sombrero. Cuando iba volviendo del boliche, nos bajamos en la Estrada [calle de un barrio universitario de ingresos medios a medio altos] pensando que iba a ser más seguro y no. Unos chicos, machotes, nos empezaron a gritar cosas (siempre me gritan cosas). Mi amigo le contestó y el chabón se nos vino al humo y le pegó un trompadón, lo tiró al suelo. Le dije que parara y me dio una trompada y me tiró al suelo a mí también. Y vino uno de sus amigos y me pegó una patada. La gente empezó a decir que nos dejaran. Los chabones se cagaban de risa, fue una situación fea”.



La situación relatada volvía sobre escenas de violencia que incluían como relevante el dato de estar montada en drag o de llevar algún accesorio que desarmara la imagen masculina que los otros pretendían sobre sí, aún en la época de la gramática de las leyes y los derechos. La misma ciudad que alojaba una performance colectiva de exhibición durante la Marcha del Orgullo, a unas cuadras y horas de distancia se podía tornar peligrosa para ciertas personas. Como sucedía con los boliches y escenarios nocturnos décadas atrás, el marco simbólico de la Marcha o las actividades de Tarde Marika podían poner en suspenso el potencial peligro que implicaba exponerse a ciertos sujetos, varones, heterosexuales, blancos y de clase media.

El *escándalo* como estrategia para resistir a la autoridad policial durante la década del ochenta era posible gracias la presencia de un grupo que disminuía el peligro de la acción (Blázquez y Reches, 2017). Algo similar sucedía décadas después para las integrantes de Tarde Marika, *salir a la calle* en grupo y acompañadas era una de las estrategias de desplazamiento por la ciudad que proponían. Esto por un lado permitía dar volumen a la presencia y también intentaba resguardar la seguridad ante posibles ataques o insultos.

Hacer *escándalo* se oponía a la discreción con la que décadas atrás se veían obligadas a circular ciertas corporalidades por las calles de Córdoba. El sentido de la tarde entonces, además de señalar un momento del día para *jugar* y *mariconear*, indicaba un desplazamiento hacia la calle como espacio-tiempo diferente al de los circuitos mercantiles nocturnos, donde podían aparecer niñxs, adolescentes y familias. Para referirse a la restricción histórica que limitó la práctica artística de drags y transformistas a los circuitos de la noche, Newton (2016) afirmaba: “parece que la población blanca no considera apropiado que los transformistas y strippers trabajen si hay niños entre el público” (p.187). Sin embargo, durante los eventos de Tarde Marika, algunas personas que no frecuentaban los boliches y la noche conocerían el drag por primera vez.

La contraposición que De Certeau (1996) realizó entre lugar y espacio a partir de la práctica, podría ser útil para considerar el modo en que la calle (en tanto lugar) se volvía un espacio para la visibilización, la reivindicación y la *expansión* del arte drag. La pasarela del segundo aniversario de Tarde Marika abrió una nueva vía para pensar en las re-inscripciones de una ciudad, conocida tanto por su tono católico y conservador como por sus hitos de movilización política, que en aquella calle peatonal se mostraba *escandalosa*, a metros de la Manzana Jesuítica y de la Catedral de la ciudad.

## COMENTARIOS FINALES

Desde la publicación de Newton (2016) y pasando por las emblemáticas obras de Judith Butler (2007), muchos trabajos posteriores dedicados al

arte drag y transformista se ocuparon por confirmar (antes que debatir) la idea de que la performatividad de estas prácticas en escena provocaría *per se* desde la parodia hiperbólica una subversión de la rígida y binaria constitución del sistema heteronormativo.

No nos interesó aquí constatar tal proposición, que en cualquier caso Butler misma cuestionó y complejizó desde una batería de discusiones psicoanalíticas, filosóficas y de las ciencias del lenguaje. Las herramientas de la antropología nos permitieron esquivar las visiones románticas o agónicas sobre el arte drag. Las primeras, resaltarían el hecho de que la práctica artística-estética-política del drag, realizada en cualquier tiempo y lugar provocaría necesariamente un efecto subversivo en relación a la matriz heterosexual binaria. Las segundas, más escépticas, abonarían una visión que explica que la rígida normativa del sistema sexo-género arremete de manera constante contra los cuerpos que intentan fugarse de lo establecido. Frente a esto, las artistas drags (transformistas y travestis entre otrxs) se encontrarían constantemente excluidas o estigmatizadas en ciertos espacios, frente a lo cual generarían prácticas de resistencia o bien de resiliencia.

La antropología, una ciencia de lo sutil al decir de Perlongher (1993), nos permitió perseguir los sentidos, múltiples y situados, que las artistas construían en torno a los espacios y las prácticas que llevaban a cabo en diferentes contextos. Retomando las preguntas iniciales describimos los principales escenarios de interacción y actuación que albergaron el desarrollo de un arte transformista y drag local en la ciudad de Córdoba. En el breve recorrido de los últimos cuarenta años repasamos algunos de los sucesos –no sólo- locales que restringieron o promovieron la circulación y el desplazamiento de las artistas por ciertos espacios de la ciudad.

Las memorias y experiencias sobre el arte drag local se encontraban fuertemente espacializadas y la metáfora *expansión* resultó apropiada para abordar profundos procesos de tensión por la posibilidad o imposibilidad de circular y habitar ciertos lugares. La primera expansión, a mediados de la década de 1980 permitiría desarrollar la actividad artística al calor de unos bares y boliches céntricos donde las transformistas como figuras centrales de la escena podían “refugiarse” (Reches, 2022) de la condena social y la persecución policial. Vimos de qué modo, los códigos contravencionales producían regulaciones del espacio público apuntando quiénes y de qué modo (no) debían circular al amparo de figuras contravencionales que penalizaban el “escándalo público”. Pero también vimos cómo homosexuales, gays y travestis se resistían a tan regulación a partir de performances escandalosas para hacer frente a la persecución o para negociar (Blázquez y Reches, 2017; Cutuli, 2011).

Durante la segunda expansión en la década de 1990 ganaría protagonismo la figura de la drag queen, asociada a grandes discotecas de consumo masivo. Este momento era caracterizado por las artistas como un tiempo de *apertura*, donde darse a conocer a nuevos públicos a los

que invitaban a entrar a ese mundo (de la *noche gay* o *gay friendly*). Esta *apertura* implicaba un movimiento centrípeto en el cual estos circuitos mercantiles se abrían para permitir el ingreso de una mayor cantidad de personas, ya no necesariamente segmentadas por preferencias (homo) eróticas.

Al menos hasta la década de 2010, el arte drag se circunscribía a estos escenarios nocturnos como territorios centrales, pero no se extendía demasiado a los espacios públicos. Con las transformaciones del nuevo milenio en cuanto las comunicaciones, la masificación del consumo de RuPaul's Drag Race y la diversificación del mercado del entretenimiento nocturno cordobés, el arte drag local vería algunas transformaciones. Las performances de Tarde Marika se inscribían en esa genealogía de modos de vivir y experimentar la sexualidad y los géneros desde los circuitos nocturnos del entretenimiento, pero también se desplazaban configurando nuevas espacialidades y temporalidades. La propuesta de Tarde Marika de hacer *escándaloh* en las calles de Córdoba aparece en este tercer momento de expansión, donde la *apertura* ya no implica un movimiento centrípeto como en la década de 1990 cuando las artistas convocaban a un público heterogéneo ingresar a los escenarios de los boliches y bares donde actuaban. La asociación entre *tarde*, *marika* y *escándaloh* propone un movimiento centrífugo, de salida para de *llevar el drag a la calle* como dijo una de sus integrantes. Según Tamagnini (2022) esa salida a la calle involucró “trucos o atajos a través de los cuales nos fuimos infiltrando en unos mundos artísticos” (p. 16) desde un lugar diferente. Como mostraba la entrevista con Antara, algunas artistas de mayor trayectoria se identificaban con el concepto de *mariconeo grupal* y a la vez les asombraba la manera *relajada* y *expuesta* de experimentar que Tarde Marika habilitaba con sus propuestas.

A partir de las entrevistas también pudimos relativizar la idea, tan mentada desde algunos discursos, de que con posterioridad a la sanción de las leyes de ampliación de derechos los espacios públicos se volverían felizmente habitables. El episodio de violencia que sufrió una de las integrantes de Tarde Marika, nos recordaría que las topografías de poder (Gupta y Ferguson, 2005) se actualizan de manera permanente.

La calle, transformada en un escenario, habilitaba nuevos públicos y diferentes significados a la acción. La práctica artística del drag, confinada durante décadas a los circuitos de la noche y los boliches, vería una transformación en los desplazamientos que habilitaba la ocupación del espacio público a partir del despliegue en las calles. *Llevar el drag a la calle* era desplazarse desde el espacio-tiempo de la noche hacia uno de la tarde, habitado por familias y niñxs que circulaban por el centro de la ciudad.

La figura del escándalo, que décadas atrás servía de argumento para la represión podía también devenir una propuesta artística transgresora para conmovir ciertos ordenamientos y moralidades. Sin embargo, ya no lo hacía necesariamente desde una lógica binaria que apuntaba a la

idea de transformación en un género diferente (u opuesto) al propio. Las gramáticas del arte drag también se transformarían en esta tercera expansión, incluyendo performances drag king y no binarias como figuras centrales. La dimensión lúdica que Tarde Marika evocaba en la difusión de sus eventos apuntaba en esa dirección: *que hagas lo que tengas ganas de hacer*.

Las torsiones semánticas sobre la noción de escándalo que revisitamos en este escrito nos permitieron acercarnos a la comprensión de las diferentes maneras de andar por la ciudad (De Certeau, 1996) y de los sentidos que esos desplazamientos adquirirían para sus protagonistas según las condiciones, trayectorias y posiciones. Durante la etnografía y a través de la repetición propia de las performances, veríamos cómo ese significado se actualizaba. Así como las artistas podían escandalizar en un sentido negativo desde cierto tamiz moral, también podían devenir un *escándalo* estético al ser aprobadas por la mirada de sus pares. A partir de la performance analizada, pudimos observar que el *escándalo* y la exageración, elementos propios de lo drag, abrían posibilidades de tensionar un orden social hegemónico binario a partir de la puesta en escena de un proyecto artístico colectivo que estetizaba y politizaba el espacio urbano cotidiano irrumpiendo en la calle.

Las propuestas de Tarde Marika en el centro de la ciudad permitían poner en tensión los mandatos de género, sexualidad o edad, durante esas performances la ciudad se volvía momentáneamente *escandalosa* y *marika*. Resta profundizar en un futuro el análisis de otros procesos de segregación que se producían en paralelo a las *expansiones* señaladas. Fundamentalmente sería necesario un mayor detenimiento en aquellas dinámicas de exclusión que operaban desde marcadores sociales de la diferencia como la clase y la raza, teniendo en cuenta que la zona céntrica de la ciudad ha sido objeto de disputa en esos términos.

Sostenemos que las transformaciones sociopolíticas de los últimos años, combinadas con la diversificación de un *pink market* local y transnacional que explotaba cada vez más la diversidad sexo-genérica como un recurso mercantil, permitieron que frente a la *expansión* en los circuitos del entretenimiento nocturno, algunas drags y transformistas desarrollaran nuevas maneras de andar (De Certeau, 1996) por la ciudad. La calle podía ser peligrosa pero también un escenario de actuación, transgresión y reafirmación de la existencia.

## REFERENCIAS

ACHILLES, Nancy. The development of the homosexual bar as an institution. In: NARDI, Peter M.; SCHNEIDER, Beth E. **Social perspectives in Lesbian and Gay Studies: A Reader**. Nueva York: Routledge, 1998, p. 220-229.

BECKER, Howard. **Los mundos del arte. Sociología del trabajo**

**artístico.** Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2008.

BLÁZQUEZ, Gustavo; LIARTE TILOCA, Agustín. De salidas y derivas. *Anthropological Groove* y “la noche” como espacio etnográfico. **Revista Íconos**, Quito, v. 60, p. 193-216, 2018.

BLÁZQUEZ, Gustavo; LUGONES, María Gabriela. “Cositas fuera de lugar. Miradas oblicuas en y sobre una noche cordobesa de inicios de los ochenta”. In: VALOBRA, Adriana; BARRANCOS, Dora; GUY, Donna J. **Moralidades y comportamientos sexuales. Argentina, 1880-2011.** Buenos Aires: Biblos, 2012.

BROLLO, María Daniela. Reinas de la noche. Performances trans(formistas) y mundos artísticos en un pub nocturno de la ciudad de Córdoba. **Síntesis**, Córdoba, n. 8, p. 4-16, 2017.

BROLLO, María Daniela; LIARTE TILOCA, Agustín. Aplausos para la ganadora. Producción de performances en elecciones de Reinas Drag Queen y Miss Leather en la ciudad de Córdoba (Argentina). **Revista del Museo de Antropología**, [S. l.], v. 15, n. 3, 203-214, 2022.

BUTLER, Judith. **El género en disputa.** Buenos Aires: Paidós, 2007.

CUTULI, María Soledad. El escándalo. Modos de estar, negociar, resistir y demandar. El caso de las travestis y transexuales del área metropolitana de Buenos Aires. In: M. Grimberg, M. Hernandez Macedo y V. Manzano (comp). **Antropología de tramas políticas colectivas: estudios en Argentina y Brasil.** Buenos Aires: Antropofagia / FFyL-UBA, p. 287-306, 2011.

DE CERTEAU, Michel. **La invención de lo cotidiano 1. Artes de hacer.** México: Universidad Iberoamericana, 1996.

SANTOS, Joseylson Fagner dos. **Femininos de montar** - Uma etnografia sobre experiências de gênero entre drag queens. 2012. 240 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2012.

FERNÁNDEZ, Josefina. **Cuerpos desobedientes. Travestismo e identidad de género.** Buenos Aires, Edhasa, 2004.

FRANÇA, Isadora Lins. **Consumindo lugares, consumindo nos lugares:** homossexualidade, consumo e produção de subjetividades na cidade de São Paulo. 2010. 301 p. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2010.

GUPTA, Akhil; FERGUSON, James. Más allá de la “cultura”: espacio, identidad y las políticas de la diferencia. **Antípoda. Revista De Antropología Y Arqueología**, [S. l.], v. 1, n. 7, p. 233-256, 2008.

IOSA, Tomás; RABBIA, Hugo. Construcción de rutinas espaciales y sus efectos en las dinámicas de exclusión-inclusión del activismo LGTB en Córdoba, Argentina. **Revista Latinoamericana Sexualidad, Salud, Sociedad**, [S. l.], n. 7, 2011.

IPARRAGUIRRE, Martín. Un festival que celebra el mundo múltiple y diverso. **Hoy Día Córdoba**, sábado 22 de abril, 2019.

JAYME, Juliana Gonzaga. **Travestis, transformistas, drag-queens, transexuais**: personagens e mascaras no cotidiano de Belo Horizonte e Lisboa. 2001. 270p. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2001.

LIVINGSTON, Jennie. **Paris is burning**. Academy Entertainment Off White Productions e Miramax Films, 1990.

MECCIA, Ernesto. Del Broadway gay a la ciudad gayfriendly. Mutaciones de la sociabilidad gay y del espacio urbano en Buenos Aires. **Actas de XII Jornadas de Sociología**. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2019.

MORENO, Aluminé. “La invisibilidad como injusticia. Estrategias del movimiento de la diversidad sexual”. In: PECHENY, Mario; FIGARI, Carlos; JONES, Daniel (comp). **Todo sexo es político. Estudio sobre sexualidades en Argentina**. Ed. Del Zorzal. Buenos Aires, 2008.

MASCARENHAS NETO, Rubens. **Da praça aos palcos**: trânsitos e redes de jovens drag queens de Campinas-SP. 2018. 138 p. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2018.

PECHENY, Mario. De la ‘no discriminación’ al ‘reconocimiento social’. Un análisis de la evolución de las demandas políticas de las minorías sexuales en América Latina. In: **Actas del XXIII Congreso de la Latin American Studies Association**, Washington DC, 2001.

PERLONGHER, Néstor. **La prostitución masculina**. Buenos Aires: Ediciones de la Urraca, 1993.

POLLO, Julieta. Tarde Marika: “El drag es profesión, arte y deseo”. **La tinta. Periodismo hasta mancharse**, Córdoba, 2020.

RECHES, Ana Laura. **Un análisis etnográfico sobre mundos de la noche “no heteronormativa”. Espacios de sociabilidad y conformación performativa de subjetividades (Córdoba, Argentina, 1970-1990)**. Tesis (Doctorado en Ciencias Antropológicas) – Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2022.

SABSAY, Leticia. **Fronteras sexuales. Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía**. Buenos Aires: Paidós, 2011.

SCHECHNER, Richard. **Performance. Teoría y Prácticas interculturales**. Buenos Aires, Libros del Rojas/UBA, 2000.

TAMAGNINI, María Lucía. “Un delirio lleno de tacos, glitter y amor: aproximaciones etnográficas a los modos de hacer de la colectiva Tarde Marika (Córdoba, Argentina)”. Ponencia presentada en la **33ª RBA - Reunión Brasileira de Antropologia**. 28 de agosto al 3 de septiembre [virtual], 2022.

VENCATO, Anna Paula. “**Fervendo com as drags**”: corporalidades e performances de drag queens em territórios gays na Ilha de Santa Catarina. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2002.

ZAMBRINI, María Laura. Género, vestido y espacio público. **Revista Inclusiones**, Lagos, v. 2, Nro. Esp., p. 39-54, 2015.

**Submetido em:** 24/04/23

**Aprovado em:** 30/10/23

**María Daniela Brollo**

*danibrollo7@gmail.com*

Centro de Investigaciones “María Saleme de Burnichon” – Facultad de Filosofía y Humanidades (Universidad Nacional de Córdoba)

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5595-5934>

## NOTAS

- <sup>1</sup> Pese a la centralidad del trabajo de Newton (2016) la cantidad de investigaciones que se han dedicado a explorar específicamente la dimensión profesional y laboral de las prácticas artísticas drag no es tan numerosa como aquella orientada a analizar procesos de construcción de corporalidad, género y sexualidad. Las tensiones en torno al trabajo artístico, la profesión y la pasión en el arte drag, son abordadas en la tesis doctoral y serán objeto de futuras publicaciones.
- <sup>2</sup> El trabajo de Reches (2022) muestra que, durante la última dictadura cívico-militar existían en Córdoba dos espacios principales donde las prácticas eróticas vinculadas a la homosexualidad y el travestismo veían su realización de modo más o menos clandestino: una discoteca llamada Akies y fiestas en casas privadas.
- <sup>3</sup> Meccia (2019) propone pensar esa noción de gueto adjudicada a las sociabilidades homosexuales en Buenos Aires hasta la década de 1980 a partir de una variable espacial, o más bien un ordenamiento normativo, que obligaba a algunos sujetos (homosexuales) a cierto grado de aislamiento en determinadas áreas de la ciudad. Perlongher (1993) dirá por su parte que la noción de gueto en São Paulo había sido incorporada al habla y que señalaba la relación entre prácticas, sujetos y lugares.
- <sup>4</sup> El sufijo aumentativo “azo” tenía un fuerte tono local cordobés y encontraba sus referencias de citación más próximas en cánticos populares de eventos políticos como el “Cordobazo” en 1969 o las movilizaciones en contra de la privatización de la Empresa Provincial de Energía Eléctrica (EPEC) encabezadas por el sindicato de Luz y Fuerza durante la década de 1990.
- <sup>5</sup> La militancia del movimiento LGTTTBIQ+ tiene una larga trayectoria en

Argentina. Aún en contextos represivos y dictatoriales, las organizaciones homosexuales, lésbicas y travestis han ocupado el espacio público de diversas maneras. Entre las décadas de 1970 y 1980 se destaca la experiencia del Frente de Liberación Homosexual y la Comunidad Homosexual Argentina que incluía a gays y lesbianas como protagonistas de estos espacios. El proceso de organización de travestis y trans siguió otras derivas y dificultades por el estigma que sufrían, inclusive desde el movimiento gay y lésbico. Entre fines de la década de 1980 y principios de 1990 comienzan a surgir diferentes espacios políticos que aglutinaban sus principales demandas en torno a la igualdad ciudadana logran articular luego con el resto movimiento de la diversidad sexual (Fernández, 2004).

- <sup>6</sup> La Ley de Identidad de Género 26.743 fue sancionada en Argentina en el año 2012. Entre sus principales argumentos sostiene el reconocimiento de la identidad de género como un derecho humano y la define a la identidad de género como una vivencia que puede corresponderse o no con el sexo asignado al nacer.



# MUJERES Y DISIDENCIAS DESEMPEÑANDO ROLES TÉCNICOS Y DE PRODUCCIÓN EN EVENTOS MUSICALES

## WOMEN AND DISSIDENCE FULFILLING TECHNICAL AND PRODUCTION ROLES IN MUSICAL EVENTS

Cecilia Castro<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina

### RESUMEN

Este artículo analiza las formas de organización de mujeres y disidencias que hacían posible la producción de festivales musicales autogestivos reconocidos como GRL PWR. A partir de los datos construidos por medio de un trabajo etnográfico emprendido desde el año 2019 que implicó la realización de observaciones con participación en estos eventos, capacitaciones, charlas y entrevistas en profundidad, describo las labores de producción y técnicas implicadas durante la realización de las ediciones. De acuerdo a lo observado, este festival luchaba, cuerpo a cuerpo, contra la desigual distribución en función del género y la sexualidad de los medios de producción artística, de la *techné* hecha saberes y habilidades. Con el propósito de mitigar estas diferencias quienes participaban del GRL PWR crearon alianzas con otras organizaciones como la RED TEMID organizando cursos que procuraban capacitar a mujeres y disidencias en roles técnicos para profesionalizarlos en estos oficios altamente masculinizados. Según se concluye, estas alianzas en sintonía con los movimientos transfeministas se relacionarían con las transformaciones en las relaciones de poder entre varones y mujeres, con la emergencia del imperativo performativo de empoderamiento y con la organización de redes entre mujeres y disidencias desempeñándose como productoras comerciales y técnicas.

**Palabras Claves:** Festivales musicales; Producción cultural; Etnografía; Género.

### ABSTRACT

This article analyzes the forms of organization of women and dissidents that made possible the production of self-managed and renowned music festivals, such as GRL PWR. From data gathered through ethnographic work undertaken since 2019 that involved observations with participation in these events, trainings, talks and in-depth interviews, this article describes the production and technical work involved during the execution of the editions. According to what was observed, this festival fought, one on one, against the unequal distribution based on gender and sexuality of the means of artistic production, of the *techné* made knowledge and skills. In order to mitigate these differences, those who participated in GRL PWR created alliances with other organizations, such as RED TEMID, holding courses that sought to train women and dissidents in technical roles in order to professionalize them in these highly masculinized trades. It is concluded that these



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

alliances in tune with transfeminist movements are related to the transformations in power relations between men and women, to the emergence of the performative imperative of empowerment and to the organization of networks of women and dissidents working as commercial and technical producers.

**Keywords:** Music Festivals; Cultural Production; Ethnography; Gender.

## RESUMO

Este artigo analisa as formas de organização de mulheres e dissidentes que possibilitaram a produção de festivais musicais autogeridos reconhecidos como GRL PWR. Com base nos dados construídos através de um trabalho etnográfico realizado desde 2019 que envolveu a realização de observações com participação nesses eventos, treinamentos, palestras e entrevistas em profundidade, descrevo as tarefas e técnicas de produção envolvidas durante a realização das edições. Pelo que se observou, este festival lutou, corpo a corpo, contra a distribuição desigual baseada no gênero e na sexualidade dos meios de produção artística, da *techné* constituída por conhecimentos e competências. Com o objetivo de mitigar essas diferenças, os participantes do GRL PWR criaram alianças com outras organizações como o TEMID RED, organizando cursos que buscavam capacitar mulheres e dissidentes em funções técnicas para profissionalizá-las nesses empregos altamente masculinizados. Conclui-se que essas alianças sintonizadas com os movimentos transfeministas estariam relacionadas com as transformações nas relações de poder entre homens e mulheres, com a emergência do imperativo performativo de empoderamento e com a organização de redes entre mulheres e dissidentes atuando como produtorxs comerciais e técnicxs.

**Palavras-chave:** Festivais de Música; Produção Cultural; Etnografia; Gênero.

## INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas las problemáticas de género y diversidad sexual asociadas con la práctica musical ganaron un espacio significativo en los estudios culturales y en las investigaciones sobre música popular (Frith; MC Robbie, 1978; MCclary, 1991; Citron, 1993; Manchado Torres, 1998; O'brien, 1999; Green, 2001). En diálogo con estos antecedentes, pesquisas latinoamericanas realizaron análisis discursivos de letras de canciones mostrando cómo contribuían a la construcción, confirmación, subversión, transgresión de las relaciones de género, la sexualidad, el erotismo y la feminidad (De La Peza, 2003; Semán; Vila, 2006; López Cano, 2008; Cecconi, 2009; Gallo; Semán, 2009; Ramos, 2010; Liska et al., 2018). También se analizaron las prácticas artísticas desde el clivaje juvenil considerando a la música como lugar de enunciación y subjetivación política (Vila, 1985; Alabarces, 1995; Wortman, 1995; Margulis; Urresti, 1998; Pujol, 1999; Salerno; Silba, 2006; Manzano, 2011; Bruno, 2019). Otras investigaciones abordaron las diversas maneras en que se construían cuerpos y corporalidades, afectos, sentimientos, tensiones y refuerzos entre las prácticas cenestésicas no lingüísticas y lingüísticas (Citro,

2008; Carozzi, 2009; Mora, 2009; Lenarduzzi, 2012). La producción de subjetividades, sociabilidades, moralidades y saberes, ocuparon lugares destacados en las indagaciones que atendieron a los usos sociales de la música (Archetti, 2003; Míguez, 2006; Garriga Zucal, 2008; Spataro, 2012). Dichas preocupaciones también formaron parte de los análisis que se preguntaron, a su vez, por la participación de las mujeres en el espacio de la *performance* artística musical (Blázquez, 2008; Blázquez; Rodríguez, 2019; Liska, 2021). Estas investigaciones se ocuparon de diversos géneros musicales como la cumbia (Semán; Vila, 2006; Silba, 2011), las sonoridades vinculadas a la canción romántica (De La Peza, 2003; Spataro, 2012), el tango (López Cano, 2008; Carozzi, 2009; Liska, 2018), el rock nacional (Manzano, 2011; Blázquez, 2018; Bruno, 2019), y la electrónica o *dance* (Lenarduzzi, 2012; Blázquez, 2016; Gallo, 2016).

De acuerdo a lo relevado, la mayor parte de esas pesquisas se concentraron en las mujeres que estaban “arriba” (artistxs) y “abajo” del escenario como público. La otra red de sujetxs que, en términos de Becker, formarían parte del “personal de apoyo” (Becker, 2008, p. 34) y contribuían al montaje del show desde la producción comercial y en el desempeño del área técnica recibió una menor atención, considerando que serían los espacios donde se presentan las mayores asimetrías (Barros; Ruano 2021; Pinochet; Valdovinos, 2021; De La Puente, 2023).

Este artículo analiza las formas de organización de mujeres y disidencias que hacían posible la producción de festivales musicales autogestivos reconocidos como GRL PWR. A partir de los datos construidos por medio de un trabajo etnográfico emprendido desde el año 2019 que implicó la realización de observaciones con participación en estos eventos, capacitaciones, charlas y entrevistas en profundidad, describo las labores de producción y técnicas implicadas durante la realización de las ediciones. De acuerdo a lo observado, este festival luchaba, cuerpo a cuerpo, contra la desigual distribución en función del género y la sexualidad de los medios de producción artística, de la *téchne* hecha saberes y habilidades. Con el propósito de mitigar estas diferencias quienes participaban del GRL PWR crearon alianzas con otras organizaciones como la RED TEMID organizando cursos que procuraban capacitar a mujeres y disidencias en roles técnicos para profesionalizarlx en estos oficios altamente masculinizados. Según se concluye, estas alianzas en sintonía con los movimientos “transfeministas” (Valencia, 2018, p. 67) se relacionaría con las transformaciones en las relaciones de poder entre varones y mujeres (ELIAS, 1998), con la emergencia del imperativo performativo de empoderamiento y con la organización de redes entre mujeres y disidencias desempeñándose como productoxs y tecnicxs.<sup>1</sup>

## MUJERES Y DISIDENCIAS EN LOS ESCENARIOS

El festival reconocido como GRL PWR nació en la ciudad de Córdoba, en 2018, con el propósito de que las bandas de mujeres y disidencias fueran protagonistas atrás, arriba y abajo del escenario.<sup>2</sup> Este festival también se realizó en otras ciudades de Argentina como Rosario y Buenos Aires. En su fecha inaugural, el lugar elegido para la realización del primer GRL PWR fue Club Paraguay, un local nocturno que conformaba el *under* de Córdoba, ubicado en las cercanías del centro de la ciudad, en un área donde funcionara el ex Mercado de Abasto. En los alrededores de dicho local había un circuito de bares y clubs que en la mayoría de los casos eran viejas casonas o hangares refuncionalizados como espacios de ocio y entretenimiento.

Estos festivales GRL PWR tenían una duración de un total de doce horas, comenzaban por la tarde y culminaban a la madrugada. La planificación de los mismos se hacía con cuatro meses de anticipación. En su organización y realización participaban alrededor de una decena de personas unxs se ocupaban de las tareas vinculadas con la producción, curaduría artística y comunicación, actividades de logística y contratación de artistxs mientras que había otra área que se encargaba de las actividades técnicas vinculadas con el armado del escenario en función de las demandas que hacían las bandas de música convocadas. La cantidad de público que asistió a la primera edición fue de un total de mil personas en su gran mayoría mujeres y disidencias pertenecientes a camadas medias y que cursaban o habían finalizado sus estudios universitarios. Las edades de lxs asistentxs no superaban los cuarenta años. En sus inicios, la propuesta de curaduría musical estaba acompañada de stands con información sobre la libertad de elección, derechos sexuales y reproductivos, junto con objetos que hacían referencia a la despenalización del aborto y feria de fanzines. Militancia y música aparecían (re)unidas en un mismo lugar. De esta manera, se retomaban reclamos presentes en los movimientos LGTBIQ+ en un contexto de plena eferescencia y movilización “transfeminista” (Valencia, 2018, p. 67).

Durante el evento, lxs artistxs y el público con sus pañuelos verdes en sus cabezas, muñecas, mochilas, rostros llenos de purpurina verde contribuían a la visibilidad de la campaña por la Ley por la Interrupción Voluntaria del Embarazo (IVE) que había sido rechazada por el senado dos días antes de la realización del festival. Estas propuestas artísticas con gran participación de jóvenes mujeres y disidencias se entramaban fuertemente con la masificación y juvenilización del activismo feminista (Rodríguez, 2015; Elizalde, 2018; Gago, 2019; Bullone *et al.*, 2022).

En las diversas entrevistas que le hacían a lxs organizadorxs, en los diarios locales, afirmaban que tanto lxs artistxs como el público se encontraban *sincronizadx*s y *representadx*s con una realidad que estaba *aconteciendo*. La música funcionaba como un catalizador avivando, dando empuje, agrupando para realizar demandas políticas en torno a la

sexualidad, el deseo y el empoderamiento que reavivaba la marea verde (Elizalde, 2018).

La segunda edición del festival se realizó en el mes de abril de 2019 en una locación con una dimensión mayor a la de Club Paraguay. El lugar elegido fue el predio de *Quality* ubicado en la zona sur, en el corazón de ciudad universitaria de la ciudad de Córdoba. El día del evento tocaron un total de veintiséis bandas musicales de mujeres y disidencias distribuidas en tres escenarios. La cantidad de público que asistió superaba las cuatro mil personas. Este número de asistentes que reunieron debajo de los escenarios indicaba la fuerza de organización y capacidad de logística de un grupo de jóvenes ejerciendo el rol de producción comercial armando una grilla de artistxs con estilos musicales diversos.

Las producciones de estos festivales aportaban a propagar el empoderamiento de manera colectiva y la militancia por aumentar la presencia femenina y de personas identificadas con los movimientos LGTBIQ+ en los escenarios en el marco de las discusiones previas por la aprobación de la Ley de Cupo N°27.539 en los eventos musicales (Liska, 2021).

A su vez, estas primeras ediciones del festival se daban en el contexto de las denuncias por la violencia hacia las mujeres cuando una multitud de músicos varones reconocidos en el mundo del rock y el *indie* nacional fueron progresiva y sistemáticamente denunciados y *escrachados* en redes sociales y medios de comunicación por haber ejercido violencias de distinto orden hacia mujeres cercanas. Las mujeres y disidencias más movilizadx y asociadx comenzaron a establecer redes afectivas y de encuentro con el propósito de plantear estrategias de acción social y políticas al interior del mundo de la música para ganar mayor presencia en los escenarios masivos.

Esa situación también implicó que los medios de comunicación especializados en música comenzaran a poner en sus agendas esos temas y realizarles notas periodísticas a lxs artistxs en torno a *las violencias* que vivían en los escenarios, en sus relaciones con varones músicos o con quienes ejercían roles de producción y se ocupaban de las actividades técnicas. Durante las entrevistas, las mujeres y disidencias que se desempeñaban como artistxs coincidían en señalar que muchas veces no eran escuchadas sus decisiones respecto a cómo debía sonar una determinada canción padeciendo subestimaciones sobre su labor musical, también destacaban la disparidad en los sueldos, la falta de apoyo en términos de contratación y convocatorias para que pudieran desarrollarse artísticamente.

En la mayoría de las entrevistas, el común denominador de las respuestas era que sus colegas varones conseguían mayores contrataciones para realizar shows y giras contribuyendo, de esta forma, en el camino de la consagración y carrera artística. Estas desigualdades no solo se daban en el ámbito del rock (Manzano, 2011; Blázquez, 2018; Bruno, 2019), sino que también atravesaban a géneros musicales como la cumbia (Semán;

Vila, 2006; Silba, 2011), el cuarteto (Blázquez, 2008), el hip hop (Vitorelli, 2019; Mora, 2021), la electrónica o *dance* (Lenarduzzi, 2012; Gallo, 2016; Blázquez; Rodríguez, 2019), el folklore (Acurso, 2017) a diferencia del pop y el tango en los que los porcentajes de mujeres y disidencias eran mayores (Liska, 2021).

La escasa participación de mujeres y disidencias en conciertos y recitales de música en vivo se fue haciendo cada vez más notable convirtiéndose en un reclamo colectivo y mediático. Esta situación habría impulsado una serie de acciones por parte de lxs artistxs en comunión con productorex comerciales, gestorxs culturales, *managers* o representantxs de artistxs tendientes a (re)pensar las condiciones del trabajo en el ámbito musical desde lógicas de discriminación de género y la sexualidad. El espacio de activismo musical aportaba al empoderamiento y era concebido como un ámbito de acción conjunta y compartida entre mujeres y disidencias.

El festival GRL PWR en consonancia con otros colectivos artísticos, con algún tipo de militancia política, como Garotas a frente (Brasil), La Ruidosa y La Matria Fest (Chile), LadyFest y Las Pibas Producen (España) y el Festival por la Equidad de Género (Uruguay) formaban parte de aquellos espacios de producción cultural que promovían y efectivizaban la participación y el trabajo de las mujeres y disidencias en las diferentes áreas involucradas en la organización de estos eventos musicales de gran envergadura. El común denominador que tenían dichos festivales era que procuraban dar a conocer y poblar los escenarios con producciones musicales de distintxs artistxs tanto locales como internacionales.

La propia realización del festival GRL PWR y cada una de sus ediciones era un modo de propiciar el encuentro entre artistxs que estaban en distintos niveles de consagración a la vez que contribuía en la formación de quienes ocupaban diferentes roles implicados en la organización de un evento. Dicho festival ponía en contacto a una extensa red de personas que entraban en relaciones de “cooperación y competencia” (Becker, 2008, p. 47) disputándole los espacios a los varones en el dominio de la técnica y la realización de eventos masivos. De esta manera se tendería a lograr un mundo de la música más equitativo, haciendo del “sistema sexo/género” (Rubin, 1986, p. 136), del mismo modo que la cultura un “recurso” (Yúdice, 2002, p. 51). Estos festivales se erigían como eventos importantes y de *empoderamiento* en diferentes dimensiones para quienes los llevaban a cabo. Por un lado, promovían el desarrollo de proyectos de las bandas de mujeres y disidencias, por otro, se convertían en espacios necesarios de convivencia que fomentaban las relaciones y fortalecían las redes entre las distintas partes que entraman a este segmento implicado en la industria musical.

## DETRÁS DEL ESCENARIO: TENSIONAR EL PATRIARCADO Y MERCADO MUSICAL

Quienes organizaban los festivales con participación de mujeres y disidencias permanentemente recibían acusaciones moralistas por *hacer dinero* con las *luchas feministas* y por el carácter *capitalista* de los eventos adjudicando que producían espectáculos para *feministas con plata*. Desde la perspectiva de quienes participaban en la curaduría y producción general de estos eventos, estas acusaciones resultaban una ofensa ya que no tomaban en cuenta y naturalizaban las condiciones materiales, sociales, relacionales y simbólicas que, por lo general, les aseguraban las mayores ganancias a los dueños de los clubs o *venues* donde se organizaban los eventos.

Históricamente eran (cis)varones heterosexuales provenientes de familias de camadas medias y altas urbanas quienes se ocupaban de convocar a varones en función de sus gustos y consumos musicales, de *cerrar* los números, basándose en estereotipos que tendían a calificar a las mujeres con *menores capacidades* para los negocios musicales o colocarlas en roles de *asistencia* asignándoles tareas administrativas como el llenado de planillas, envío y recepción de correos. Es decir que, entre ellos y por medio de las relaciones de camaradería masculina se ocupaban de (re) producir y sostener las posiciones que implicaban el poder de decisión manteniendo jerarquías que dificultaban que las mujeres y, más aún, las disidencias accedieran a puestos relacionados con las áreas de producción comercial de un festival y la toma de decisiones. Misma situación ocurría en las labores técnicas relativas al montaje y desmontaje de los equipos e instrumentos en los escenarios.

La realización de festivales como el GRL PWR donde participaban mujeres y disidencias en los escenarios era un modo continuar profesionalizándose para quienes estaban a cargo de su organización y, por esta vía, materializar una forma de reproducción económica y social. Su estar allí en tanto cara visible y (re)conociéndose como ejerciendo el rol de producción comercial de eventos musicales masivos implicaba un trabajo político por construir situaciones desafiantes al “patriarcado musical” (Green, 2001, p. 23). De esta manera, se volverían también referentes para que las nuevas generaciones pudieran inspirarse y proyectarse en el ejercicio de roles vinculados con la producción general y comercial de la música.

En el análisis de sus trayectorias, roles y situaciones que se entretejían durante la organización de festivales de mujeres y disidencias localizamos que principalmente algunas personas se habían incorporado a estos “mundos de la música” (Becker, 2008, p. 94) a partir de desempeñarse como representantes de bandas conformadas principalmente por varones en tareas de asistencia relativas a las actividades de logística y como *managers*. En otros casos, la inclusión se daba a partir de la realización de tareas de comunicación y redes en plataformas virtuales de bandas en las que también la presencia de mujeres y disidencias en tanto artistxs eran minoría. A partir de estas labores de representación de bandas y

de tareas de comunicación comenzaron a relacionarse con varones cis dueños de clubs, con artistxs, gestorxs culturales, entre otras personas que se desempeñaban en el “mercado laboral de la noche” (Blázquez, 2016, p. 216).

Entre las redes de relaciones que hacían posible la producción de los festivales y conciertos encontramos que había quienes se dedicaban exclusivamente a esta actividad asociada con la producción cultural y musical y, en otros casos, era parte de sus ingresos secundarios volviéndose un signo de la diversificación económica. En términos de García Ganclini y Maritza Urteaga (2012) podría pensarse que para estas personas participar de dichas producciones suponía la adquisición de saberes, una forma de tejer relaciones de amistad y comerciales, involucrarse en proyectos devenidos emprendimientos culturales que les permitían sostenerse en momentos de fuerte inestabilidad laboral.

De acuerdo a lo observado en nuestras participaciones y conversaciones con lxs organizadorxs, la realización de un festival implicaba *diferentes fases*. Una de éstas era la *preproducción* para la conformación de la grilla o *line up* que detallaba el orden de aparición de las bandas que participaban en los festivales. Según advertimos, cuando tenían que negociar con varones ocupando el rol de productores y/o *managers*, las mujeres y disidencias estaban *obligadx*s a ser *mejores* que sus colegas y demostrar permanentemente unas capacidades y saberes *de negociación* para ganarse el *respeto*. Dicho en otros términos, debían ser capaces de generar un determinado capital social y simbólico que les permitiera atraer la obediencia y generar la confianza de sus pares o, en su defecto, que les *abrieran las puertas* dándoles la posibilidad de construir redes de trabajo implicadas en la puesta en marcha de un evento musical.

En una entrevista realizada en una radio local a unx productordx con más de veinte años de experiencia en la realización de eventos musicales y organizadorx del festival GRL PWR remarcó<sup>3</sup>:

*A los varones productores les cuesta mucho que una mujer o una persona no binaria, por ejemplo, les diga todo lo que se tiene que tener en cuenta o hacer dentro de la producción. Ellos siempre estuvieron acostumbrados a negociar todo entre varones, entonces que vos vengas y les digas no... o cambiarles el método de trabajo, porque el hecho de que seamos mujeres o haya en la producción otras identidades te hace tener otra perspectiva, otro pensamiento a la hora de encarar la producción, la selección de artistxs, de criterios de curaduría y en lo estético.* (entrevista organizadorx Festival GRL PWR Radio Nacional, julio de 2020).

Con el propósito de construir espacios menos hostiles en la producción de eventos musicales, las mujeres y disidencias comenzaron a trazar sus propias redes y lógicas de trabajo, organizándose para que en las etapas de la *preproducción* de un festival favorecer a la eliminación de la discriminación por cuestiones de género, sexuales y corporales.



Emprender un festival se realizaba, según señalamos, con meses de anticipación además implicaba *lograr las habilidades y aprendizajes necesarios capaces* de resolver situaciones complejas que pudieran presentarse en términos de *logística*. Esto involucraba encontrar el lugar adecuado en función de la cantidad de público convocado por lxs artistxs, ocuparse de hacer las compras de los pasajes de vuelos y/o colectivos. Seleccionar los hospedajes y realizar las reservas con la distribución de las habitaciones de acuerdo a lo que solicitaban lxs *managers* de lxs artistxs, tener un plan alternativo cuando se presentaban problemas, por ejemplo, relativos a la búsqueda de hoteles y traslados.

Cada una de esas acciones suponían prestar especial atención a la nómina de personas y los roles que desempeñaban (artistxs, musicxs, productorxs, *managers*, estilistxs, *stage*, sonidistxs, *viyei* o VJ encargadx de hacer el relato visual que acompañaba la performance musical sobre las paredes del escenario) que formaban parte de las delegaciones de las bandas, si viajaban con instrumentos y, a su vez, sus necesidades de alimentación. Una vez que se establecían los acuerdos entre la organización del festival y lxs *managers* de lxs artistxs se concretaba la fecha y *cerraban los números*.

Una cuestión que se hacía evidente en la lectura de las nóminas que acompañaban al *staff* de las bandas o delegaciones era la escasa participación de mujeres y disidencias ocupando roles técnicos como jefe de escenario o *stage* e iluminación. Esta situación también contribuyó a que lxs organizadorxs del festival GRL PWR establecieran alianzas con quienes formaban parte de la RED TEMID creando una *Escuela de Técnicxs* para poder formar a mujeres y disidencias en esos oficios.

Ese proyecto lo presentaron al Centro Cultural España Córdoba (en adelante CCEC) recibiendo el financiamiento y fue el lugar dónde se dictaron los cursos gratuitos. El CCEC desde su creación en 1998:

[...] tuvo una relevancia en las políticas vinculadas con la gestión cultural a partir de la organización de exposiciones, programas de formación y cooperación, servicios de biblioteca, mediateca y archivos de acceso público, financiamiento de proyectos, becas, entregas de premios. Este organismo funcionaba en una casa colonial del centro histórico de la ciudad y dependía administrativamente del Estado municipal y del Estado Español. Esa doble inserción le permitió desarrollar acciones que otros centros culturales de gestión estatal o independiente no podían permitirse (Blázquez, 2016, p. 209)

En los días de la etnografía, el equipo de trabajo del Centro Cultural España Córdoba tenía en su organigrama institucional una alta proporción de mujeres y disidencias ocupando roles jerárquicos y en aquellos puestos relacionados con la programación de actividades culturales. La *Escuela de técnicxs* estaba inscrita dentro de los proyectos que se llevaban a cabo en el área de género y sexualidades de dicha institución.

## CREAR ALIANZAS PROFESIONALIZANTES: RED TEMID Y GRL PWR

En 2019 se creó la RED TEMID, en su estatuto se definían como un grupo de trabajadorxs técnicxs de las artes escénicas y de los espectáculos en vivo. En sus documentos de comunicación institucional que nos facilitaron sus creadorxs en el año 2022 señalaban que: *como mujeres e identidades sexuales disidentes y no binaries, nos encontramos en la construcción de lógicas de trabajo para apoyarnos, aprender y fortalecer nuestro desarrollo profesional*. En ese mismo documento, sus organizadorxs también insistían en que las apuestas por el encuentro y los aprendizajes la realizaban desde *los cuidados, la ética de los feminismos y transfeminismos y desde la unión y autogestión de mujeres, lesbianas, trans, travestis, y no binaries trabajadores del área técnica de las artes escénicas*. Esta organización se proponía como objetivo mejorar las condiciones materiales y simbólicas en las cuales se ejercían los roles vinculados con las actividades de técnica e iluminación. De acuerdo a lo expresado por sus organizadorxs en el material consultado, en los múltiples recorridos que han realizado en tanto trabajadorxs por diversos espacios de producción los encontraban: *delineados por el orden patriarcal, cuando recibían comentarios fuera de lugar, actitudes machistas, subestimación en relación a las capacidades técnicas en ambientes conformados por varones cis*.

En una nota realizada en agosto de 2020 por La Tinta, un medio de comunicación local, quienes formaban parte de dicha red, expresaban que se organizaban para lograr “el reconocimiento, el respeto, la igualdad de oportunidades laborales en el campo artístico, fundamentalmente en lo que respecta a la paridad de salarios”. Esta organización se constituía también como un espacio para consultarse sobre cuánto cobrar por la realización de un trabajo, información respecto de potenciales empleadorxs. Como parte del proceso de militancia asistían a marchas asociadas con luchas LGTBQI+ con la bandera que contenía el logo de la organización, de esta manera visibilizarían su existencia y la red de personas que la componían, estableciendo reclamos por la igualdad de derechos en el ámbito laboral cultural y en el desempeño de roles técnicos, en particular.

En el año 2022 entraron en contacto con lxs organizadorxs del festival GRL PWR y crearon un proyecto en conjunto para organizar una *Escuela de técnicxs* brindando capacitaciones con certificación sobre: *stage y producción técnica, iluminación y sonido*. De esta manera, buscaban contribuir a lograr una industria de la música local más equitativa con el propósito de reducir la brecha tecnológica facilitando el acceso a la formación de nuevas generaciones de personas que fundamentalmente por su condición de género o sexuales se veían excluidas de esos oficios. Para ello, se procuraba que quienes se inscribieran a estos cursos fueran personas que se autoidentificaran como mujeres y disidencias. Durante la asistencia a estos cursos durante el mes de marzo de 2022, en

nuestras observaciones con participación, pudimos constatar que si bien hubo algunos varones inscriptos su presencia era minoritaria.

Cada clase estaba a cargo de dos docentes que destinaban los primeros minutos para presentarse, comentar su trayectoria y derroteros dentro de la actividad. La primera capacitación que proporcionaron fue la de *stage y producción técnica*. Su dictado duró tres horas y estuvo a cargo de profesionales reconocidos en el medio artístico del espectáculo local. Una de las capacitadoras fue Natalia Valenzuela. Durante su presentación explicó que hacía más de quince años que se dedicaba a promover la cultura local: participando como productora general y ejecutiva del *Cosquín Rock*, *Griego mujeres y Griego Rock* y en la organización, curaduría y capacitación del *Festival Sumar*. Por su parte Sofía Tisano, se definió como estudiante de música en el Conservatorio Luis Gianneo, de Cruz del Eje, una ciudad del interior cordobés. A su vez estudió sonido en la Escuela de Diseño y Comunicación Audiovisual La Metro de la ciudad de Córdoba. En la presentación de su curriculum vitae resaltó que se desempeñó en el área técnica de *Studio Theater*, como operadora de monitores para los shows de artistas vinculados con el género de cuarteto, la canción romántica y como jefe de escenario en eventos de folclore.

Luego de la presentación de ambos docentes, las asistentes dijeron sus nombres y los motivos que las condujeron a participar. Una gran proporción estaban vinculadas con la gestión y producción cultural, la música y las artes escénicas. En términos etarios sus edades rondaban entre los 25 y 35 años, en su gran mayoría pertenecían a camadas medias, algunas tenían estudios universitarios en curso o inconclusos. Estos espacios funcionaban también como un modo de tejer relaciones dentro de los mundos del “emprendedurismo cultural” (Beltrán; Miguel, 2011; Landa; Blazquez; Castro, 2019).

En la clase, las capacitadoras transmitieron a quienes estaban allí diferentes conceptos en torno a las labores vinculadas con el área técnica: qué significaba un *rider*<sup>4</sup> y el sentido de las abreviaturas que lo componían, tipos de micrófonos y modos de microfonear de acuerdo a los requerimientos de cada banda, medidas de seguridad a tener en cuenta arriba del escenario. Desde la perspectiva de quienes lo organizaban, era *muy importante* que las asistentes comprendieran el *glosario* para poder desempeñarse en las áreas técnicas durante la producción de eventos y que conocieran los términos en *inglés* porque emplearlos y pronunciarlos *correctamente*, hacía a que el trabajo fuera calificado como *profesional*.

Durante las clases también se hizo hincapié en el tipo de vestimenta que debían utilizar para trabajar en los escenarios, se señaló que era relevante utilizar ropa oscura *preferentemente negra* porque debían pasar *desapercibidas durante el show*. Estas advertencias las hizo Agustina del Greco quien se desempeñaba, desde hacía dos años, en actividades de *stage* en el Centro Cultural Néstor Kirchner (CCK). El CCK fue inaugurado en 2015 en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y en tanto espacio

multidisciplinario incluía conciertos, exhibiciones de artes visuales, eventos de literatura, poesía, artes performáticas. Agostina también había acompañado a bandas del *under bonaerense ocupándose de la técnica*. Desde su posición de *stage* estaba comprometida con las luchas feministas, por aumentar la presencia de mujeres y que hubiese mayor participación de las diversidades detrás de los escenarios ejerciendo roles técnicos. Durante su presentación, Agostina explicó cómo se fue transformando y profesionalizando el rol del *stage*:

*La figura del stage arranca en una situación muy informal... ¿porque quiénes eran les stage? (preguntó a lxs asistentxs) hace 40 años: eran el amigo de la banda, que tiraba los cables. Esto con el tiempo se fue profesionalizando y hoy podemos decir que ser stage es ser el responsable de lo que está sucediendo arriba del escenario, somos les regidores de un escenario: que esté bien señalado, para que no se caigan lxs artistxs cuando se apagan las luces, que esté todo funcionando bien. Nosotres también estamos ahí para asistir a les monitoristas que, por ejemplo, nos pueden pedir que le cambiemos el micrófono a determinado artista, nos ocupamos que los cables estén colocados de manera prolija, que lxs artistxs lleguen y no tengan que hacer nada, que no haya una maraña de cables. Mientras más invisibles estén los cables y nosotres mejor porque si aparecemos es porque algo en el espectáculo falló (Notas de campo, marzo 2022).*

De acuerdo a lo observado a partir de nuestras participaciones en los cursos, las personas que ejercían el rol de *stage manager* o los roles de jefe de escenario también desempeñaban actividades de logística cuando las bandas tenían delegaciones de muchas personas y una larga trayectoria. En líneas generales, ellxs debían garantizar las condiciones técnicas para que lxs artistxs estuvieran *cómodxs arriba del escenario y sonaran bien*.

Como parte de la división del trabajo involucrada en los shows, lxs *stage managers* compartían el trabajo con lxs *asistentxs de escenario* quienes se ocupaban también de solucionar problemas técnicos que pudieran afectar el desempeño del show o la performance de lxs artistxs. Es decir que cumplían funciones más operativas y permanecían en los laterales del escenario. Esto implicaba un trabajo de coordinación ya que la persona jefe de escenario distribuía las tareas que debían realizar lxs asistentxs dedicando unx para cada artistx, haciendo los cambios de instrumentos cuando por ejemplo usaban más de una guitarra durante el show. Estas personas también podían cumplir el rol de *carga y descarga* de instrumentos al comienzo y al finalizar el show en los casos en que los agrupamientos musicales tenían muchos equipos o *backline*<sup>5</sup>. Aquellas producciones que contaban con mayores recursos económicos contrataban personal específico para realizar esa tarea en la que la fuerza física era un requerimiento fundamental, en este rol la presencia masculina era mayoritaria.

Cuestiones relativas a la seguridad laboral también formaban parte de los contenidos que se brindaban en los cursos resaltándose que durante la realización del show hubiera siempre un *cable o toma a tierra* para que en caso de energía sobre acumulada pudiera ser neutralizada y la importancia de utilizar arnés para mover los equipos de iluminación en altura. Conjuntamente se explicó cómo manejarse en caso de accidentes y los planes de acciones que debían ser puestos en marcha al interior del grupo de personas que estaban sobre el escenario y con el público. En esta misma línea se hizo mención a la importancia de *exigir* contar con *seguro laboral* a los locales nocturnos o a las bandas que lxs contrataban, considerando que la tarea que realizaban las personas vinculadas con roles técnicos era fundamentalmente física y que si ocurrían accidentes tenían problemas para continuar con la gira si se desempeñaban como *stage* para una banda de música o si se desempeñaban en un club perdían días de trabajo.

Para quienes ejercían los roles técnicos las formas de contratación eran muchas *veces de palabra*, en general no estaban legalmente registradxs. Las políticas de contratación eran más desfavorables aún para quienes ejercían los *roles de carga y descarga* de equipamiento técnico e instrumentos.

Desde la perspectiva, de algunas personas que ejercían los roles de *jefx de escenario* percibían a los festivales musicales como un *desafío* porque los *line up* cada vez se armaban con más bandas y eso exigía un gran trabajo de logística e ingenio en el montaje y desmontaje de los equipos para que cada una de las agrupaciones musicales pudiera tocar en el tiempo que le asignaban desde la producción. Esto hacía que el trabajo se ejerciera bajo mucha presión porque debían armar y desarmar el escenario con muy pocos minutos entre banda y banda. En general el tiempo con que contaban era entre 10 y 15 minutos, si bien para el público era parte del show observar y presenciar el (des)montaje -sobre todo en los festivales que implementaban pantallas con contador de minutos- para lxs técnicxs era vivido como un momento de mucho *estrés* por el conteo y por la propia presión de quienes estaban abajo del escenario esperando que comience el espectáculo musical.

Las personas que asistieron al curso también tuvieron un momento de *clase práctica* en las que se les entregaban fotocopias con *rider* de bandas locales y tenían que armar el *stage plot* donde dibujaban los planos en los que detallaban de manera visual la colocación en el escenario de la agrupación musical, los instrumentos o *backline*, orientación y número de monitores, toma corriente, paso de cables.

Posteriormente a esta capacitación, lxs asistentxs tuvieron que armar y microfonar en el escenario del CCEC, eso implicó la manipulación de cables, micrófonos siguiendo un *rider técnico* que les otorgaban lxs capacitadorxs. Esta instancia implicó un fuerte trabajo de equipo y de coordinación entre quienes participaban porque se le daba una cierta cantidad de tiempo para el armado que debían cumplir.

Cabe resaltar que para muchxs de quienes estaban allí era la primera vez que estaban en contacto con micrófonos y cables, para otrxs era algo conocido porque se habían desempeñado cumpliendo funciones de *stage*, pero querían adquirir nuevos conocimientos y continuar profesionalizándose. Finalizadas las capacitaciones, desde el GRL PWR y la Red TEMID generaron acuerdos con salas y *venues* locales para que quienes asistieron a estos cursos pudieran realizar *pasantías* y poder poner en práctica los conocimientos adquiridos e (in) corporados.

De acuerdo a lo observado, para algunxs jóvenes estas capacitaciones funcionaron como un espacio para aprender un oficio, tejer relaciones, profesionalizarse. Para quienes participaban de la producción del festival GRL PWR también resultaron muy significativas porque le permitirían contar con mujeres y disidencias que pudieran ocuparse de las tareas vinculadas al área técnica en los futuros festivales que realizaran. A lxs capacitadorxs estos espacios también les habría posibilitado continuar haciendo carrera y hacer de sus “saberes” altamente especializados un recurso para el dictado de clases y una fuente más de ingreso. Desde el punto de vista antropológico, los cursos también nos permitieron reflexionar en torno a las condiciones en las que se desarrollaban las labores vinculadas con lo técnico, los “techos de cristal” (Yannoulas, 2005, P. 56) que los atravesaban y la “doble subalternidad” (Bartra, 2004, p. 20) a la que se encontraban expuestxs al interior de estos universos de producción cultural. Asimismo, pudimos comprender los efectos que tuvo la pandemia agudizando situaciones estructurales de desigualdad en quienes ejercían roles vinculados con la producción y el área técnica en los mundos de la música, ya que fueron quienes se vieron más afectadxs ante la suspensión de los espectáculos musicales “en vivo” con la presencia del público. El impacto en las economías domésticas de quienes se desempeñaban en áreas técnicas se resintió profundamente, sobre todo para quienes no tenían otra fuente de ingresos u otro tipo de emprendimiento y trabajo en paralelo.

## CONSIDERACIONES FINALES

A lo largo de este artículo hemos analizado la escasa atención que recibieron las actividades relacionadas con la producción y más específicamente aquellas labores vinculadas con el área técnica por parte de los estudios académicos siendo que constituyen un factor crucial para el desarrollo exitoso de una obra musical, de un concierto y hasta un festival. Tanto quienes participaban desempeñando labores de producción (organización del festival, selección y contratación de artistxs, tareas de logística) como las personas que se ocupaban del ámbito técnico (sonido, iluminación, armado y desarmado del escenario) eran indispensables para que los festivales musicales pudieran realizarse. El trabajo técnico estaba aún más invisibilizado, porque, como indicaban nustrxs interlocutorxs,

cuando aparecían en el escenario era porque *había un problema*, llamando la atención de que un buen trabajo del área técnica era aquel que producía que la performance musical de lxs artistas y lxs músicxs no se viera afectada por fallas eléctricas o problemas de sonido, por ejemplo. A su vez hemos descripto analíticamente cómo las mujeres y disidencias en los últimos años comenzaron a organizarse y visibilizarse para poder hacer carrera y profesionalizarse en estos mundos de producción cultural desafiándoles a los (cis) varones el monopolio del “saber” y el “control” del área técnica en las escenas musicales.

De acuerdo a lo descripto el festival GRL PWR era un modo de tejer redes y construir un mundo de la música organizado, más allá de cualquier diferencia estilística, a partir del sistema sexo/género. Considerando que era un evento musical que llevaban adelante productoxs y artistxs vinculadx con los movimientos LGBTQI+.

En esa producción intervenía una división social y sexual del trabajo mediada por especialistas con más de veinte años de trayectoria en los mundos de la producción cultural musical en el rock cuando la presencia de mujeres era una minoría atrás, arriba y abajo del escenario. Trabajar en los festivales les permitía a estas mujeres y disidencias poner en funcionamiento ciertos saberes en torno a la producción comercial de eventos culturales y musicales en particular. Estos saberes no los habían incorporado en academias o en trayectos universitarios que transmitieran el oficio. Los conocimientos necesarios para emprender un festival y conciertos con música en vivo en la mayoría de los casos se transmitían cuerpo a cuerpo de manera oral.

Aunque signadas por la precariedad estas ocupaciones tenían como característica notable el hecho de estar protagonizadas por personas con conocimientos altamente especializados que han ido acumulando a través del tiempo y la práctica. La flexibilidad de horarios con la que contaban, dadas las condiciones laborales, les habría permitido insertarse en una serie de proyectos simultáneos que, por un lado, les ayudarían a canalizar sus intereses y, por el otro, les ayudaban a solventar sus necesidades económicas.

Estxs emprendedorxs culturales se encontraban en una continua búsqueda de subsidios por parte de las instituciones gubernamentales y en la generación recursos económicos a través de la venta de entradas con los shows que organizaban. Un modo de hacer carrera en estos mundos fue aprender a convertir una fiesta de amigxs en un espacio de trabajo, caminar entre varios roles, de amigx a socix y/o asistente a jefe de producción. Parte de su rutina consistía en concurrir a presentaciones de artistxs para encontrar los contactos sociales necesarios para llevar a cabo los eventos musicales y de las bandas que desarrollaban, tejer redes de relaciones y sostenerlas con lxs *managers* de lxs artistxs.

La devaluación del disco como objeto mercantil obligó a quienes se desempeñaban laboralmente en estos mundos a poner los ojos sobre las

producciones de shows en vivo volviéndose una alternativa de negocio. La fragmentación de audiencias en nichos cada vez más pequeños les habría permitido que la organización de festivales musicales constituya una estrategia efectiva para la captación de un número mayor de audiencia y ha reforzado el negocio de la música al posibilitar reunir diversxs artistxs de géneros musicales variados en los escenarios.

Quienes se incorporaron a estos mundos desempeñándose en el ámbito de la producción y en los roles técnicos por su condición de género tuvieron que llevar a cabo un doble esfuerzo, a diferencia de sus colegas varones por ganarse el respeto. Tanto a las mujeres como a las diversidades se les solicitaba permanentemente que demostraran *profesionalismo* en las tareas (ya sea vinculadas al manejo de los equipamientos tecnológicos o de organización de un festival) que emprendían. Como han mostrado otras pesquisas para el caso chileno, eran fundamentalmente varones quienes ostentaban el “monopolio de la técnica en el plano material (controlando los equipos y la infraestructura), social (administrando las redes de pertenencia y vinculación) y simbólico (arbitrando los criterios y sentidos que rigen el campo)” (Pinochet; Valdovinos, 2021, P. 105).

La creación de alianzas entre quienes hacían el festival GRL PWR y la RED TEMID bajo el auspicio de instituciones como el CCEE financiada por fondos económicos internacionales contribuyó a que un conjunto de nuevas generaciones de jóvenes pudiese recibir capacitaciones gratuitas e incorporaran el vocabulario específico en torno a cómo ejercer roles técnicos tendiendo a generar las condiciones para aumentar su presencia en los escenarios y que en un futuro pudieran ocupar cargos como jefe de escenario, iluminación y sonido. A su vez, le permitieron a quienes ejercían los roles de producción de eventos musicales y que participaban de las capacitaciones incorporar saberes considerados necesarios para comunicarse con aquellas personas que se desempeñaban en las áreas técnicas o aprender a identificar qué demandas hacían de equipamientos tecnológicos las bandas para los shows a través de los *rider* técnicos.

A lo largo del escrito, visibilizamos las barreras a las que se vieron enfrentadas mujeres y disidencias en sus desarrollos profesionales por su condición de género, pero al mismo tiempo dimos cuenta de las redes que armaron para hacerse visibles y empoderarse, los recursos que movilizaron y las estrategias que implementaron para continuar contribuyendo al desarrollo de una escena musical más equitativa y transfeminista.

## REFERENCIAS

- ACURSO, Belén. **Un mundo del folklore: jóvenes y peñas en la ciudad de Córdoba** (Tesis de Maestría). Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2017.
- ALBARCES, Pablo. **Entre Gatos y Violadores**. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 1995.



ARCHETTI, Eduardo. **Masculinidades. Fútbol, tango y polo en la Argentina**. Buenos Aires: Antropofagia, 2003.

BARROS RUANO, Francisca y MUÑOS, Ana. Las mujeres en el sonido: androcentrismo en la industria musical. **Artseduca**, v. 30, p. 157-170, 2021.

BARTRA, Eli. **Creatividad invisible. Mujeres y arte popular en América Latina y el Caribe**. México: UNAM, 2004.

BECKER, Howard. **Los mundos del arte. Sociología del trabajo artístico**. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2008.

BLÁZQUEZ, Gustavo y RODRÍGUEZ, Rocío. Keep on moving. Mujeres DJ's en la escena electrónica de la ciudad de Córdoba. **Contracampo**, Niterói, v. 38, n. 1, p. 93-107, 2019.

BLÁZQUEZ, Gustavo. Con los hombres nunca pude: las mujeres como artistas durante las primeras décadas del "rock nacional" en Argentina. **Descentrada**, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 1-17, 2018.

BLÁZQUEZ, Gustavo. Hacer la noche. La producción comercial y el mercado laboral de los clubs electrónicos (Córdoba. Argentina). **Trabajo y Sociedad**. [S. l.], v. 27, p. 207-220, 2016.

BLÁZQUEZ, Gustavo. Músicas, mujeres y algo para tomar. Los mundos del Cuarteto en Córdoba. Córdoba: Recovecos, 2008.

BELTRÁN, Gastón; MIGUEL, Pablo. Emprendedores creativos. Reacomodamientos en trayectorias de la clase media por la vía de la inversión simbólica. In: RUBINICH, Lucas; MIGUEL, Pablo (eds.). **Creatividad, economía, cultura en la ciudad de Buenos Aires**. Buenos Aires: Aurelia Rivera, 2011.

BRUNO, María. Sol. **De Aguas de la Cañada a Nada en la Cañada. Análisis de un mundo de canción urbana en la Córdoba de 1980** [Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas]. Universidad Nacional de Córdoba, 2019.

BULLONE, María, JUSTO VON LUZER, Carolina, LIZCA Mercedes *et al.* Mujeres en las artes del espectáculo. Condiciones laborales, demandas de derechos y activismos de género (Argentina, 2015-2022). **Descentrada**, [S. l.], v. 6, n. 1, p. 1-17, 2022.

CECCONI, Sofía. Tango queer: territorio y performance de una apropiación divergente. **Trans. Revista transcultural de música**, [S. l.], v. 13, p. 1-13, 2009.

CITRO, Silvia. El rock como ritual adolescente. Transgresión y realismo grotesco en los recitales de la Bersuit. **Trans. Revista transcultural de música**, [S. l.], v. 12, p. 1-22, 2008.

CITRON, Marcia. **Gender and the musical canon**. Cambridge University Press, 1993.

ELIAS, Norbert. **La civilización de los padres y otros ensayos**. Bogotá:

Grupo editorial Norma, 1998.

ELIZALDE, Silvia. Hijas, hermanas, nietas: genealogías políticas en el activismo de género de las jóvenes. **Revista Ensamble**, [S. l.], n. 8, p. 86-93, 2018.

DE LA PUENTE, Maximiliano. Los técnicos y los diseñadores escénicos en la ciudad de Buenos Aires durante la pandemia: la agudización de la precarización laboral. **Telondefondo**: Revista de teoría y crítica teatral, [S. l.], v. 37, p. 84-109, 2023.

GAGO, Verónica. **La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2019.

GALLO, Guadalupe; SEMÁN, Pablo. Superficies de placer: Sexo, religión y música electrónica en los pliegues de la transición 1990-2010. **Cuestiones de sociología**, [S. l.], v. 5, n. 6, p. 1-20, 2009.

GARRIGA ZUCAL, José. (2008). Ni “chetos” ni “negros”: roqueros. **Trans. Revista Transcultural de Música**, [S. l.], v. 12, p. 1-15, 2008.

GARCÍA CANCLINI, Néstor; Urteaga, Maritza (coords). **Cultura y desarrollo. Una visión crítica desde los jóvenes**. Barcelona: Paidós, 2012.

GREEN, Lucy. **Música, género y educación**. Madrid: Morata, 2001.

LANDA, María Inés; BLÁZQUEZ, Gustavo; CASTRO, Cecilia. Emprender como estilo de vida. Un análisis de las dinámicas laborales de trabajadores del fitness y del entretenimiento infantil (Córdoba. Argentina). **Debats. Revista de Cultura, Poder i Societat**, [S. l.], v. 1, n. 133, p. 27-45, 2019.

LENARDUZZI, Víctor. **Placeres en movimiento. Una exploración en torno al cuerpo, la música y el baile en la “escena dance”**. Buenos Aires: Paidós, 2012.

LISKA, Mercedes. La exclusión de artistas mujeres en los festivales: políticas de género y relevamientos cuantitativos en el ámbito profesional de la Argentina (2017-2019). **Resonancias. Revista de investigación Musical**, [S. l.], v. 25, p. 85-107, 2021.

LISKA, Mercedes. **Entre géneros y sexualidades. Tango, baile y cultura popular**. Buenos Aires: Milena Cacerola, 2018.

LISKA, Mercedes; SILBA, Malvina; SPATARO, Carolina “Canción con todas”. In: MUÑOZ, Creuza *et al.* **El Atlas de la revolución de las mujeres. Las luchas históricas y los desafíos actuales del feminismo**. Buenos Aires: Capital Intelectual. Le Monde diplomatique edición Cono Sur, 2018.

LISKA, Mercedes. Música de minitas. La mesa que impulsa la ley de cupo reveló modos de discriminación de género en la música. **RGC, Revista de gestión cultural**, 2019.

LÓPEZ CANO, Rubén. Performatividad y narratividad musical

en la construcción social de género. Una aplicación al tango queer, timba, regetón y sonideros. *In: GÓMEZ MUÑIZ, Rubén; LÓPEZ CANO, Rubén (Comp.)* **Músicas, ciudades redes: creación musical e interacción social**. Salamanca: SIBE, 2008.

MANCHADO TORRES, Marisa. **Música y mujeres: género y poder**. Madrid: Horas y Horas, 1998.

MANZANO, Valeria. Tiempos de contestación: cultura del rock, masculinidad y política 1966-1975. *In: ELIZALDE, Silvia (comp.)*. **Género y generación: estudios culturales sobre jóvenes**. Buenos Aires: Biblos, 2011.

MÍGUEZ, Daniel. Estilos musicales y estamentos sociales. Cumbia, villa y transgresión en la periferia de Buenos Aires. *In: MÍGUEZ, Daniel; SEMÁN, Pablo. (eds.)*. **Entre santos, cumbias y piquetes**. Buenos Aires: Biblos, 2006.

MORA, Ana Sabrina. Escribir, componer, improvisar: prácticas creativas desde la perspectiva de jóvenes raperos de La Plata. **Latin American Review**, [S. l.], v. 42, n. 1, p. 1-29, 2021.

MORA, Ana Sabrina. Danza, género y agencia. **Prácticas de oficio. Investigación y reflexión en Ciencias Sociales**, [S. l.], n. 4, p. 1-12, 2009.

PINOCHET, Carla; VALDOVINOS, Marcela. El monopolio de la técnica: inequidades de género y agencia feminista en las labores de apoyo del campo musical chileno. **Resonancias**, [S. l.], v. 25, n. 48, p. 87-108, 2021.

RAMOS, Pilar. Luces y sombras en los estudios sobre las mujeres y la música. **Revista musical chilena**, [S. l.], n. 213, p. 7-25, 2010.

RODRÍGUEZ, Paula. **Ni una Menos**. Buenos Aires: Editorial Planeta, 2015.

SALERNO, Daniel; SILBA, Malvina. Juventud, identidad y experiencia: las construcciones identitarias populares urbanas. **Revista Question**, [S. l.], v. 10, p. 1-10, 2006.

SEMÁN, Pablo; VILA, Pablo. La conflictividad de género en la cumbia villera. **Trans. Revista transcultural de música**, [S. l.], v. 10, p. 1-35, 2006.

SILBA, Malvina. Te tomás un trago de más y te creés Rambo: Prácticas, representaciones y sentido común sobre jóvenes varones. *In: ELIZALDE, Silvia. (coord.)*, **Jóvenes en cuestión: Configuraciones de género y sexualidad en la cultura**. Buenos Aires: Biblos, 2011.

SGARELLA, soledad. **RED TEMID: Técnicxs mujeres e indentidades del espectáculo local, unidos en La tinta**. Córdoba 18 de agosto, 2020.

VILA, Pablo. Rock Nacional. Crónicas de la resistencia juvenil. *In: JELÍN, Elizabeth (ed.)* **Los nuevos movimientos sociales**. Buenos Aires: CEAL, 1985.

VITTORELLI, Lucía. **Rimas en el momento**: análisis etnográfico de la competencia de freestyle Sinescritura (Tesis de grado). Córdoba: Facultad de Ciencias de la Comunicación. Universidad Nacional de Córdoba, 2019.

RUBIN, Gayle. El tráfico de mujeres: notas sobre 'la economía política' del sexo". **Nueva antropología**, [S. l.], v. 30, n. 8, p. 95-145, 1986.

VALENCIA, Sayak. El transfeminismo no es un generismo. **Pléyade**, Santiago, n. 22, p. 27-43, 2018.

YANNOULAS, Silvia. **Perspectiva de género y políticas de formación e inserción laboral en América Latina**. Buenos Aires: IDES, 2005.

YÚDICE, George. **El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global**. Barcelona: Gedisa, 2002.

WORTMAN, Ana. En torno de las políticas culturales para jóvenes en sociedades postajuste. Trabajo presentado en el II° **Encuentro de Investigadores de Juventud**. FLACSO, Buenos Aires, 1995.

**Presentado el:** 27/03/2023

**Aprobado el:** 26/09/2023

**Cecilia Castro**

*cecilia.castro@unc.edu.ar*

Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba (FFyH-UNC). Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Instituto de Humanidades Córdoba, Argentina (CONICET-IDH). Doctora y Magíster en Antropología.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4328-6937>

## NOTAS

- <sup>1</sup> Parte de los datos construidos en este artículo se enmarcan en un trabajo de campo realizado en conjunto con el Dr. Gustavo Blázquez en el marco del proyecto de investigación "Antropología de la noche en la Córdoba contemporánea. Formas de sociabilidad y subjetividades contemporáneas", financiado por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la UNC, del cual participo como investigadrx. A su vez durante el escrito se retoma y profundiza el análisis de una ponencia presentada en el XI Encuentro interdisciplinario de Ciencias Sociales y Humanas: El desafío de las desigualdades: crítica e intervención" realizado en Córdoba. A lo largo del texto, la tipografía cursiva se utiliza para términos en lengua extranjera y para señalar palabras, formas de nominación, frases registradas y extractos de entrevistas resultantes del trabajo de campo. Las comillas indican citas textuales o relativizan conceptos de uso común. Siguiendo la Resolución del H. Consejo Superior de la UNC 208/2019, recurrimos al uso del lenguaje inclusivo.

Agradezco profundamente la lectura minuciosa, las devoluciones y aportes que hicieron ambxs referatxs al escrito porque han enriquecido sustancialmente los desarrollos analíticos desplegados.

- <sup>2</sup> El epítome GRL PWR, inspirado en el lema Black Power, fue utilizado por la banda punk de EEUU, Bikini Kill a inicios de la década del noventa. Años después, artistxs blancxs y feministxs de la escena punk underground estadounidense, articularon esas ideas junto con los aportes del feminismo en el movimiento artístico y político Riot Grrrl que procuraba la construcción de una agenda para mujeres dentro y fuera de la música. Algunos de estos sentidos se (re)actualizaban en las piezas gráficas y contenidos orales publicitarios que quienes producían dicho festival cordobés utilizaron para construir su insignia y su público.
- <sup>3</sup> Entrevista realizada en el auditorio de Radio Nacional Córdoba: <https://www.youtube.com/watch?v=crxBkVU9w-c&t=23s>
- <sup>4</sup> Rider es un documento que enumera las necesidades técnicas de cada banda de artistas a su vez detalla el input list y el stage plot. El input list es una lista que describe qué instrumento se conecta a cada canal, el modo de amplificación, qué efectos debe tener y en qué monitor debe estar. Mientras que el stage plot o la planta de escenario es una representación gráfica de dónde deben ir colocados los instrumentos, micrófonos, monitores, amplificadores e incluso lxs artistas en el escenario y los juegos de luces que se pondrán en marcha durante el show.
- <sup>5</sup> Son los instrumentos u objetos que lxs artistas y músicxs utilizan en el escenario: baterías, amplificadores, atriles, pie de guitarra y de órganos etc.

# “EM CLÍNICO GERAL JÁ ME ESTRESSEI, IMAGINA NO GINECOLOGISTA”: PERSPECTIVAS ETNOGRÁFICAS SOBRE SAÚDE SEXUAL E SAÚDE REPRODUTIVA DE HOMENS TRANS

*“IF A GP STRESSED ME OUT, CAN YOU IMAGINE WHAT A GYNAECOLOGIST WOULD DO?”: AN ETHNOGRAPHIC PERSPECTIVE ON SEXUAL HEALTH AND REPRODUCTIVE HEALTH OF TRANSGENDER MEN*

**Arthur Leonardo Costa Novo<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, Rio Grande do Norte, Brasil

## RESUMO

Este trabalho discute as experiências de cuidado em saúde sexual e saúde reprodutiva de homens trans. Abordo as principais dificuldades enfrentadas por esses sujeitos e suas estratégias para serem atendidos nos serviços ginecológicos disponíveis nas redes pública e privada, analisando dados de uma pesquisa de campo etnográfica e de entrevistas semiestruturadas que realizei em contextos de ativismo trans em João Pessoa/PB e outras cidades brasileiras, entre os anos de 2018 e 2019. Exploro primeiro a forma como os interlocutores construíam identidades de homens e viviam seus corpos e sexualidades de maneiras que tensionavam a norma binária de sexo/gênero implicada nas práticas e métodos de prevenção e contracepção biomédicos. Em seguida, discuto como se configuravam condições de acesso ao cuidado médico ginecológico, cenário revelador de barreiras simbólicas, materiais e institucionais que dificultavam e afastavam os sujeitos dos serviços de saúde. A análise aponta a importância do reconhecimento da identidade de gênero para que homens trans sejam acolhidos no acesso ao cuidado em saúde sexual e reprodutiva, fator que mobiliza a construção de estratégias para encontrar profissionais qualificados para atender sujeitos trans. Serviços ambulatoriais do Processo Transsexualizador do SUS que oferecem atendimento ginecológico são espaços privilegiadamente procurados pelos interlocutores, o que sugere que o atendimento em saúde para homens trans se beneficiaria de uma maior atuação de médicos ginecologistas nesses serviços.

**Palavras-chave:** Homens Trans; Transexualidade; Saúde Sexual e Saúde Reprodutiva; Sexualidade; Antropologia do Gênero e da Sexualidade.

## ABSTRACT

This article discusses the sexual and reproductive health care experiences of transgender men. I address the main difficulties faced by these subjects and their strategies to receive care in the gynaecological services available in public and



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

private healthcare systems, analysing data from an ethnographic field research and semi-structured interviews carried out in João Pessoa/PB and other contexts of Brazilian trans activism, between 2018-2019. I first explore how the interlocutors constructed gender identities as transgender men and lived their bodies and sexualities in ways that strained the binary norm of sex/gender implied in biomedical prevention and contraception practices and methods. Then, I discuss the conditions of access to gynaecological medical care, a scenario that reveals symbolic, material and institutional barriers that hindered and distanced subjects from health services. The analysis corroborates the importance of respecting transgender men's gender identity so that they feel welcomed in accessing sexual and reproductive health care. This mobilizes transgender men to build strategies to find health professionals qualified to understand the experiences of transgender subjects. Ambulatorial services of the SUS Transsexualization Process that offer gynaecological care are privileged spaces sought by the interlocutors when in need of sexual health care, which suggests that transgender men might benefit from a greater role of gynaecologists in these services.

**Keywords:** Transgender Men; Transsexuality; Sexual Health and Reproductive Health; Sexuality; Anthropology of Gender and Sexuality.

## INTRODUÇÃO

Este artigo tem o objetivo de compreender como homens trans ou transexuais<sup>1</sup> se engajam em práticas de cuidado em saúde sexual e reprodutiva, considerando, sobretudo, as identidades e práticas sexuais vividas pelos sujeitos e as condições que estes encontram para ter acesso a serviços médicos ginecológicos ao engajar identidades de gênero como homens. Apontarei as dificuldades que estes sujeitos encontram para serem contemplados nas políticas de saúde e nos serviços de atenção à saúde sexual e reprodutiva disponíveis nas redes pública e privada, bem como as estratégias construídas por eles em contextos que dificultam ou barram as suas possibilidades de receber cuidado médico especializado.

A análise é baseada em pesquisa de campo etnográfica que realizei para minha tese de doutorado, período em que participei de atividades e de eventos vinculados ao ativismo trans local de João Pessoa/PB, onde conduzi pesquisa de forma situada entre 2018-2019. Também estive presente em encontros locais, regionais e nacionais que reuniram ativistas de organizações e coletivos trans de diferentes estados brasileiros, representantes do Ministério da Saúde, órgãos e secretarias de diferentes níveis governamentais, além de diversos homens trans, mulheres trans e travestis das comunidades locais das cidades que sediavam os eventos.

A pesquisa etnográfica possibilita alargar o vocabulário de interpretação da realidade (Geertz, 1989), dada a sua qualidade de revelar “cenas e subjetividades” (Fonseca, 2008, p. 46) questionadoras das narrativas e formas de compreensão de mundo hegemônicas. É possível, assim, trazer interpretações que tensionem concepções de gênero e sexualidade amplamente difundidas, tanto na imaginação cultural quanto nos modelos explicativos vigentes na biomedicina. A análise etnográfica pode expor a

diversidade de experiências e a complexidade dos processos de construção identitária e de vivência da sexualidade pelos sujeitos trans, bem como as dinâmicas de exclusão e modos de resistência em processos disruptivos das normas de gênero e sexualidade que afetam diretamente a saúde integral desses sujeitos.

Buscando entender tais experiências a partir das interpretações dos próprios interlocutores, também conduzi entrevistas semiestruturadas com 12 homens trans, aprofundando temas e questões que foram reveladas em interações e diálogos informais durante a pesquisa de campo<sup>2</sup>. Como método para construção de dados etnográficos, sabe-se que entrevistas não apenas possibilitam chegar às representações dos indivíduos sobre o mundo em que vivem e revelar categorias que organizam a vida social, suas hierarquias e relações de poder (Velho, 1989). Os relatos, reflexões, desabaços, queixas, críticas, estratégias, enfim, que são elaborados pelos entrevistados devem ser analisados também como discursos elaborados em interação com o pesquisador (Alberti, 2005), produzindo ativamente, no contexto de entrevista, significados que dão sentido à experiência.

Nessa perspectiva, articulando dados construídos nas observações e atividades que acompanhei na pesquisa de campo àqueles resultantes de entrevistas, procurei chegar a uma interpretação etnográfica que articulasse dimensões societárias estruturantes das vivências dos interlocutores ao ponto de vista que estes têm das forças sociais que os atravessam e em meio às quais constroem suas vidas. Trata-se do movimento recursivo de relacionar as partes ao todo que caracteriza a etnografia (Geertz, 1997).

Seguindo esse procedimento epistemológico, analisei os dados estabelecendo relações com aspectos do que podemos entender como relativos ao sistema de sexo/gênero (Rubin, 2011), que conforma e organiza tanto a relação entre sexo, gênero e identidades de gênero como as identidades sexuais, práticas sexuais e reprodutivas, de modo que estabelece compulsoriamente o alinhamento entre sexo biológico/identidade de gênero e identidade sexual heterossexual. Assim, as experiências trans são processos de corporificação social contraditória (Connell, 2016) no encontro da agência dos sujeitos com as forças sociais divergentes que constituem seu campo possível de ação.

A transexualidade é um fenômeno constituído por processos sociopolíticos e culturais envolvendo fluxos transnacionais de saberes especializados, profissionais e pesquisadores de diferentes áreas, práticas e tecnologias biomédicas, assim como ideias, pessoas, estratégias e políticas do ativismo trans que se expandiram globalmente nas últimas duas décadas (Ávila, 2014; Barbosa, 2015; Silva do Rêgo, 2020), tudo isso com implicações variadas nos contextos nacionais em que realidades distintas se configuram com a atuação de agentes e organizações ligados aos movimentos sociais de pessoas LGBTQIA+<sup>3</sup> e pelos efeitos de leis e políticas de saúde pública e de promoção de direitos sociais, civis e



econômicos (Arán; Murta; Lionço, 2009; Almeida, 2012; Almeida; Murta, 2013; Silva do Rêgo, 2017).

A transição de gênero, processo pelo qual indivíduos constroem uma identidade social no gênero com o qual se identificam, pode ser interpretada como um investimento em uma posição de sujeito que é informado pelas possibilidades socioculturais e biomédicas da transexualidade e por discursos e representações culturais de gênero, se considerarmos, como Henrietta Moore (2000), que as identidades de gênero são processuais e produzidas na prática a partir do repertório cultural que mobiliza os sujeitos. Para a autora, todas os investimentos em identidades de gênero envolvem a promessa de obter “[...] prazer, satisfação ou retribuição no nível individual ou pessoal” (Moore, 2000, p. 37), o que é condizente com as expectativas de sujeitos que vivem processos de transição de gênero em trajetórias de vida que envolvem coerções e sanções diversas para se conformar ao gênero que lhes foi designado.

Ao mesmo tempo, a transição de gênero também situa os sujeitos em novas posições na ordem de gênero (Connell, 2016). Trata-se, portanto, de uma experiência multifacetada, que envolve, sim, prazer e satisfação pessoal, mas que também traz um conjunto de novos problemas, vulnerabilidades e sanções em diversos âmbitos da vida, da família ao mercado de trabalho, penalizando sujeitos trans de formas variadas, entre elas, a fragilização de sua saúde sexual. Sanções sociais variadas se impõem sobre as vidas de homens trans, que infringem as normas de gênero e sexualidade ao buscar uma identidade social de homem em corpos considerados biologicamente femininos. Considerei, nesta análise, especialmente as articulações entre as normas de gênero e sexualidade, os saberes médicos que historicamente constituem as experiências de pessoas transexuais e as barreiras que homens trans enfrentam para cuidar da saúde sexual e da saúde reprodutiva no seu cotidiano.

Para este artigo, escolhi trabalhar os casos de dois jovens com quem interagi em encontros nacionais de ativistas do movimento de travestis e transexuais e por meio de conversas que mantivemos por um aplicativo de mensagens. Ambos os casos são relevantes para a discussão que realizo aqui porque apresentam aspectos distintivos quanto às condições de acesso a serviços de saúde e relativos à identidade sexual e aos relacionamentos afetivo-sexuais. Como viviam em cidades diferentes, tinham possibilidades distintas e seguiam estratégias diversas para procurar atendimento médico ginecológico quando necessário. Além disso, ambos os interlocutores não apenas desafiavam as normas de gênero com suas identidades de gênero, como também viviam identidades sexuais e práticas sexuais no campo da sexualidade distintas daquelas concebidas como próprias aos transexuais verdadeiros (Bento, 2006b) da literatura médica, como veremos. Esse fato trazia implicações para a forma como incorporavam métodos de prevenção e contracepção em suas práticas sexuais e para a relação que tinham com cuidados médicos em saúde sexual e em saúde reprodutiva.

## SAÚDE SEXUAL NA TRANSIÇÃO DE GÊNERO

De acordo com a Organização Mundial da Saúde (OMS), a saúde sexual não se limita à ausência de doenças, mas diz respeito a “[...] um estado de bem-estar físico, emocional, mental e social em relação à sexualidade” (WHO, 2023), envolvendo a possibilidade de vivenciar a sexualidade de forma respeitosa e de ter experiências sexuais prazerosas e livres de violência e discriminação. A saúde sexual difere da saúde reprodutiva, embora sejam relacionadas: enquanto a saúde reprodutiva diz respeito a um estado de bem-estar físico, psicológico e social que envolve experiências e escolhas relativas à reprodução (Brasil, 2007), a saúde sexual diz respeito à sexualidade de forma mais ampla. Está diretamente relacionada aos direitos sexuais como uma dimensão dos direitos humanos, sendo indissociável de um amplo conjunto de direitos civis, políticos, sociais, culturais e econômicos para que possa efetivamente se concretizar. O direito ao cuidado médico em saúde, de forma ampla, e em saúde sexual, de forma específica, caminham também ao lado de direitos à não discriminação, à informação, à educação e a decisões relativas aos direitos reprodutivos e ao planejamento familiar.

Tais definições e diretrizes informam documentos norteadores das políticas de saúde nacionais voltadas a travestis e transexuais que foram fundamentais para avanços na expansão de direitos a partir da instituição da Política Nacional de Saúde Integral de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais, em 2011, sobretudo, no que diz respeito às iniciativas voltadas ao combate à discriminação e ao preconceito institucional, eixos fundamentais dessa política. Entre os importantes avanços nesse sentido, estão a inclusão do direito ao uso do nome social no Sistema Único de Saúde (SUS) na Carta dos Direitos dos Usuários da Saúde (2011) e a ampliação da política de saúde voltada às especificidades de cuidado em saúde de travestis e transexuais no curso do processo biomédico de transição de gênero, o Processo Transexualizador, por meio da qual implementou-se uma estrutura de atendimento ambulatorial e cirúrgico alinhada aos principais manuais e documentos norteadores internacionais<sup>4</sup> para a saúde trans.

Contudo, em um contexto de pluralidade de configurações sociais e culturais e de pungente desigualdade social como o que vivemos no Brasil, a transição de gênero não produz experiências de transexualidade homogêneas, pois a intersecção de fatores como classe, raça, etnia e escolaridade, organizados em configurações locais específicas de repertório cultural, oferta de políticas públicas, serviços públicos e condições de acesso e permanência em escolas e universidades, produz diferenças inegáveis na vida das pessoas. A maior parte dos homens trans vive em situação de pobreza e precariedade de acesso à educação, trabalho, saúde e segurança (Bento 2014; Braz, 2019; Silva do Rêgo, 2020), cenários de fragilidade ou de efetiva violação de condições necessárias para uma vida

plena de direitos. Essa situação se agrava na medida em que casos de discriminação continuam recorrentes entre muitas travestis e transexuais que buscam serviços de saúde.

O próprio Processo Transexualizador acaba configurando um novo eixo de desigualdade, uma vez que essa política ainda está restrita a algumas cidades, geralmente capitais e centros urbanos de maior porte, contemplando apenas uma parte da população, embora tenha se expandido significativamente nos últimos dez anos. A dificuldade de acessar esses atendimentos faz com que muitos homens trans busquem alternativas fora dos protocolos oficiais (Almeida; Murta, 2013; Silva Do Rêgo, 2015). A maioria dos homens trans transiciona adotando técnicas corporais e de gênero que implicam em riscos à saúde, como o uso de *binders*<sup>5</sup>, coletes que comprimem o volume peitoral de modo a construir um tórax de aparência masculina, prática já associada a problemas respiratórios, musculares e ósseos na literatura médica, e a utilização de hormônios adquiridos em mercados ilegais (Almeida, 2012; Ávila, 2014; Silva do Rêgo, 2015), que repercutem diretamente na saúde sexual.

A terapia hormonal<sup>6</sup> com o uso continuado de hormônios androgênicos (testosterona sintética), que produz efeitos de masculinização como o engrossamento da voz, o aumento da massa muscular e o crescimento de pelos faciais e corporais, também age sobre os órgãos sexuais e reprodutivos ao longo do tempo (WPATH, 2012). Alguns desses efeitos são bastante desejados, como a amenorreia (ausência de menstruação), a atrofia do tecido mamário e o aumento do clítoris. Outros, porém, podem ser considerados problemáticos, como a atrofia vaginal, que pode envolver diminuição da elasticidade do canal vaginal e redução da lubrificação na excitação sexual. Além destes, diversos homens trans relatam o aparecimento de cólicas uterinas que sucedem o orgasmo. Por fim, há, ainda, a possibilidade de perda da fertilidade a longo prazo. Em função desses fatores, a literatura médica especializada recomenda que os homens trans que realizam o uso continuado de hormônios façam acompanhamentos periódicos para monitoramento dos efeitos da terapia hormonal e para a prevenção de eventos adversos.

A vulnerabilidade ao adoecimento se agrava entre esses sujeitos na medida em que encontram barreiras sociais, simbólicas e institucionais para serem contemplados nas políticas públicas voltadas à promoção da saúde sexual e reprodutiva, que são frequentemente caracterizadas por distinções de gênero baseadas na concepção de sexo biológico, e nas dificuldades concretas que enfrentam para acessar atendimento na especialidade voltada ao cuidado da sua anatomia sexual e reprodutiva, a ginecologia.

## IDENTIDADE DE GÊNERO, SEXUALIDADE E SAÚDE SEXUAL ENTRE HOMENS TRANS

Enquanto um fenômeno histórico, social e cultural, vimos que a transexualidade tem sido interpretada como uma experiência que envolve, sobretudo, um conflito com as normas de gênero (Bento, 2006a) e o engajamento em processos terapêuticos formados por um conjunto de saberes e técnicas da medicina que se constituíram em torno da categoria diagnóstica transexual, possibilitando a modificação de características da anatomia sexual relacionadas à concepção de sexo biológico (Meyerowitz, 2002; Stryker, 2017; Gill-Peterson, 2018). Porém, a transexualidade também é uma experiência social que envolve o campo das identidades sexuais, do erotismo, das relações e práticas sexuais, pois a transição de gênero também produz necessariamente um reposicionamento nas relações afetivo-sexuais.

A literatura médica clássica sobre transexualidade considerava que transexuais desejavam a mudança de sexo, ou seja, modificar a anatomia sexual, com o objetivo de viver como homens ou mulheres heterossexuais e praticar sexo heterossexual (Bento, 2006b). Assim, o desejo afetivo-sexual de transexuais de verdade deveria ser necessariamente direcionado ao sexo oposto àquele com o qual se identificavam. Contudo, muitos homens e mulheres transexuais se posicionam em outras identidades sexuais que não a identidade heterossexual (Bento, 2006b) e se relacionam afetivamente e sexualmente com pessoas de gêneros e anatomias sexuais diversas.

Além disso, a distinção entre identidade de gênero e orientação sexual que hoje organiza a forma como as pessoas se relacionam e interagem no campo da sexualidade implica sempre no fato de que a transição de gênero também transiciona identidades sexuais. Um homem trans que, antes da transição, tinha relações apenas com mulheres e se identificava como homossexual, passará a uma identidade sexual heterossexual, se continuar se relacionando exclusivamente com mulheres. Longe de ser apenas uma mudança de nomenclatura, a transição de identidade sexual envolve mudanças mais profundas e importantes. Como já notava Mary McIntosh (1968) ao analisar o papel homossexual, identidades sexuais envolvem sempre expectativas sociais a respeito dos indivíduos que as adotam. Há um conjunto de ideias e arranjos institucionais que dão suporte a essas ideias, incluindo as práticas de rotular os indivíduos e as consequências disso, mas também os vários discursos especializados que definem a sexualidade e as próprias dinâmicas sociais das subculturas sexuais (McIntosh, 1968, p. 189).

A construção social de identidades sexuais não é, portanto, um fenômeno que possa ser explicado de forma simplista, por meio de relações objetivas de causa e efeito, mas um processo complexo que envolve dimensões sociais, culturais, políticas e históricas, assim como as agências dos sujeitos e suas subjetividades (Weeks, 2010). Isso significa que as identidades sexuais de homens trans são constituídas entre suas experiências afetivo-sexuais passadas e presentes, no manejo de vocabulários culturais e repertórios sexuais que conhecem, mas que já

não os servem completamente, e no aprendizado de novas maneiras de se relacionar afetivamente e sexualmente e de se posicionar no mundo como homens.

Muitos homens trans viviam o mundo social da homossexualidade antes de transicionar, frequentando ruas e lugares LGBTQIA+ das suas cidades, ONGS, festas, bares, paradas da diversidade, identificando-se profundamente com valores, estéticas, vocabulários, tipos de humor e práticas culturais da sociabilidade gay e lésbica. Conforme observei durante a pesquisa de campo, a transição de gênero frequentemente situa esses sujeitos numa posição ambígua com relação ao universo social e cultural homossexual quando se identificam como heterossexuais, como se coabitassem mundos com normas, valores, expectativas, moralidades e sensibilidades diferentes. É preciso aprender os códigos envolvidos nas expressões de masculinidade heterossexual, assim como as expectativas e normas sociais de gênero que muitas mulheres esperam de relacionamentos heterossexuais. Não se trata de uma transição fácil, pois os roteiros conhecidos anteriormente à transição de gênero precisam ser atualizados e transformados para dar conta das novas situações e interações afetivo-sexuais. Para muitos homens trans que transicionaram a partir de identidades lésbicas que foram centrais para suas identidades sociais e trajetórias de vida até a transição de gênero, esse processo pode ser bastante conflituoso. Da mesma forma, homens trans com posições políticas feministas podem se sentir profundamente desconcertados e incomodados com muitas das novas exigências e expectativas sociais relacionadas às relações heterossexuais.

À medida que ganham características físicas socialmente percebidas como masculinas, homens trans que convivem em espaços de sociabilidade LGBTQIA+ frequentemente se tornam atraentes para homens gays cisgênero<sup>7</sup>, envolvendo-se em interações que vão de insinuações discretas a formas explícitas de flerte e demonstração de interesse sexual. Essas novas situações sociais podem levar a experimentações e experiências sexuais que expandem as possibilidades eróticas de desejo sexual e romântico dos sujeitos, podendo mobilizar processos identitários de assunção de identidades sexuais homossexuais, bissexuais ou pansexuais. O contato com o feminismo acadêmico ou dos movimentos sociais e com concepções de sexualidade fluidas e não essencialistas no próprio mundo social LGBTQIAP+<sup>8</sup> parece tornar muitos homens trans mais abertos à possibilidade de viver essas experiências.

A presença de homens trans no movimento social de travestis e mulheres transexuais e em espaços de sociabilidade trans também tem possibilitado a construção de relacionamentos afetivos, sexuais e conjugais transculturados, ou seja, relações entre sujeitos trans exclusivamente. Nas diversas atividades e eventos que participei entre homens trans ativistas, os momentos de confraternização entre reuniões, assembleias e debates eram sempre repletos de conversas sobre as meninas: quem estava afim de

quem, quem já tinha ficado com quem, quem estava flertando com quem, quem tinha dormido no quarto de quem etc. Nos celulares, trocavam-se mensagens e fotos provocativas. As insinuações e flertes entre homens trans e mulheres trans e entre os próprios homens trans eram parte da atmosfera nos momentos de descontração, por vezes com discrição, outras vezes de forma explícita. Muitas interações se esgotavam em provocações, mas algumas seguiam roteiros que terminavam em encontros sexuais.

Esses processos de assunção de novas identidades sexuais posicionam homens trans em uma diversidade de novas situações sociais com as quais terão que aprender a lidar no cotidiano, aprendendo as expectativas culturais que correspondem à sua nova identidade no mundo e as técnicas corporais para corresponder a essas expectativas em diferentes situações. Pode-se dizer que há uma reformulação de roteiros sexuais (Gagnon, 2006) em um movimento de reorganização simbólica das motivações para os comportamentos, da sequência de interação que deve se desenrolar e do papel a desempenhar nesse processo de modo a sentir satisfação com a experiência. Esse processo pode ser mínimo para alguns sujeitos, que pouco mudam em suas relações e práticas sexuais (quando permanecem com a/o mesma/o companheira/o que tinham antes de transicionar, por exemplo), mas bastante intenso para sujeitos que passam a se relacionar com pessoas de gênero e corpos diferentes (como homens trans que assumem identidades sexuais homossexuais, por exemplo), casos em que pode haver uma recombinação de aptidões anteriores com novas sequências de ações e técnicas informadas por fantasias culturais, pelas representações da televisão, do cinema e da pornografia, pela aprendizagem com outros homens trans e pelo próprio processo dinâmico, criativo e imprevisível das novas situações concretamente vividas.

Há todo um mercado de produtos voltados especificamente para homens trans desempenharem determinadas práticas sexuais: *packers* de diferentes materiais, tamanhos e cores buscam parecer sensorialmente um pênis, prometendo a possibilidade de penetrar parceiros/as com o auxílio de cintas ou com cuecas desenvolvidas especialmente para isso (embora muitos homens trans usem cuecas normais, sustentando a prótese junto ao corpo com o saco do *packer* preso ao elástico da cueca); extensores de clítoris prometem uma experiência mais próxima à sensação de penetrar o/a parceiro/a; masturbadores que se prendem ao clítoris trazem a possibilidade de bater punheta. Os preços variam: um extensor de clítoris produzido no Brasil pode ser adquirido por algo em torno de R\$ 100, mas um *packer* para sexo, que acompanha uma haste ou vértebra que o deixa ereto para permitir a penetração, não sai por menos de R\$ 200, podendo chegar perto de R\$ 700 dependendo do tamanho (os maiores são mais caros), da pintura e do tipo de material utilizado.

O interesse na aquisição desses itens é enorme no início da transição de gênero, mas o alto valor torna-os inacessíveis para a maioria. As fantasias em torno da possibilidade de satisfação sexual com o uso desses

produtos costumam se frustrar diante das dificuldades práticas para se adaptar a eles, um aprendizado que geralmente demanda tempo e diversas experiências, mas pode nunca acontecer. Vários homens trans desistem e vendem o *packer* usado, situação relativamente comum e problemática em termos higiênicos e de saúde, pois esses objetos podem ser vetores de transmissão de algumas Infecções Sexualmente Transmissíveis (ISTs) se não forem utilizados com preservativo, higienizados e armazenados adequadamente após a relação sexual (Brasil, 2019).

Outras formas de viver afetos eróticos, desejos e o sexo com a transição de identidade sexual também envolvem, portanto, novas vulnerabilidades à saúde sexual dos próprios homens trans, mas também de seus parceiros, entre as quais o compartilhamento de *packers* é apenas uma. Homens trans que vêm de identidades sexuais lésbicas e se relacionavam exclusivamente com mulheres cisgênero, geralmente, não têm nenhum hábito de utilizar preservativos nas relações sexuais, por exemplo. Práticas sexuais como o sexo oral, a estimulação anal ou a penetração por parceiros/as com pênis, clitóris agrandado ou *packers* precisariam vir acompanhadas de novos hábitos de prevenção e cuidado com a saúde sexual, mas nem sempre é o caso. Além desses fatores, há ainda o espectro de vulnerabilidades relacionadas às várias formas de violência a que ficam sujeitos homens trans. O risco de discriminação, violência verbal, física e sexual não afeta todos os homens trans da mesma forma: homens trans que se prostituem estão entre os mais vulneráveis e fatores como classe social, raça/etnia, relação com a família e acesso a recursos para transicionar socialmente com eficácia são todos fundamentais na construção dessas desigualdades, assim como a identidade sexual. Homens trans gays e bissexuais são mais vulneráveis à violência; homens trans heterossexuais ou bissexuais que namoram travestis ou mulheres transexuais também. Em ambos os casos, além da discriminação social de forma ampla, estas também são recorrentes no interior da própria comunidade LGBTQIA+. Várias mulheres trans, travestis e alguns homens trans não aceitam bem casais transcentrados e muitos homens gays cisgênero violentam a identidade de gênero de homens trans gays de formas que lhes custam a dignidade e o desejo de viver.

Todos esses fatores são agravantes às dificuldades que homens trans encontram para serem contemplados em políticas de saúde sexual, desde campanhas de saúde que concebem homens e mulheres em termos estritamente de sexo biológico, à própria divisão de gênero que distingue as especialidades médicas voltadas ao cuidado em saúde sexual e reprodutiva também em função deste critério. Como veremos na sequência, o acesso a médicos ginecologistas costuma ser complicado para homens trans, exigindo estratégias para encontrar profissionais que possam atendê-los com respeito, conhecendo e entendendo as particularidades de suas identidades de gênero e sexuais, de seus corpos e experiências sexuais.

Antes de avançar neste ponto, quero apresentar Felipe e Rafael, interlocutores cujos casos selecionei para esta análise porque suas narrativas representam experiências distintas de homens transexuais no campo da sexualidade, uma vez que Felipe se identificava como um homem trans gay, que se relacionava sexual e afetivamente com outros homens (trans ou cisgênero), enquanto Rafael se posicionava socialmente como um homem trans de orientação sexual heterossexual, que vivia um relacionamento amoroso com uma mulher transexual. Como vimos, compreender as diferentes vivências de homens trans no campo da sexualidade é fundamental para que não aceitemos que representações únicas e normativas sobre suas experiências invisibilizem a complexidade envolvida no tema da saúde sexual de homens trans.

Outra razão para abordar os casos de Felipe e Rafael é o fato de que estes eram interlocutores que se relacionavam de modos distintos com serviços e profissionais de saúde nos cuidados relativos à transição de gênero e à saúde sexual e reprodutiva: enquanto Rafael era usuário de um ambulatório do Processo Transexualizador, Felipe realizava seu acompanhamento por meio da rede de saúde privada. Por fim, há ainda o fato de que Felipe e Rafael viviam em regiões diferentes do país. Esses fatores possibilitam explicitar similaridades e diferenças nas barreiras, dificuldades e estratégias que homens trans utilizam para acessar os serviços de saúde voltados ao cuidado em saúde sexual e reprodutiva após a transição de gênero.

## DESLOCAMENTOS NAS NORMAS DE GÊNERO E VIVÊNCIAS NO CAMPO DA SEXUALIDADE

Felipe, 25 anos, era um homem trans branco que vivia em uma capital na região Sul do país, longe da família, residente em outro estado e com a qual mantinha pouco contato. Realizou a transição de gênero depois que terminou o Ensino Médio e se mudou para a cidade em que vivia até então, onde começou trabalhar em uma empresa de telemarketing. Na época, não havia ambulatório do Processo Transexualizador na cidade, de modo que procurou uma psicóloga em um consultório particular para obter um laudo com o diagnóstico de disforia de gênero para apresentar ao médico endocrinologista, profissional que buscou na rede privada de saúde.

Felipe me descreveu como, ao longo do processo psicoterapêutico que acompanhou a transição de gênero, passou a se compreender como homossexual:

Eu me relacionei um tempo só com guria, quando eu estava me descobrindo, porque não conseguia reagir direito com meninos. Depois, quando mudei de cidade e comecei a ir na psicóloga e usar hormônios, eu comecei a ver pra onde ia



realmente meu interesse não só mental, mas físico (Felipe, 28 de julho de 2017).

Berenice Bento (2006b) nos diz que transexuais que têm orientação sexual homossexual, como Felipe, realizam dois deslocamentos nas normas de gênero: entre o corpo e o gênero, na transexualidade, e entre a sexualidade e a identidade de gênero, ao se entenderem homossexuais. Acrescento mais um, e este não se refere exclusivamente às experiências de sexualidade entre homens trans homossexuais: refiro-me ao deslocamento entre orientação sexual e desejo por pessoas de um sexo. É o caso de Felipe, que me explicou como, enquanto homem trans gay, seu desejo sexual não era orientado para um órgão sexual (pênis), mas para um gênero, o masculino, de modo que se relacionava tanto com homens cisgênero como com homens trans. Do mesmo modo, vimos também que muitos homens trans de orientação sexual heterossexual se relacionam com mulheres cisgênero e com mulheres trans. Esse era o caso de Rafael, que era noivo de Juliana, uma mulher trans.

Rafael tinha 21 anos quando o conheci e havia iniciado a transição de gênero quatro anos antes. Era um jovem branco que morava em uma capital na região Centro-Oeste do país, onde vivia com a família e dividia-se entre o trabalho, na área de informática, e os estudos em um curso de graduação. Conheceu Juliana em atividades e eventos de uma organização do movimento social de travestis e transexuais, onde se apaixonaram e iniciaram um relacionamento, inicialmente à distância. Ele e Juliana estavam juntos há cerca de 6 meses na época em que o entrevistei e planejavam se casar em uma grande festa para amigos e familiares. Rafael contou-me que vivera poucas experiências sexuais antes de começar a namorar com Juliana, pois se sentia desconfortável com seu corpo para se relacionar sexualmente. Namorando Juliana, passou a ficar mais à vontade para explorar sua sexualidade, pois a relação envolvia bastante cumplicidade e confiança, especialmente porque sentia que partilhavam experiências comuns por serem trans.

As experiências que Felipe e Rafael viviam no campo da orientação sexual e das relações afetivo-sexuais são bastante comuns entre homens trans, mas ainda causam surpresa e questionamentos entre muitos profissionais do campo médico-psi, que refutam a possibilidade de que uma pessoa transexual tenha orientação sexual homossexual ou que se relacione amorosamente e sexualmente com outras pessoas trans. Essas concepções trazem consequências práticas para a vida de homens trans, consequências que já começam no acesso ao Processo Transexualizador, pois psicólogos e psiquiatras são os encarregados de determinar quem é transexual realmente para encaminhar à terapia de hormonização e às cirurgias. A relação de homens trans com os especialistas que os atendem nos processos de diagnóstico, quando buscam iniciar a transição de gênero mediada pela medicina, recorrentemente envolve negociar com as expectativas desses profissionais de que apresentem expressões e

comportamentos de gênero considerados masculinos dentro das normas da heterossexualidade, o que inclui a manifestação de atração sexual e desejo por se relacionar com mulheres (cisgênero) (Bento, 2006b; Oliveira, 2015; Silva do Rêgo, 2020).

Esses profissionais mantêm, nesse sentido, um entendimento da sexualidade muito próximo daquele que Carole Vance (1995) aponta ter predominado na antropologia por quase um século: a ideia de que a sexualidade se organiza universalmente em torno da reprodução sexual e de que qualquer forma de variação em termos de práticas e desejos é meramente acessória. As vivências dos interlocutores explicitam, porém, que a relação entre atos sexuais, identidades sexuais, comunidades sexuais e desejo sexual é sempre uma construção social complexa e historicamente localizada (Vance, 1995). Nesse sentido, a busca por garantir que homens trans tenham acesso a cuidados médicos em saúde sexual e reprodutiva deve considerar também a diversidade de experiências no campo da sexualidade e as variadas identificações que diferentes sujeitos possam ter em termos de orientação sexual.

Tanto Felipe quanto Rafael passaram a ter relações sexuais em que eram penetrados pelos parceiros, após a transição de gênero. Distanciavam-se, desse modo, do modelo cultural de distinção de identidades sexuais em que a posição ativa ou passiva nas relações sexuais diferenciaria homens mesmo e mulheres/bichas, proposto por Peter Fry (1982) em uma análise já clássica sobre sexualidades no Brasil. Casos como os destes dois interlocutores tensionam essa interpretação, uma vez que as práticas sexuais passivas passaram a ocorrer após se posicionarem socialmente como homens e em função desse deslocamento de gênero. Pode-se dizer que a experiência de Felipe se aproxima do modelo igualitário de constituição das identidades sexuais, uma vez que ele se definia como homossexual independentemente da posição sexual ativa/passiva. Já o caso de Rafael parece escapar a ambos os modelos, uma vez que ele e Juliana se posicionavam como um casal heterossexual.

Nessas novas configurações de relacionamentos afetivo-sexuais, Rafael e Felipe passaram a adotar práticas contraceptivas e preventivas na relação sexual com as quais não tinham familiaridade antes da transição de gênero, tanto porque, até então, eram sexualmente inexperientes, quanto porque as relações anteriores haviam sido com mulheres cisgênero. A camisinha peniana passou a ser o principal método adotado. Os parceiros utilizavam o preservativo, ou eles próprios, quando penetravam os parceiros com *packers*. Felipe me disse que, com parceiros fixos e em quem confiava, frequentemente deixava de utilizar o preservativo. Expunha-se, portanto, não só a ISTs, mas à possibilidade de engravidar, o que envolveria o risco de malformação fetal pelo uso de testosterona (WPATH, 2012).

Rafael me contou que a penetração na relação sexual às vezes o machucava e que de tempos em tempos precisava ir ao médico para tratar alguma irritação no canal vaginal, o que fazia com que buscasse

atendimento ginecológico com mais frequência. Felipe, por outro lado, realizava um acompanhamento mais esporádico, preocupado especialmente em manter a sua saúde reprodutiva, pois desejava engravidar no futuro. Contudo, na época em que nos conhecemos ele não estava fazendo nenhum acompanhamento porque não tinha mais plano de saúde e não queria procurar atendimento médico pelo SUS, por razões que discutirei adiante.

Como veremos na sequência, como parte de um contexto mais amplo de baixo acesso à saúde por sujeitos trans em função da discriminação sofrida em grande parte dos serviços, o acesso ao cuidado médico ginecológico costuma ser complicado por razões variadas: seja porque, como homens, os sujeitos encontram dificuldades para serem encaminhados aos profissionais de ginecologia na rede pública, seja porque buscar essa especialidade médica envolve adentrar espaços de práticas, saberes e valores relacionados às mulheres e ao feminino, seja porque temem sofrer discriminação e violência nesses locais, ou seja ainda porque os exames clínicos e as práticas de coleta de material do colo do útero para exames laboratoriais são frequentemente invasivas e desconfortáveis. Especialmente para homens trans que fazem hormonização com testosterona há vários anos, a atrofia do canal vaginal pode tornar esses exames bastante dolorosos. Todos esses fatores fazem com que muitos sujeitos procurem atendimento ginecológico apenas quando sentem e identificam sinais físicos que sugerem a presença de infecções ou doenças. Deixam de realizar um acompanhamento continuado que permita monitorar os efeitos da hormonização com testosterona sobre os órgãos sexuais e reprodutivos e mesmo manter a rotina de cuidados médicos com a saúde ginecológica que é recomendada para indivíduos com a sua anatomia sexual.

## **SAÚDE SEXUAL E REPRODUTIVA ENTRE PRÁTICAS DE ACOLHIMENTO E DE EXCLUSÃO**

Rafael realizava sua transição medicamente assistida (Connell, 2016) no ambulatório do Processo Transexualizador de um hospital universitário na cidade onde morava. O ambulatório que frequentava era um dos poucos habilitados para a modalidade hospitalar do Processo Transexualizador na época e, em função disso, possuía na equipe um médico ginecologista, determinação do Ministério da Saúde para os serviços habilitados a realizar procedimentos cirúrgicos. Além de ser responsável por modular as taxas hormonais e acompanhar os exames laboratoriais, o médico realizava também o acompanhamento ginecológico dos usuários.

Segundo me contou Rafael, o ginecologista não costumava fazer exames considerados mais invasivos para evitar que os pacientes ficassem constrangidos com os procedimentos, substituindo-os, quando possível, por exames de ultrassonografia. Também procurava aumentar a periodicidade de realização do exame preventivo de colo de útero (conhecido como teste de Papanicolau), evitando expor os pacientes a um exame que muitos

consideravam desagradável. Este exame deve ser realizado anualmente nos primeiros dois anos e, se os exames apresentarem resultado normal, o intervalo até o próximo exame pode ser de três anos (Brasil, 2023).

Ele diz que não tem necessidade [de fazer exames clínicos mais invasivos], porque já levo todos os exames [laboratoriais e de imagens] prontos, mas que ele pode fazer, sim. [...] Até achei engraçado porque na nossa primeira consulta eu fiquei bem nervoso, com medo de ele pedir para tirar a roupa e tal. E na questão ele me respondeu que prefere ter mais intimidade com o paciente antes de pedir isso e tal. Ele é um amor de pessoa (Rafael, 31 de julho de 2017).

O relato de Rafael evidencia como a consulta com o ginecologista pode ser vivida como um evento bastante intimidante, que põe o sujeito em uma situação desconfortável e vulnerável ao ter que se despir para o exame do médico e passar por procedimentos de toque em áreas do corpo como seios, vulva e vagina, que nossa cultura reserva à intimidade das relações sexuais. Essa vulnerabilidade se explicita na maneira como Rafael menciona emoções de medo e nervosismo ao recordar a sua primeira consulta. A esses sentimentos Rafael contrapõe a atitude do médico, que disse preferir aguardar para que se estabelecesse maior intimidade com os pacientes antes de realizar exames desse tipo, fato que surpreendeu o rapaz na ocasião. A avaliação moral que fez do médico – “ele é um amor de pessoa” – mostra que parece ter se estabelecido uma relação afetiva e de confiança entre Rafael e este profissional, sugerindo que foi importante o fato de o ginecologista ter se mostrado cuidadoso ao iniciar a relação médico-paciente com ele.

Assim como Rafael, Felipe começou a buscar atendimento ginecológico depois que passou a considerar que tinha uma vida sexual ativa. Nunca havia estado em um consultório ginecológico antes da transição de gênero, mas passou a fazê-lo principalmente porque desejava a manutenção de sua saúde reprodutiva para que pudesse engravidar no futuro. Enquanto seu último emprego lhe dera acesso a um plano de saúde, consultara-se anualmente com uma ginecologista para exames clínicos e laboratoriais. Contou-me que não teve problemas com a médica, que encontrou pesquisando pela internet por ginecologistas que atendiam pelo plano de saúde, e que recomendava essa ginecologista e outras que conhecia para homens trans que lhe pediam ajuda para encontrar um profissional.

A prática de pedir indicações de ginecologistas que atendem em consultórios particulares ou na rede pública e já estão habituados com pacientes trans, que Felipe descreveu, é bastante recorrente entre homens trans de diferentes lugares do Brasil que conheço e nos grupos virtuais de pessoas transmasculinas que acompanho. Ocorre justamente em função do receio que muitos desses sujeitos sentem de sofrer discriminação ou violência caso se deparem com ginecologistas que não tenham qualificação

para atender pessoas transexuais, que sejam insensíveis às diferenças de identidade de gênero e/ou que sejam preconceituosas.

Homens trans que buscam atendimento no SUS costumam se informar sobre as unidades de saúde onde existem profissionais sensíveis (Silva do Rêgo, 2020). Porém, como a consulta com um ginecologista envolve encaminhamento e isso é realizado pelo clínico geral da unidade de saúde, pode ser difícil ter poder de escolha sobre qual profissional consultar. Já homens trans que têm plano de saúde ou condições financeiras de pagar uma consulta particular recorrem a indicações de amigos e conhecidos, optando por médicos que são considerados respeitosos com pacientes trans ou que são de fato especialistas em transexualidade. Ginecologistas que atendem muitos homens trans costumam, de fato, adotar práticas para não constranger os pacientes já desde a recepção da clínica ou consultório, muitas vezes, envolvendo uma economia de informações distribuídas para porteiros e secretárias de modo a evitar situações embaraçosas ou discriminatórias.

Para Felipe, o atendimento ginecológico se tornou um problema depois que saiu do emprego e perdeu a cobertura do plano de saúde, pois não tinha condições de pagar por consultas particulares com os ginecologistas que já conhecia e confiava.

Eu perguntei no ambulatório [do Processo Transexualizador], mas não tem [ginecologista] ainda, então nem fui. [...] Achei que eu ia me estressar mesmo. Fui mal em clínico geral no postinho e já me estressei. Imagina ginecologista. E na minha cabeça, sei lá, parece que alguns [médicos] que são de plano de saúde pesquisam mais as coisas, sei lá. Ou talvez parece que se preocupam com levar um processo nas costas [risos].

*Que tipo de situação aconteceu quando você foi no clínico geral?*

Ficou questionando se eu era mulher e eu falei: “filho, eu já falei que sou homem trans.” E, na moral, se você não sabe o que é um homem trans e uma mulher trans, que vá pesquisar, não vou me rebaixar a dizer que «nasci errado», porque eu não nasci (Felipe, 28 de julho de 2017).

É pertinente observar que, ao ficar sem plano de saúde, Felipe procurou primeiro o ambulatório do Processo Transexualizador em busca de um ginecologista que atuasse na equipe do serviço. O percurso de Felipe parece indicar que o ambulatório era considerado por ele um local diferenciado com relação a outros serviços da rede pública, onde haveria menor risco de sofrer discriminação ou alguma forma de violência em função da sua identidade de gênero.

Vemos que Felipe tinha vivenciado uma experiência estressante ao acessar a atenção básica no SUS, pois fora questionado sobre sua

identidade de gênero por um clínico geral que insistira em perguntar se ele era uma mulher. Afora as ideias de Felipe sobre as diferenças entre a qualidade e o comprometimento dos profissionais que atendem no SUS ou na rede privada, que ecoam concepções de senso comum de que a relação médico-paciente seria menos assimétrica quando o paciente paga pelo atendimento e esta se torna uma relação de serviço, é importante atentar para a importância que Felipe atribui à experiência de ter se deparado com um médico por quem se sentiu desrespeitado em sua identidade de gênero. O relato bastante irritado de Felipe a respeito da situação parece ser uma reação à assimetria de poder entre médico e paciente que autoriza aquele a questionar o paciente sobre o seu sexo biológico e identidade de gênero, episódio ao qual o rapaz agora respondia desqualificando o saber do médico e rebaixando-o em seu status profissional como um médico despreparado, que precisava pesquisar mais.

Além disso, Felipe demonstra extremo desconforto com a necessidade de ter que explicar para o médico o que significava ser um homem trans e com a possibilidade de precisar reproduzir a ideia de que nascera no corpo errado para fazê-lo entender a sua experiência a partir da narrativa clássica da transexualidade. Felipe demonstra como o grau de conhecimento ou desconhecimento dos médicos sobre transexualidade também é um fator importante para afastar ou aproximar os usuários dos serviços de saúde. Ter que apresentar explicações e repetir narrativas patologizantes também implicam em uma forma de violência, uma vez que produzem rebaixamento, como bem enfatizou Felipe, explicitando uma consciência aguda das consequências simbólicas de se posicionar a partir de um diagnóstico que o situa como doente mental.

É nesse contexto de experiências prévias de desrespeito à sua identidade de gênero que o ambulatório do Processo Transexualizador se apresentou, para Felipe, como o espaço privilegiado de acesso ao cuidado em saúde sexual e reprodutiva na rede pública. A opção de Felipe em procurar atendimento no ambulatório ocorreu porque os profissionais de saúde que atuam nesses espaços em geral buscam respeitar a identidade de gênero dos usuários e oferecer um atendimento sem discriminação, mesmo sendo um serviço cujos protocolos de atendimento ainda são baseados em uma concepção patológica da transexualidade. Porém, como não havia médico ginecologista na equipe, o rapaz desistiu de procurar atendimento ginecológico no SUS, imaginando que a consulta com qualquer outro profissional seria potencialmente estressante.

As experiências de Felipe e Rafael são representativas de dois cenários recorrentemente vivenciados por homens trans que buscam cuidado médico ginecológico. Por um lado, a história de Felipe evidencia as dificuldades de acessar médicos ginecologistas após a transição de gênero, as estratégias que homens trans utilizam para encontrar profissionais que possam atendê-los sem sofrer discriminação e a forma como situações recorrentes de violência e o receio de vivê-las novamente têm por efeito

a exclusão desses sujeitos dos serviços de saúde. Por outro lado, o caso de Rafael nos mostra como a possibilidade de receber atendimento de forma acolhedora, respeitosa e sensível, dentro de um contexto considerado seguro – no caso, um ambulatório do Processo Transexualizador – tende a facilitar a procura por acompanhamento médico ginecológico continuado e preventivo e a aproximar os sujeitos desses cuidados.

## **PROCESSO TRANSEXUALIZADOR E O CUIDADO EM SAÚDE SEXUAL E REPRODUTIVA DE HOMENS TRANS**

Discuti até aqui como o acesso ao cuidado médico em saúde sexual e reprodutiva é frequentemente complicado para homens trans. Por meio das experiências de Felipe e Rafael, vimos que, para muitos desses sujeitos, entrar em um consultório ginecológico implica sempre o risco de viver constrangimentos e violências ao revelar que são transexuais. Em função disso, muitos homens trans procuram por essa especialidade médica apenas quando julgam extremamente necessário. As barreiras se agravam especialmente para os mais pobres, que dependem do atendimento na rede pública e não têm condições de pagar consultas médicas particulares de modo a se beneficiar da rede de informações e contatos de médicos sensíveis que outros homens trans compartilham em grupos e comunidades virtuais.

Atualmente, mesmo que o SUS ofereça atendimento ginecológico em muitas unidades de saúde, várias dificuldades podem se impor para homens trans que procuram esses serviços. Os diversos profissionais que atendem nas unidades básicas e recebem os usuários, incluindo os próprios médicos ginecologistas, nem sempre têm a capacitação ou o compromisso ético de acolher homens trans de forma a respeitar sua identidade de gênero e orientação sexual. Outro problema comum ocorre com homens trans que já retificaram o gênero nos documentos civis e no cartão do SUS. Há diversos relatos de homens trans que procuraram a atenção básica e não conseguiram receber encaminhamento para um médico ginecologista porque o sistema informatizado só permitia realizar esse procedimento para usuários cadastrados como de sexo feminino. Nesses casos, os sujeitos dependiam da vontade do médico que realizaria o encaminhamento ou de outros funcionários da unidade para encontrar uma solução, apesar do sistema. Muitas vezes, porém, tais dificuldades técnicas podem servir de justificativa para barrar o acesso dos usuários a essa especialidade médica. Quando as condições de atendimento na saúde pública afastam os sujeitos e é economicamente inviável buscar alternativas no setor privado, muitos homens trans simplesmente deixam de realizar qualquer acompanhamento ginecológico após a transição de gênero.

Meus diálogos com colegas, amigos e interlocutores trans que conheci ao longo da pesquisa de campo e em contextos de ativismo têm

revelado que muitos homens trans gostariam de receber atendimento ginecológico nos ambulatórios do Processo Transexualizador, pois nestes espaços se sentem mais seguros de que encontrarão médicos que sabem o que é transexualidade e que oferecerão um atendimento considerado humanizado. É importante salientar que este é um reflexo de que há carência de qualificação dos profissionais da atenção básica e especializada para o atendimento da população de travestis e transexuais. Neste contexto, apesar de todas as fragilidades deste serviço para contemplar as necessidades frequentemente urgentes para a população de homens transexuais (Braz; Souza, 2016) e dos desafios para seu aprimoramento em uma perspectiva despatologizante de assistência integral (Almeida; Murta, 2013), os ambulatórios do Processo Transexualizador são considerados pelos homens trans os espaços mais adequados para acolhê-los.

A regulamentação do Processo Transexualizador em vigor não prevê a participação de médicos ginecologistas na equipe de saúde de serviços habilitados para a modalidade ambulatorial<sup>9</sup>. Essa especialidade médica só é requerida na composição da equipe multidisciplinar da modalidade hospitalar, a qual compete a realização de cirurgias. Na prática, isso significa que os ambulatórios do Processo Transexualizador geralmente não dispõem de médicos ginecologistas na equipe, uma vez que a maioria dos serviços existentes no país não está habilitada para a modalidade hospitalar. Entretanto, o acompanhamento ginecológico para homens trans deveria ser viabilizado por meio da integração destes aos demais níveis da rede de saúde, onde teriam acesso a todas as modalidades de atendimento médico a qual têm direito como usuários do SUS.

A Portaria n.º 2.803/2013 de implementação do Processo Transexualizador no SUS estabelece que é diretriz de assistência aos usuários a “[...] integralidade da atenção a transexuais e travestis, não restringindo ou centralizando a meta terapêutica às cirurgias de transgenitalização e demais intervenções somáticas” (Brasil, 2013). Dispõe também que a linha de cuidado não inclui apenas a Atenção Especializada nas modalidades ambulatorial e hospitalar do Processo Transexualizador, mas primeiramente a Atenção Básica, “[...] responsável pela coordenação do cuidado e por realizar a atenção contínua da população que está sob sua responsabilidade, adstrita, além de ser a porta de entrada prioritária do usuário na rede” (Brasil, 2013). Nota-se, portanto, que a perspectiva de integralidade da saúde que perpassa as diretrizes do Processo Transexualizador pressupõe que haja uma articulação com as demais modalidades de atendimento, especialidades e profissionais do SUS na atenção aos usuários trans, travestis e transexuais que buscam a mediação médica para o processo de transição de gênero (Lionço, 2009), o que deveria incluir o acesso à especialidade de ginecologia. Vimos, porém, que essa integração é muitas vezes precária ou inexistente.

## REFLEXÕES FINAIS



A vulnerabilidade a doenças e infecções não pode ser compreendida como equivalente para todos os grupos sociais, visto que algumas populações vivem condições de maior exposição ao adoecimento do que outras em função de fatores econômicos, políticos e culturais, incluindo as diferenças de gênero e sexualidade, que produzem desigualdades sociais de acesso ao atendimento básico em saúde (Diniz; Brito, 2016). É nesse sentido que se faz necessário pensar as vivências de homens trans no campo da saúde a partir da constatação de que estas dizem respeito à demanda urgente por justiça social (Connell, 2016).

Ao refletir sobre as necessidades de cuidado em saúde sexual e reprodutiva de homens trans, estamos falando de sujeitos que vivem frequentemente em condições de acesso precário a trabalho, moradia, emprego e renda. Muitos são jovens que têm relações conflituosas com suas famílias de origem e parentes, o que os afasta e muitas vezes exclui da rede de cuidados e suporte afetivo e material de seus familiares. Esse contexto, atravessado por variados eixos de desigualdades, recorrentemente posiciona homens trans em condições de fragilização de seus corpos, impactando-os fisicamente e subjetivamente de modo a amplificar vulnerabilidades ao adoecimento. Tal cenário se agrava na medida em que o acesso ao cuidado em saúde é limitado por barreiras sociais, políticas e materiais.

Considerando a transição de gênero como um fator que reposiciona sujeitos trans na ordem de gênero, a questão que se coloca é bastante complexa. Como proporcionar integralidade em saúde para homens trans quando a rede de atenção básica e especializada do SUS não consegue garantir o direito a um atendimento acolhedor e livre de discriminação, respeitando as especificidades e particularidades de vida dos sujeitos, uma vez que as normas de gênero atuam difusamente e irrefletidamente nos saberes, técnicas e práticas de grande parte dos profissionais de saúde? Como propor métodos preventivos e contraceptivos que contemplem a realidade das práticas sexuais, das experiências afetivas e das identidades de gênero de homens trans? De que maneira desenvolver campanhas de saúde voltadas à saúde sexual e reprodutiva em uma linguagem que inclua esses sujeitos e os aproxime dos serviços de saúde, sem que estes tenham suas identidades de gênero violadas ao serem forçados a se reconhecer em categorias como mulher ou sexo feminino? Como profissionais do campo da ginecologia podem repensar linguagens, abordagens, estratégias e técnicas para proporcionar um atendimento acolhedor, respeitoso e inclusivo? E como fazê-lo considerando que homens trans são sujeitos cujas vivências de gênero envolvem o uso de recursos biomédicos (terapias hormonais e cirurgias) e prostéticos (*binders* e *packers*) que produzem efeitos reais em sua corporalidade em termos de sensibilidades e vulnerabilidades?

Desde que abracemos esses problemas a partir da perspectiva que a construção social da sexualidade oferece (Vance, 1995), os estudos

de gênero e sexualidades na antropologia podem contribuir com o instrumental necessário para avançar nessas questões por meio do diálogo contínuo com aqueles que são os mais interessados e impactados pelos desenvolvimentos e transformações nesse campo: os próprios homens trans. Felizmente, não se trata de um projeto que está apenas no plano da imaginação. Já existem hoje experiências exitosas nesse sentido em diferentes cidades do país onde há uma atuação crítica e politicamente engajada de agentes das gestões públicas estadual e municipal ligados a políticas públicas no campo dos direitos humanos, dos direitos LGBTQIA+, das políticas de assistência social, de acadêmicos e pesquisadores, de organizações ligadas ao ativismo trans e de profissionais das equipes que compõem os ambulatórios do Processo Transexualizador (Silva do Rêgo, 2020; Costa Novo, 2021). Desse modo, talvez seja possível modificar concepções culturais que informam gestores, técnicos e profissionais de saúde, agentes cujas práticas afetam diretamente o direito ao cuidado em saúde sexual de homens trans, mulheres trans, travestis e demais sujeitos cujas experiências, identidades de gênero e identidades sexuais não se conformam às normas de gênero e à heteronormatividade.

## REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. Realização de uma entrevista. *In*: ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005. p. 101-127.

ALMEIDA, Guilherme. Homens Trans: novos matizes na aquarela das masculinidades? **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 20, n. 2, p. 513-523, mai.-ago. 2012.

ALMEIDA, Guilherme; MURTA, Daniela. Reflexões sobre a possibilidade da despatologização da transexualidade e a necessidade da assistência integral à saúde de transexuais no Brasil. **Sex., Salud Soc**, Rio de Janeiro, n. 14, p. 380-407, ago. 2013.

ARÁN, M.; MURTA, D.; LIONÇO, T. Transexualidade e saúde pública no Brasil. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 4, p. 1141-1149, ago. 2009.

ÁVILA, Simone. **Transmasculinidades**. A emergência de novas identidades políticas e sociais. Rio de Janeiro: Multifoco, 2014.

BARBOSA, Bruno. C. **Imaginando trans**: saberes e ativismos em torno das regulações das transformações corporais do sexo. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

BENTO, Berenice. **A reinvenção do corpo**. Gênero e sexualidades na experiência transexual. Rio de Janeiro: Garamond, 2006a.

BENTO, Berenice. Quando o gênero se desloca da sexualidade: homossexualidade entre transexuais. *In*: GROSSI, Miriam

Pillar; SCHWADE, Elisete. (Org.). **Política e cotidiano: estudos antropológicos sobre gênero, família e sexualidade**. Blumenau: ABA/ Nova Letra, 2006b. p. 119-142.

BENTO, Berenice. Brasil: o país do transfeminicídio. **Forum**, Santos, 9 de junho 2014. Disponível em: [www.revistaforum.com.br/2014/06/09/brasil-o-pais-transfeminicidio](http://www.revistaforum.com.br/2014/06/09/brasil-o-pais-transfeminicidio). Acesso em: 11 jun. 2020.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Carta dos direitos dos usuários da saúde**. Brasília: Ministério da Saúde, 2011.

BRASIL. Ministério da Saúde. Papanicolau (exame preventivo de colo de útero). **Biblioteca Virtual em Saúde**, 2023. Disponível em: <https://bvsmms.saude.gov.br/papanicolau-exame-preventivo-de-colo-de-utero/>. Acesso em: 27 out. 2023.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Marco teórico e referencial: saúde sexual e saúde reprodutiva de adolescentes e jovens**. Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 2007.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Homens trans: vamos falar sobre prevenção de infecções sexualmente transmissíveis?** Brasília: Ministério da Saúde, 2019.

BRASIL. Portaria n.º 2.803, de 19 de novembro de 2013. Redefine e amplia o Processo Transexualizador no Sistema Único de Saúde (SUS). **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 2013.

BRAZ, Camilo. Vidas que esperam? Itinerários do acesso a serviços de saúde para homens trans no Brasil e na Argentina. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 35, n. 4, p. 1-13, 2019.

BRAZ, Camilo; SOUZA, Érica. Antropologia e políticas de saúde para homens trans no Brasil contemporâneo – diálogos entre duas pesquisas. *In*: Reunião Brasileira de Antropologia, 30., 2016, João Pessoa, PB. **Anais...** João Pessoa: ABA, 2016.

CONNELL, Raewyn. **Gênero em termos reais**. São Paulo: nVersos, 2016.

COSTA NOVO, Arthur Leonardo. **Famílias em transição: uma etnografia sobre relacionalidade, gênero e identidade nas vidas trans**. 2021. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2021.

DINIZ, Debora; BRITO, Luciana. Epidemia provocada pelo vírus zika: informação e conhecimento. **Revista Eletrônica de Comunicação, Informação & Inovação em Saúde**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 1981-6278, abr.-jun. 2016.

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.

FRY, P. **Para Inglês Ver: Identidade e política na cultura brasileira**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GAGNON, John H. Os roteiros e a coordenação da conduta sexual (1974). *In*: GAGNON, John H. **Uma interpretação do desejo**. Ensaios sobre o estudo da sexualidade. Rio de Janeiro: Garamond, 2006. p. 111-149.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GEERTZ, Clifford. Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico. *In*: GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 85-107.

GILL-PETERSON, Julian. **Histories of the transgender child**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018.

LIONÇO, Tatiana. Atenção integral à saúde e diversidade sexual no Processo Transexualizador do SUS: avanços, impasses, desafios. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 43-63, 2009.

MCINTOSH, Mary. The Homosexual Role. **Social Problems**, [s. l.], v. 16, n. 2, p. 182-192. 1968.

MEYEROWITZ, J. **How sex changed: a history of transsexuality**. Cambridge: Harvard

University Press, 2002.

MISKOLCI, Richard. **Batalhas morais**. Política identitária na esfera pública técnico-mediatizada. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

MOORE, Henrietta. Fantasias de poder e fantasias de identidade: gênero, raça e violência. **Cadernos Pagu**, [s. l.], v. 14, p. 13-44. 2000.

OLIVEIRA, André L. G. **“Somos quem podemos ser”**: os homens (trans) brasileiros e o discurso pela (des)patologização da transexualidade. 2015. 168 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – CCHLA, PPGCS, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2015.

RODOVALHO, Amara Moira. O cis pelo trans. **Revista Estudos Feministas**, [s. l.], v. 25, n. 1, p. 365-373, jan. 2017.

RUBIN, Gayle. The Traffic in Women: Notes on the “Political Economy” of Sex. *In*: RUBIN, Gayle. **Deviations**. A Gayle Rubin Reader. Durham: Duke University Press, 2011. p. 33-65.

SILVA, Felipe C. da; SOUZA, Emilly M. F. de; BEZERRA, Marlos A. (Trans)tornando a norma cisgênera e seus derivados. **Revista Estudos Feministas**, [s. l.], v. 27, n. 2, p. e54397, 2019.

STRYKER, S. **Transgender history: the roots of today’s revolution**. Berkeley: Seal Press, 2017.

VALLE, Carlos Guilherme do. Identidades, doenças e organização social: um estudo das “pessoas vivendo com HIV e AIDS”. **Horizontes**

**Antropológicos**, Porto Alegre, ano 8, n. 17, p. 179-210, jun. 2002.

VANCE, Carole S. A antropologia redescobre a sexualidade: Um Comentário Teórico. **Physis**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 7-31. 1995.

VELHO, Gilberto. **A utopia urbana**: um estudo de antropologia social. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.

SILVA DO RÊGO, Francisco Cleiton Vieira. **Viver e esperar viver**: corpo e identidade na transição de gênero de homens trans. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2015.

SILVA DO RÊGO, Francisco Cleiton Vieira. **A segurança biológica na transição de gênero**: uma etnografia das políticas da vida no campo social da saúde trans. 2020. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2020.

WEEKS, Jeffrey. **Sexuality**. New York: Routledge, 2010.

WHO – WORLD HEALTH ORGANIZATION. Sexual Health. **WHO**, 2023. Disponível em: <https://www.who.int/health-topics/sexual-health>. Acesso em: 10 abr. 2023.

WPATH – WORLD PROFESSIONAL ASSOCIATION FOR TRANSGENDER HEALTH. **Normas de atenção à saúde das pessoas trans e com variabilidade de gênero**. [S. l.]: WPATH, 2012. Disponível em: <https://www.wpath.org>. Acesso em: 4 jul. 2019.

**Submetido em:** 22/04/2023

**Aprovado em:** 16/10/2023

**Arthur Leonardo Costa Novo**

*arthurleocn@gmail.com*

Doutor em Antropologia Social - PPGAS/UFRN

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4952-4000>

## NOTAS

- <sup>1</sup> Homens trans e homens transexuais são identidades de gênero transmasculinas. É comum que ambas as identidades sejam acionadas pelos sujeitos a depender da situação de interação social, embora alguns homens trans recusem a categoria transexual por sua relação histórica com a medicina e com a patologização das identidades trans.
- <sup>2</sup> Todos os cuidados éticos necessários para resguardar os interlocutores na relação de pesquisa foram realizados em conformidade com a regulamentação vigente para pesquisas em Ciências Humanas e Sociais (Resolução n.º 510/2016 do Conselho Nacional de Saúde) e com o código de ética da Associação Brasileira de Antropologia (ABA).
- <sup>3</sup> Sigla atualmente em uso para se referir à diversidade de identidades

- de gênero e orientação sexual no campo dos movimentos sociais pelos direitos humanos de minorias sexuais e de gênero. As letras se referem a (L) lésbicas, (G) gays, (B) bissexuais, (T) pessoas trans, travestis, transexuais, (Q) queers, (I) intersexos, (A) assexuais e (P) pansexuais.
- <sup>4</sup> Refiro-me, por exemplo, à Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados com a Saúde, a CID-10, então em vigor, documento da Organização Mundial da Saúde (OMS), e ao Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM-5) da Associação Americana de Psiquiatria (APA).
- <sup>5</sup> Binders podem ser coletes cirúrgicos adquiridos em lojas de materiais hospitalares ou coletes confeccionados especificamente para essa função, geralmente por outros homens trans ou por suas namoradas (até o momento, não conheci casos de homens que confeccionassem binders para seus namorados ou companheiros trans). A maioria dos homens trans utiliza binders por anos até conseguir realizar uma mamoplastia masculinizadora, cirurgia plástica que masculiniza o tórax.
- <sup>6</sup> De acordo com a WPATH (2012, p. 37), a terapia hormonal “[...] consiste na administração de agentes endócrinos exógenos para induzir mudanças de masculinização ou feminilização – é uma intervenção médica necessária para muitas pessoas trans e com variabilidade de gênero que se apresentam com desconforto ou mal-estar intenso causado pela disforia de gênero [...]”.
- <sup>7</sup> Neste artigo, emprego o termo cisgênero (ou cis) como uma categoria do mundo social investigado que se refere a indivíduos cuja identidade de gênero corresponde ao gênero em que foram classificados pela medicina com base na anatomia sexual. Contudo, saliento que há correntemente um debate acirrado entre intelectuais do campo dos estudos de gênero e sexualidades sobre o uso do termo como categoria analítica. Para posicionamentos favoráveis, ver Rodovalho (2017) e Silva, Souza e Bezerra (2019). Para uma crítica à categoria cisgeneridade, ver Miskolci (2021).
- <sup>8</sup> Mundo social LGBTQIAP+ é uma categoria que utilizo em sentido similar ao que Valle (2002) chamou de mundo social da AIDS. Por mundo social LGBTQIAP+ estou me referindo ao conjunto de relações objetivas e simbólicas que conformam socialidades no campo da diversidade sexual e de gênero, um mundo que envolve instituições, agências governamentais, ONGs, coletivos e associações LGBTQIAP+, mas também casas noturnas, bares, ruas e espaços da cidade que são frequentados por sujeitos em função das suas identidades sexuais e de gênero.
- <sup>9</sup> A Portaria n.º 2.803/2013 determina que a equipe multidisciplinar na modalidade ambulatorial deve ser composta por médicos psiquiatra, endocrinologista e clínico geral, além de enfermeiro, psicólogo e assistente social.

# FAMÍLIAS HOMOAFETIVAS E A ADOÇÃO CONJUNTA – ESPECIFICIDADES E ENFRENTAMENTOS

*HOMOAFECTIVE FAMILIES AND JOINT ADOPTION – SPECIFICATIONS AND CONFRONTS*

Tháisy de Queiroz Souza Santos<sup>1</sup>

Wilson Rogério Penteadó Júnior<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universidade Federal do Recôncavo Baiano, Cachoeira, Bahia, Brasil

## RESUMO

Este artigo se detém à situação de famílias homoafetivas – aquelas compostas por um casal formado de pessoas do mesmo sexo – que procederam à adoção conjunta de crianças ou adolescentes, buscando analisar as implicações e efeitos de significação surgidos a partir desse tipo de configuração familiar no contexto social brasileiro. Para isso, como recurso metodológico, lançamos mão da netnografia a partir da observação sistemática em um grupo *online* no qual diversas famílias homoafetivas do Brasil participam e discutem sobre adoção e suas experiências, e entrevistas semiestruturadas – que foram realizadas através de material digital, por meio de ferramenta de um aplicativo de mensagens instantâneas, o *WhatsApp* – com cinco famílias que se dispuseram a ocupar o papel de interlocutoras na pesquisa. A partir dos dados produzidos, constata-se a importância de direitos conquistados pelos segmentos LGBTQI+ e, não obstante, os enfrentamentos de ordem sociocultural vividos por essas famílias que ainda precisam de maior atenção por parte da sociedade civil e governamental.

**Palavras-chave:** Famílias Homoafetivas; Adoção Conjunta; Direitos.

## ABSTRACT

This article focuses on the situation of homoaffective families, those composed of a couple formed by people of the same sex, who proceeded to jointly adopt children or adolescents, seeking to analyze the implications and effects of meaning arising from this type of family configuration in society Brazilian. For this, we used the methodological course of netnography, based on systematic observation in an online group in which several homoaffective families in Brazil participate and discuss adoption and their experiences, and semi-structured interviews – which were carried out through material digital audio, through the tool of an instant messaging application, WhatsApp – with five families who were willing to play the role of interlocutors in the research. From the data produced in the research, the importance of rights conquered by the LGBTQI+ segments is verified and, nevertheless, the sociocultural confrontations experienced by these families that still need greater attention from civil society and government.

**Keywords:** Homoaffective Families; Joint Adoption; Rights.



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

## INTRODUÇÃO

A definição de família como instituição de modelo único, com características universais, baseada na união entre um homem e uma mulher, e consequente geração biológica de filhos, certamente, não é capaz de dar conta das diferentes composições familiares que constituem a realidade social. Nesse sentido, é coerente que a instituição família, quando evocada, seja considerada em sua pluralidade de modelos, buscando menos adjetivá-la e mais considerá-la (Azevedo, 2011) em suas diversas composições, tais como são.

Este artigo se detém à situação de famílias homoafetivas, consideradas aquelas compostas por um casal formado de pessoas do mesmo sexo, que procederam à adoção conjunta de crianças ou adolescentes, buscando analisar as implicações e efeitos de significação surgidos a partir desse tipo de configuração familiar no contexto social brasileiro<sup>1</sup>. Diante disso, como estratégia metodológica, lançamos mão da Netnografia acessando pessoas por meio de comunidades *online* envolvidas no tema da pesquisa. Assim, o presente estudo foi desenvolvido a partir da interação em redes sociais – especificamente, *Instagram*<sup>2</sup> e *Facebook*<sup>3</sup> onde o contato com as famílias homoafetivas foi sendo construído processualmente e expandido para uma terceira ferramenta de contato, o *WhatsApp*<sup>4</sup>. O uso das redes sociais nos proporcionou um maior acesso a diversas famílias em diferentes estados no Brasil, driblando barreiras distanciais, por meio de “(...) uma série de processos de socialização, nos quais os sujeitos se agregam (...) por afinidades, procurando por aquilo que gostam ou têm interesse” (Paranhos, 2019, p. 40).

Com base nisso, procedemos à observação sistemática a partir da experiência de inserção em um grupo no aplicativo *WhatsApp*, sob convite de uma das famílias que conhecemos e que se propôs a contribuir com a pesquisa. Tal grupo foi criado em 2019 por pessoas com a intenção de dialogar sobre adoção e defesa da constituição de famílias homoafetivas. Em paralelo, utilizamos como técnica de pesquisa a entrevista semiestruturada, seguindo um roteiro com perguntas abertas e algumas perguntas fechadas, com famílias homoafetivas – não, necessariamente, pertencentes ao grupo observado – que passaram pela experiência da adoção conjunta, buscando traçar seus perfis e acessar suas experiências narradas<sup>5</sup>. As entrevistas foram realizadas por áudio (gravações), neste caso utilizando a ferramenta *WhatsApp*. Posteriormente, foi feita a transcrição e análise de dados em diálogo com o referencial teórico bibliográfico.

Pelo exposto, cabe enfatizar que este artigo se baseia em pesquisa de cunho essencialmente qualitativo, ocupando-se, centralmente, com a compreensão de microprocessos, considerados dentro de um contexto de significados, e não com a formulação de leis generalizantes (Goldenberg, 2011), como se as famílias aqui observadas e entrevistadas fossem representativas da totalidade de famílias homoafetivas e suas situações.



Ao todo, promovemos contato mais aproximado através das entrevistas semiestruturadas com cinco famílias. Os nomes aqui utilizados para nos referirmos às famílias e às pessoas que as constituem são fictícios, resguardando suas identidades.

O corpo do artigo está organizado em três partes. Na primeira, buscamos contextualizar a problemática que envolve as famílias homoafetivas no Brasil, a conquista de direitos e o fenômeno da adoção. Em seguida, explicitamos algumas questões consideradas significativas a partir de uma experiência de observação sistemática em um grupo de interação *online* e, por fim, apresentamos as famílias entrevistadas destacando, a partir de suas experiências narradas, questões que subsidiam nossas análises sobre as especificidades e enfrentamentos que marcam configurações familiares homoafetivas. Arrematando, tecemos algumas considerações à guisa de finalização.

## FAMÍLIAS HOMOAFETIVAS, DIREITOS E ADOÇÃO

No Brasil, a Constituição Federal de 1988 foi fundamental para que se pudesse repensar o reconhecimento legal de um modelo único de família, abrindo interpretações para que novos conceitos sejam entendidos juridicamente. Tornou-se necessário, portanto, repensar o Direito de Família e suas configurações, como no caso de famílias homoafetivas e seus filhos. Diante disso, as discussões no Brasil sobre união estável entre pessoas do mesmo sexo começaram a tramitar de modo mais efetivo nos meios sociais e no Congresso Nacional após a Constituição, tornando-se um tema com forte implicação política, envolvendo as lutas dos movimentos sociais que também foram influenciadas por países europeus que já vinham desenvolvendo projetos que trouxeram visibilidade e conquistas em prol da diversidade sexual.

Guiada pelo princípio da dignidade da pessoa humana, que especifica direitos e garantias fundamentais, a Constituição Federal de 1988 proporcionou pensar a instituição familiar de modo mais amplo e inclusivo e é a partir dessa Constituição que as famílias homoafetivas passaram a buscar reconhecimento e respeito à diversidade, amparadas pelo que a mesma apresenta em seu artigo 226: “a família, base da sociedade, tem especial proteção do Estado” e no § 4º que “entende-se, também, como entidade familiar a comunidade formada por qualquer dos pais e seus descendentes” (Brasil, 1988), ampliando a concepção de família.

No entanto, tal conteúdo abre caminhos para que interpretações excludentes e seletivas também ganhem forma. De acordo com Girardi (2005), os artigos da Constituição proporcionaram proteção a famílias, no entanto, por ter um sistema aberto e interpretativo, não incluiu em suas linhas, descritivamente, todas as uniões constatadas no cenário social, o que abre precedentes para que grupos contrários às mudanças

não reconheçam, ou façam permanecer na obscuridade, os direitos fundamentais dessas pessoas.

No caso da parentalidade exercida por gays e lésbicas, tem-se que longe de se constituir nova configuração familiar, existe há muito tempo na realidade social, mesmo sem ter contado ao longo da história com reconhecimento legal (Zambrano, 2006). No entanto, emerge como pauta de discussões nesse cenário atual de garantia de direitos (Coitinho Filho, 2017).

A questão que envolve a fruição de direitos às famílias homoafetivas ganha complexidade quando sabemos que existem desafios a serem enfrentados relativos a paradigmas culturais que persistem na sociedade contemporânea: “o apelo à ordem da natureza para explicar fatos humanos remete à dissociação entre biologia e cultura, com base na qual se assume que o corpo biológico existe independentemente da cultura, ao invés de pensá-lo como inscrito na e pela cultura” (Sarti, 2004, p. 15), o que contribui para que o imaginário coletivo questione a configuração familiar homoafetiva.

Embora o foco de análise neste artigo consista na configuração familiar de pessoas homoafetivas, é importante não se perder de vista que os processos de violência – de várias ordens – precedem qualquer experiência conjugal/familiar homoafetiva. Basta lembrarmos que o Brasil permanece liderando o *ranking* mundial como país que mais mata pessoas LGBTQI+, segundo relatório do Grupo Gay da Bahia, proveniente de pesquisa nacional realizada anualmente. Somam-se a isto questões de ordem subjetiva em meio a um modelo de sociedade heterocisnormativo, em que constituir-se como sujeito de desejo se torna um grande desafio, posto que “os indivíduos que se assumem como homossexuais estão sujeitos a um longo e complexo processo de elaboração identitária, buscando maneiras de compensar e superar o preconceito e falta de apoio” (Rodríguez; Merli; Gomes, 2015, p. 758). Em paralelo, tem-se que historicamente “(...) atores políticos conservadores, religiosos ou não, não hesitaram em fomentar uma verdadeira campanha de pânico contra homossexuais, representados como uma ameaça física e moral à família tradicional e aos heterossexuais” (Nagamine; Natividade; Barbosa, 2016, p. 236).

Apesar dos discursos e ações em prol da propalada família tradicional, em que se desconsidera absolutamente a possibilidade de reconhecimento a outras configurações familiares, formas de resistência e contestação sempre existiram, a exemplo de “(...) processos iniciados por casais homossexuais [que] movimentaram o sistema judiciário em todo o país, buscando não apenas o reconhecimento da união estável homoafetiva como outra forma de entidade familiar, mas também o direito ao casamento civil” (Santos, 2016, p. 3). Isto reverberou reflexos no Poder Judiciário como o caso ocorrido em 2004, quando a Desembargadora Maria Berenice Dias decidiu que a união homoafetiva deveria ser reconhecida judicialmente,

sob o entendimento de que “(...) a homossexualidade é um fato social que se perpetuou através dos séculos, não podendo o judiciário se olvidar de prestar a tutela jurisdicional” (Apelação Cível n.º 70009550070, Sétima Câmara Cível, Tribunal de Justiça do RS, Relator: Maria Berenice Dias, julgado em 17/11/2004).

Conforme constatado por diversos autores, em comparação com o processo político em outros países, no Brasil assiste-se a uma absoluta omissão do Poder Legislativo e um protagonismo do Judiciário nas últimas décadas (Nagamine; Natividade; Barbosa, 2016, p. 250) que tem assumido uma postura favorável e substituído a concepção de família pelo termo entidades familiares, “(...) que pretende conjugar situações tão distintas quanto variadas, incluindo, em listagem sempre crescente, as famílias monoparentais, as uniões homoafetivas, a família matrimonial, as uniões estáveis, as famílias recompostas (...) e assim por diante” (Schreiber, 2010, p. 2).

Em março de 2011, o Supremo Tribunal Federal, ao julgar a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI n.º 4277) e a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF n.º 132), reconheceu, por unanimidade, a união estável para casais compostos de pessoas do mesmo sexo, considerando-os como entidade familiar. As decisões “(...) são chamadas de ‘acórdãos’, pois nelas há uma decisão conjunta de diversos juízes que ‘acordam’/concordam sobre o que foi decidido, seja por votação unânime ou por maioria de votos” (Santos, 2016, p. 5). Além disso, o Conselho Nacional de Justiça (CNJ) regulamentou a Resolução n.º 175 de 14 de maio de 2013, colocando que é vetada às autoridades competentes a recusa de habilitação, celebração de casamento civil ou de conversão de união estável em casamento civil às pessoas do mesmo sexo.

Tais medidas marcam um importante avanço, pois trazem para casais homoafetivos uma segurança legal e necessária possibilitando que essas uniões tenham uma garantia recíproca, idêntica aos benefícios do matrimônio heterossexual, tais como, a adoção conjunta, a partilha de bens e alimentos em caso de separação do casal, o direito à guarda e visitação dos filhos, o direito à pensão previdenciária, a licenças e à sucessão, o direito ao visto de permanência no país ao cônjuge estrangeiro, o direito à proteção contra violência (Lei Maria da Penha), o direito à inclusão em contratos por dependência financeira, dentre outros (Santos, 2016). Especificamente, antes do advento de reconhecimento de união estável para casais compostos de pessoas do mesmo sexo no Brasil, a adoção só era possível por ação de um dos membros do casal adotante, o que poderia acarretar, no caso de separação ou morte de um dos companheiros, uma série de consequências jurídicas envolvendo o filho.

Sobre adoções conjuntas de crianças e adolescentes por famílias homoafetivas, cabe observar que na atualidade consagra-se uma possibilidade real e que reorganiza as bases das noções de maternidade e paternidade.

Numa breve retrospectiva a respeito da adoção no Brasil, cabe sintetizar que com o Código Civil Brasileiro de 1916 a adoção passou a ser regulamentada. No entanto, visava aos interesses do adotante e “(...) só era permitida a quem, não tendo filhos, também contasse com idade superior a 50 (cinquenta) anos (...)” (Girardi, 2005, p. 117). Isso só foi alterado quase 30 anos depois, mas mantendo o mesmo cunho assistencialista que reforçava a ideia de caridade, com o intuito de dar à criança adotada condições morais e materiais, uma forma de favor por retirar de um abrigo aquela criança ou adolescente.

A criação do Código de Menores, em 1979, trouxe a adoção plena que estendia o vínculo de parentesco do adotando aos demais familiares dos adotantes. Isto é, o adotando passava, ao romper os vínculos com a família de origem, a assumir um lugar real de constituição nas novas relações parentais. Em 1990, o Código foi revogado pelo Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) e, com isso, a criança e o adolescente puderam ser vistos sob outra perspectiva que não a de, meramente, suprir uma necessidade da pessoa, ou casal, adotante. Com o Estatuto, esses indivíduos passaram a ser prioridades no processo de adoção, sujeitos de direitos e deveres, podendo contar com ampla proteção do Estado. Também, “(...) com o objetivo de conceder proteção integral à criança e ao adolescente, expandi[ram-se] os direitos da adoção tornando-a irrevogável, resguardando à criança o *status* de filho, equiparando os mesmos direitos dos filhos biológicos” (Costa, 2020, p. 28).

Destarte, atualmente, é necessária a atuação do Estado para se efetivar qualquer adoção, sendo obrigatória a efetiva assistência do Poder Público sob o amparo que deriva da Constituição Federal de 1988, do ECA (1990) e da Lei Nacional de Adoção (2017)<sup>6</sup>.

No Brasil, como se sabe, há um descompasso entre a disponibilidade de perfis de crianças e adolescentes aptos à adoção e os perfis que são buscados pela população adotante. Segundo dados do Sistema Nacional de Adoção e Acolhimento (SNA), do Conselho Nacional de Justiça (CNJ), o país contabilizava em 2020, 33.969 crianças e adolescentes acolhidos em abrigos. Destes, 5.040 encontravam-se legalmente em situação disponível para adoção para um universo de 36.437 adotantes. Ou seja, um número muito superior de adotantes em relação ao número de crianças e adolescentes disponíveis para adoção. No entanto, há por parte da maioria dos adotantes uma idealização quanto ao perfil de criança a ser adotada.

No processo de adoção, os candidatos a adotantes devem registrar no Cadastro Nacional de Adoção-CNA as características almejadas do futuro filho, e ao selecionar as opções oferecidas pelo sistema, isso pode acelerar ou retardar o processo de adoção. Para o cadastro, devem considerar idade do futuro filho, cor/etnia, se com irmãos, se portador de doenças e seus variados graus de tratamento e cura etc. Nesse cenário, há uma predominância pela escolha de crianças na primeira infância – isto é, entre 0 e 6 anos de idade – quando o maior contingente de aptos a serem

adotados possui entre 7 e 17 anos de idade. Do mesmo modo, tem-se uma maioria de pretendentes à adoção que não aceita adotar irmãos, ao tempo que parte significativa dos aptos a serem adotados possuem irmãos – e o poder judiciário decide por não os separar, tentando a colocação numa família que queira adotar mais de uma criança – além de uma série de outros fatores que são colocados na busca de perfis. No que se refere às deficiências, por exemplo, somente 4,2% dos pretendentes à adoção aceitam crianças e adolescentes com algum tipo de deficiência intelectual e 1,2% com algum tipo de deficiência física (CNJ, c2023).

Considerando o atual sistema de adoção no Brasil e a pluralidade nas configurações familiares, mostra-se oportuno refletir sobre famílias homoafetivas em situação de adoção conjunta, atentando-se para seus anseios, projeções e enfrentamentos, ultrapassando, portanto, a discussão que envolve aspectos exclusivamente de jurisdição, que, apesar de importantes, precisam ser pensados como parte de um conjunto maior de questões.

## UM CHAT PRODUTIVO

Por intermédio de uma das famílias colaboradoras da pesquisa – a quem chamaremos Família Amorim – fomos incluídos em um grupo no *WhatsApp* na condição de pesquisadores e interessados no tema da adoção por famílias homoafetivas, com o propósito de acessar informações produzidas e trocadas pelos participantes do grupo constituído por pessoas homoafetivas de diferentes municípios e estados brasileiros, em processo de adoção ou com adoções finalizadas. Seguindo princípios éticos, ao acessarmos o grupo, nos identificamos e apresentamos nossas intenções e interesses de pesquisa, solicitando permissão do coletivo de membros para o uso das informações e mensagens compartilhadas entre eles. Isto nos deu suporte para construir um caderno de anotações sobre nossas impressões e assuntos de destaque levantados pelas pessoas no grupo.

O convite para nossa entrada no grupo coincidiu com o mês em que foi criado, abril de 2019, momento em que as famílias se mostravam bastante eufóricas e falantes, se apresentando e contando sobre suas vivências como forma de trocar conteúdo e aprender com aqueles que já estavam em fases mais avançadas no processo de adoção. Permanecemos como observadores do grupo por pouco mais de um ano, quando entendemos que o campo havia nos proporcionado elementos suficientes de que precisávamos para nossas análises de pesquisa.

Para participação de membros no grupo, as administradoras criaram um *link* por meio do suporte que o próprio aplicativo dispõe para convidar as pessoas, bastando apenas que alguém que já faça parte do grupo copie o endereço eletrônico do *link* e compartilhe com demais interessados em ingressar nessa comunidade *online*; um grupo de acesso rápido, fácil e sem data e hora previstas para manifestação dos integrantes. No período

em que permanecemos no grupo, constatamos que os membros eram provenientes, predominantemente, dos estados de SP, RJ, MG, SC e BA, além de alguns outros com menor presença. O grupo contava com uma média de pouco mais de 70 pessoas, existindo, desde a sua criação, um fluxo com movimentação de entradas e saídas de membros.

No que se refere à experiência de observação no grupo, importa ressaltar os limites impostos nessa tarefa. Marcadores sociais, tais como raça/etnia e classe social, não puderam ser mapeados de modo sistemático no grupo pelo fato de que existem regras de privacidade que impossibilitam o acesso a tais informações. Por exemplo, as fotos de perfil dos membros, que poderiam ser um atalho interessante para análise, na maioria das vezes, se apresentavam a nós no modo restrito, dado ao fato de nosso contato com os membros ser exclusivamente pelo grupo, não os tendo adicionados em nossas listas telefônicas. Também outras informações sobre os membros, como faixa etária e quantidade de filhos somente seria possível acessá-las mediante a realização de entrevistas, empreendimento que realizamos com apenas duas famílias pertencentes a esse grupo – Família Amorim e Família Fonseca – e outras três, cujos contatos obtivemos mediante outras plataformas digitais, por iniciativa delas próprias ao atenderem ao nosso chamado geral para colaboradores na pesquisa. Desde o nosso ingresso no grupo, não intentávamos aplicação de questionários ou algo semelhante. Nosso intuito consistiu em observar as interações, buscando apreender o que poderia haver de significativo nos diálogos marcados por conquistas narradas e desabafos sobre situações adversas envolvendo tais famílias homoafetivas e a adoção conjunta.

Em seu fluxo rotineiro, as atividades do grupo, além das discussões, eram constituídas de mensagens de texto e imagens voltadas às temáticas de interesse da maioria: com conteúdo de incentivo à causa da adoção e esclarecimentos sobre trâmites legais. As interações se davam efetivamente quando da entrada de alguma pessoa como novo membro do grupo, com mensagens de boas-vindas e acolhimento, e também quando alguém lançava uma pergunta ou compartilhava alguma experiência vivida, fomentando o debate.

Da experiência de observação que empreendemos, um aspecto que merece registro é o dissenso existente entre os participantes no grupo. Aspecto que, como se sabe, não deve ser entendido como exclusividade do referido grupo e, sim, situação passível de ocorrer em qualquer outro contexto em que pessoas se reúnem. No caso do grupo observado, apesar de os membros compartilharem uma causa comum – o desejo por filhos e a luta por reconhecimento de seus direitos como famílias homoafetivas –, partilham valores diferentes e, muitas vezes, conflitantes.

Situação exemplar a esse respeito se deu quando, em certo momento, foi levantada no grupo a questão sobre a orientação sexual das crianças que são adotadas por pais ou mães homossexuais. A dúvida debatida entre os membros era se haveria a possibilidade de os filhos seguirem a mesma

orientação homossexual dos adotantes devido seus comportamentos. Várias pessoas se manifestaram e deram opinião. Algumas afirmavam acreditar não haver relação direta entre a futura definição da orientação sexual das crianças e a conduta dos adotantes, outras, no entanto, mostravam acreditar que adotantes homossexuais poderiam influenciar na orientação sexual dos filhos, e por isso tomavam certos cuidados com relação à troca de carinhos e comportamentos com a pessoa companheira, por medo de os filhos se espelharem neles. Uma integrante, discordando das opiniões com relação a influenciar os filhos na orientação sexual a partir do que os pais ou mães vivenciam, tensionava a discussão dizendo não entender o que seria tomar certos cuidados, pois, acreditava que se não agirem naturalmente os próprios casais estariam reproduzindo, involuntariamente, o preconceito.

De acordo com Martinez e Barbieri (2011), há, nesses casos, “(...) o temor de que a criança que se desenvolve neste contexto tenha dificuldade para discriminar o feminino do masculino e de constituir sua própria sexualidade”, ainda que haja estudos que demonstrem “(...) que crianças criadas por famílias homoparentais adquirem maior capacidade de transitar entre diferentes possibilidades de relações afetivo-sexuais, posicionando-se de forma mais aberta em relação a elas” (Martinez; Barbieri, 2011, p. 177).

Tal discussão surgida entre os membros do grupo se mostra importante para consideração, pois revela o poder normatizador e opressor da lógica heterocisnormativa, em que famílias homoafetivas, muitas vezes, podem acabar operando suas expectativas e anseios a partir dela. Os argumentos apresentados pelos membros na referida discussão podem ser lidos como estando situados na seguinte polarização: De um lado, mães e pais homoafetivos por meio de seus comportamentos teriam a capacidade de influenciar seus filhos a partilharem da mesma orientação sexual e, de outro, mães e pais homoafetivos através de seus comportamentos não teriam o poder de influenciar na sexualidade de seus filhos. Ambos os posicionamentos, entretanto, parecem reafirmar, ou tomar como pressuposto, a heretossexualidade como norma, como padrão, e consequentemente, a homossexualidade como a exceção, como desvio; tipo de orientação sexual meritório de questionamentos. Conforme destacam Coitinho Filho e Rinaldi (2015), há um sistema de hierarquizações das práticas sexuais em nossa sociedade onde a heterossexualidade – classificada como boa – e a homossexualidade – classificada como desprezível e de má conduta – ocupariam polos distintos.

Nesses casos, as famílias homoafetivas que se manifestavam no grupo, ainda que entendam a importância de serem respeitadas e a necessidade de se combater o preconceito e a discriminação, não se desvencilhavam por completo de estigmas e noções de perigo imputados à realidade homossexual, estando aprisionadas à lógica excludente e estigmatizante promovida pela heteronormatividade. Conforme Wittig (1980) bem

argumenta, a heteronormatividade tem a incansável função “de poetizar o caráter obrigatório do ‘serás- hetero-ou-não-serás” (Wittig, 1980, p. 4).

Outra situação surgida no grupo diz respeito aos enfrentamentos das famílias homoafetivas em relação ao espaço escolar frequentado por seus filhos. Esta, destacadamente, foi a temática que mais figurou os momentos de interação dos membros no grupo, onde estes compartilhavam experiências angustiantes envolvendo processos de discriminação, estigmatização e invisibilidade. Um dos pais, narrando sua experiência, expressava que para a escola sempre foi visível a constituição de sua família, composta de dois homens e seus filhos, ao passo que as crianças também nunca esconderam para os amigos que tinham dois pais. No entanto, mesmo ciente da configuração familiar desses seus estudantes, a escola enviou, por meio de uma das filhas do casal, um comunicado pretendendo saber se os pais tinham interesse em contribuir financeiramente para a confecção de um copo em referência à data comemorativa do Dia das Mães. Um dos pais, por trabalhar na área da Educação, resolveu escrever uma carta em resposta ao comunicado, informando que não concordava com tais comemorações que excluía uma parcela das pessoas que não vivia tal configuração familiar. Salientou que, nos dias atuais, é preciso reconfigurar certos valores e compreender a existência de outras famílias, e, por isso, sugeria que fosse abordado na escola o tema sobre famílias, no plural. Diante de tal manifestação, a escola manteve-se indiferente e retornou posteriormente com outro bilhete que reforçava o prazo de entrega do dinheiro para tal confecção. Isso gerou um certo desconforto e irritabilidade por parte dos pais, que resolveram ir até a escola explicar sua configuração familiar, reafirmando que eles gostariam de ser tratados tal como a realidade em que vivem. Outras famílias no grupo relataram situações parecidas e afirmaram não participar dessas atividades comemorativas, desejando que as escolas trabalhem com outra proposta e realizem atividades para as famílias e não comemorações direcionadas a um ou a outro membro familiar. Neste tocante, mostra-se importante lembrar que o ECA (1990) assegura à criança e ao adolescente direito à educação, visando ao pleno desenvolvimento de sua pessoa, preparo para o exercício da cidadania e qualificação para o trabalho. Junto a isso, é direito dos pais ou responsáveis ter ciência do processo pedagógico conduzido na escola, bem como participar da definição das propostas educacionais. Isto significa que, embora previstos na forma estatutária, há dificuldades para que as famílias homoafetivas acessem tais direitos, ocasionando para elas enfrentamentos e desgastes de várias ordens. É importante considerar que, por mais que as crianças ou adolescentes estejam confortáveis com sua configuração familiar, eles são levados a desejarem participar das atividades escolares, compartilhar das mesmas experiências que seus colegas e isso se coloca como um impasse de difícil trato e que assola inúmeras famílias homoafetivas. Sobre isso, um dos membros do grupo declarava que seu filho gosta de participar das atividades escolares, porém acontecimentos



constrangedores dificultavam a convivência escolar. Em seu relato, dizia que, certa feita, a professora da escola sugeriu que o filho participasse da atividade e desse o presente em comemoração ao Dia das Mães para a avó, como forma de substituir a figura materna. Diante da situação, o pai contestou afirmando não se tratar da mãe, já que a criança tem dois pais e que isso poderia criar a imagem de ausência materna, gerando um sentimento de carência desnecessária.

Tal imbróglio envolvendo a insistência de pessoas e instituições na necessidade da figura de um pai e de uma mãe na composição familiar pode ser melhor compreendido se considerarmos que o sistema de parentesco, tal como instituído em nossa sociedade, é tido como organizador das identidades de gênero e sexuais, de modo que é na dupla referência de um pai e de uma mãe que se entende a formação dos sujeitos. Nesse sentido, homossexuais vivendo em parceria e desejando o exercício da parentalidade estariam contrariando uma certa ordem simbólica (Coitinho Filho; Rinaldi, 2015).

Mesmo em casos em que a escola promove uma pedagogia de valorização à diversidade entre as pessoas e seus modos de viver, as famílias homoafetivas se deparam com enfrentamentos. No grupo, uma família compartilhava a angústia de enfrentar problemas com pais e algumas crianças da escola onde seus filhos estudam. Os conflitos se deram a partir de um evento em que houve a construção de um mural com fotos das famílias dos alunos. As famílias que tiveram acesso ao mural não reagiram bem ao ver a foto da família composta de um casal de mulheres e seus filhos, reivindicando, em coletivo, que a foto fosse retirada do mural, justificando que seus respectivos filhos não poderiam ver tal configuração. Na situação, ataques foram proferidos à família homoafetiva, sob o argumento de que uma família composta de duas mulheres e seus filhos se tratava de uma família desajustada, por não seguir o modelo hegemônico. Nesse caso, os pais que reprovaram a ação da escola depositaram a responsabilidade na professora que havia idealizado a construção dessa atividade. A direção escolar se posicionou ao lado da família que sofreu os ataques, por discordar dos demais pais e não achar que a exclusão seja o melhor caminho para se discutir esse assunto. No entanto, os pais que polemizaram a situação afirmavam não ser papel da escola falar sobre isso – outras configurações familiares –, sob a alegação de que não veem as relações homoafetivas como naturais. Apesar de a escola tentar solucionar a situação e buscar os pais para dialogarem, eles se mantiveram irredutíveis quanto à questão. Após o compartilhamento da situação no grupo, a família não voltou a tocar na questão, nem tampouco no possível desfecho dessa história, o que nos faz supor que, provavelmente, com o fim da atividade de exposição das fotos no mural, os ânimos daqueles pais tenham se acalmado e a convivência tolerada.

Situações como essas narradas no grupo evidenciam quão complexa e desafiadora é a realidade vivida por famílias homoafetivas no âmbito das

relações micropolíticas do cotidiano. Importante considerar, em adendo, que situações envolvendo atitudes reacionárias e de negação de direitos às pessoas homoafetivas se dão em diferentes escalas. Um exemplo a esse respeito foi o ocorrido em 2015, quando no Plano Nacional de Educação (PNE) havia a proposta de “(...) diretrizes para a educação a respeito de gênero e dos direitos da comunidade (...)” LGBTQI+ (Baranoski, 2016, p. 77), e foi duramente rejeitada por setores conservadores da sociedade, incluindo diversas entidades religiosas, que levantaram manifestações contrárias, com o discurso de que trazer para o espaço escolar questões relacionadas à temática se trataria da ideologia de gênero<sup>7</sup>, pressionando o Legislativo a excluir do documento os termos gênero e LGBT. Discursos e ações dessa ordem contribuem para a invisibilidade e processos de exclusão da comunidade LGBTQI+, exigindo dela luta constante por reconhecimento e consequente aquisição de direitos.

Neste cenário, as relações de famílias homoafetivas na tratativa com funcionários de postos de serviços burocráticos também se evidencia como problema específico a ser enfrentado, especialmente no que diz respeito ao binômio pai+mãe como organizador da instituição familiar. A esse respeito, no grupo, um pai relatava que quando precisou fazer o Cadastro de Pessoa Física (CPF) de seu filho, encontrou dificuldades na relação com o funcionário de uma entidade pública conveniada que insistia na argumentação de que no preenchimento do formulário disponível para coletar as informações dos responsáveis pela criança o espaço para o nome da mãe consistia em uma exigência do sistema que realiza o processamento do documento e que não poderia ser alterado por ele funcionário, ignorando completamente a conquista de direitos de famílias homoafetivas e as normativas a serem cumpridas.

A esse respeito, cabe evocar um caso semelhante – que não pertence ao grupo de *WhatsApp* netnografado – ocorrido em Salvador-Ba, em que duas mães afirmam terem sido vítimas de homofobia durante solicitação do Registro Geral (RG) do filho<sup>8</sup>. O caso aconteceu no Serviço de Atendimento ao Cidadão (SAC) em um shopping da capital baiana quando a funcionária que prestava atendimento se negou a colocar o nome das duas mães no documento da criança, questionando sobre quem seria o pai.

A gente se assustou um pouco e respondemos: ‘Não tem pai. Ele é um filho de duas mulheres, inclusive foi feita uma inseminação artificial, como consta na certidão de nascimento, e ele é filho de duas mães’. Ela chegou e disse: ‘Alguém vai ter que ser o pai, porque senão não será possível emitir o RG da criança’. [...] O casal disse que se abalou diante da situação e acabou se convencendo com a explicação da funcionária. “A gente ficou meio abalada na hora e falou: ‘Então a senhora coloca aí a mãe Flávia e o pai Andréa’” (<https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2020/03/11/casal-denuncia-funcionaria-do-sac-por-homofobia>).

Contam que minutos após saírem do estabelecimento receberam uma ligação de outro funcionário chamando-as de volta ao local para correção de um erro.

Chegamos lá no SAC novamente fomos atendidas pelo senhor Gildo. Ele pediu apenas a certidão de nascimento, não justificou qual seria o probleminha. Aí Flávia foi perguntar para ele: ‘Ô seu Gildo, é necessário mesmo ter esse nome do pai no documento da criança?’ Aí ele disse: Não. Vou corrigir isso mesmo, a questão da filiação, é porque a funcionária é nova e não conhece o procedimento (<https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2020/03/11/casal-denuncia-funcionaria-do-sac-por-homofobia>).

Casos que envolvem questionamentos sobre a configuração de famílias homoafetivas foram compartilhados com frequência por membros no grupo. No entender de um dos casais, formado por dois homens, as situações podem variar de divertidas a constrangedoras e narrou que certa vez o filho,

caiu e cortou a testa. Levei para o hospital e liguei pro meu marido que estava trabalhando [...] Ao chegar no hospital, meu marido foi impedido pelo segurança de entrar, pois se identificou como pai e o segurança disse: ‘Mas, o pai da criança já está lá dentro!’ (risos). Foi um bafafá danado (Extraído da conversa em grupo no *WhatsApp*, em abril de 2019).

Sobre estes casos, importante notar que, se por um lado, se evidencia o problema do não reconhecimento da configuração familiar homoafetiva, a considerar a conduta do segurança, neste último caso, que resistiu admitir a existência de dois pais para a criança, há que se considerar, por outro, a evidência de que ao seu modo, essas famílias, ao existirem e resistirem, estão a tensionar a ordem classificatória de parentesco hegemônica, buscando subverter categorias como homem/mulher, feminino/masculino e evidenciando que o desenho binário e hierárquico, com seus conceitos, categorias e abstrações [próprios da mentalidade hétero] (Butler, 2003), se torna insuficiente para entender e acolher as múltiplas manifestações das subjetividades e identidades contemporâneas.

## AS FAMÍLIAS PESQUISADAS

Ao acessarmos as redes sociais – *Facebook* e *Instagram* – em busca de aproximação com famílias homoafetivas no Brasil, procedemos à divulgação da pesquisa nas comunidades e perfis específicos com vistas a uma interlocução mais efetiva, intencionando a realização de entrevistas. Isso ocorreu também no grupo de *WhatsApp* onde procedemos à observação sistemática. De tais experiências, ao longo de dois anos, algumas famílias homoafetivas se dispuseram a uma interlocução mais

efetiva, aceitando falar sobre suas vivências e enfrentamentos na escolha de se tornarem mães ou pais por via da adoção conjunta de crianças e adolescentes.

Ao todo, foram realizadas entrevistas com cinco famílias de diferentes composições e moradoras de diferentes lugares do país. Embora a disposição apresentada por elas em participarem da pesquisa como interlocutoras tenha sido determinante, estivemos atentos também à composição dessa população pesquisada, buscando considerar suas diferentes conformações – como famílias formadas por duas mães ou dois pais, idade dos filhos adotados, ocupação profissional dos adotantes e marcadores étnico raciais – partindo do suposto de que tais fatores influenciam nas experiências e enfrentamentos específicos no seu cotidiano. Inicialmente, as entrevistas começaram com duas famílias que participavam do grupo observado no *WhatsApp*. As demais fizeram contato conosco a partir das outras redes sociais manifestando interesse em dialogar na pesquisa.

Começamos pela família Oliveira, composta de dois pais – aqui chamados Roberto e Alexandre – e uma filha – aqui chamada Maria – adotada com aproximadamente 7 anos de idade. Roberto, 29 anos, autodeclarado pessoa branca, cabelos claros um pouco ondulados, olhos claros, possui ensino médio completo e atua profissionalmente como técnico de enfermagem, cursando Enfermagem no ensino superior. O cônjuge Alexandre, com 32 anos de idade, autodeclarada pessoa branca, cabelos escuros e olhos escuros, também possui o ensino médio completo e exerce a profissão de encanador. Casados há aproximadamente 7 anos, vivem em um município no estado de SP e adotaram Maria com 7 anos de idade, identificada como pessoa negra, cabelos castanhos cacheados, olhos escuros e de sorriso largo.

Ao buscarem o Fórum, puderam esclarecer as dúvidas que tinham a respeito dos caminhos para a adoção. Foram orientados sobre os primeiros passos e deram entrada no processo submetendo-se a entrevistas e acompanhamento com profissionais. Foram inseridos em um grupo de apoio a adoção composto de pessoas interessadas em adotar, onde puderam tirar dúvidas, adquirir conhecimento, compartilhar informações e assim amadureceram a ideia da adoção e da paternidade dupla.

Inicialmente, haviam selecionado no perfil de cadastro para adoção que desejavam adotar um menino. No entanto, receberam o telefonema dos profissionais do Fórum informando a existência de uma menina com as características parecidas com as quais eles tinham sinalizado no CNA. Manifestaram interesse em conhecê-la, não descartando a possibilidade de modificar o perfil inicial. Ela se encontrava em uma família acolhedora<sup>9</sup>, e os encontros passaram a ser promovidos pela equipe do processo de adoção. Dada à configuração familiar, relatam que foram preparados pela psicóloga sobre a possibilidade de a criança pretendida para adoção não aceitar ter dois pais, posto que a equipe já vinha fazendo um trabalho de acompanhamento com ela, e o desejo da menina era ter uma mãe e um pai.

Tal situação narrada por Roberto e Alexandre se mostra elucidativa das especificidades que marcam o processo de adoção por famílias homoafetivas, pois, se, por um lado, é essencialmente importante a postura de se ouvir a criança e/ou adolescente apto à adoção, prezando pelo seu melhor interesse, dando chances de escutá-los, por outro, não se deve descartar a tentativa da aproximação, do encontro, como forma de enfrentamento ao preconceito pautado em pressupostos heterocisnormativos, dando a oportunidade para que adotantes e candidatos à adoção se conheçam e se abram para a possibilidade de convivência familiar.

Aí foi o primeiro dia que a gente se encontrou com a Maria, nós dois estávamos nervosos para caramba, com medo que ela não ia querer falar conosco, porque ela já tinha falado para o pessoal do Fórum que não queria conhecer ninguém. Quando essa Maria entrou na sala, foi mágico, nem o pessoal do Fórum acreditou, porque a Maria se soltou, conversou, se entregou, e não queria ir embora depois, né (Alexandre).

Nos processos de adoção, de modo geral, podemos considerar que há sempre um confronto entre expectativa e realidade, tanto por parte de crianças e adolescentes aptos à adoção quanto por parte dos adotantes. O encontro narrado por Alexandre marcou o início da relação desses pais com aquela que viria a ser sua filha. O processo de adoção foi tramitado e concluído. Uma vez pais de Maria, o casal relata que no ambiente escolar o discurso sobre a falta de uma mãe era produzido através de situações entre os coleguinhas de Maria que a questionavam: “Ah! Você tem dois pais, cadê sua mãe?”. Nesse tocante, entendem que o trabalho de dialogar com a filha e mostrar a possibilidade de várias configurações familiares foi o modo de driblarem preconceitos no cotidiano.

A ausência da figura materna aparece como desabono na realidade de famílias homoafetivas composta de dois homens. Este é um dos principais enfrentamentos vividos por famílias assim configuradas. Sobre isso, sigamos com a próxima família por nós entrevistada.

A família Fonseca é composta de dois pais – aqui chamados Fábio e Danilo – e uma filha, com cinco anos de idade e adotada pelo casal quando tinha um ano e sete meses de vida. A menina é identificada como pessoa parda, cabelo liso e preto, olhos que sorriem e caracterizada pelos pais como muito determinada, dedicada às suas atividades, mesmo com pouca idade e devido as suas limitações físicas e cognitivas.

Fábio, 35 anos, autodeclarada pessoa branca, cabelos curtos ondulados de cor castanho claro, olhos pequenos, possui ensino superior e desde a adoção da filha tem se dedicado a cuidá-la, bem como a outras tarefas do lar. Conta que quando adotaram a filha, ele teve direito à licença-paternidade e quando o período se esgotou decidiu em comum acordo com o companheiro se desligar do emprego que mantinha para se dedicar aos cuidados com a filha, que precisa de acompanhamento assíduo, uma rotina

com profissionais de fisioterapia e outras especialidades que tornam sua qualidade de vida melhor diante da deficiência que possui, a microcefalia<sup>10</sup>. Seu companheiro Danilo, 34 anos, autodeclarada pessoa negra, olhos pequenos e pretos, sorriso largo e mais tímido para falar, declara também dedicar cuidados com a filha e exerce atividade remunerada no mercado de trabalho formal, no setor de controle de qualidade em uma empresa, tendo como escolaridade o ensino médio completo.

Ao narrarem sobre possíveis violências – provenientes de preconceitos e discriminações – sofridas, relatam casos que envolvem racismo. Sobre isso, Fábio relembra o episódio em que, ao solicitar um serviço de táxi, o motorista, declaradamente, se recusou a transportá-los pelo fato de seu companheiro ser uma pessoa negra. Sobre situações de discriminação ligadas mais diretamente à sexualidade, contam sobre a violência simbólica sofrida por eles na igreja que frequentavam. Quando a comunidade soube do relacionamento afetivo, Danilo foi convidado a se retirar das atividades em que era bastante atuante, e que tinha maior visibilidade, não podendo mais estar à frente de algumas reuniões e eventos realizados naquele ambiente. O discurso opressor nesse campo opera para apagar as diversidades sexuais e de gênero, apoiados pelos “(...) estereótipos e estigmas que marcam LGBTQI+ como agentes desviantes, de contaminação e degeneração, recorrendo a discursos morais, sociais, biológicos, religiosos e médicos” (Cerqueira, 2021, p. 58). Além dessas situações, relatam o que consideram uma das situações mais traumáticas que vivenciaram. Contam que foram coagidos, certa vez, pela polícia porque um vizinho anônimo, ao saber que tinham adotado uma filha, inexplicavelmente, acionou policiais. Relatam a situação constrangedora, marcada pela abordagem policial discriminatória, ocorrida em um terminal rodoviário, em meio às pessoas. Na ocasião, tiveram a impressão de que os policiais buscavam por algum vestígio de violência e maus tratos no corpo da criança, como a suspeitar de algum ato de pedofilia, como forma de incriminá-los. Entendem que tal situação ocorreu por se tratar de uma família composta de dois pais, com o agravante de a criança ser uma menina.

Como bem observa Coitinho Filho (2017), a discussão sobre conjugalidade e parentalidade de gays e lésbicas insere-se em meio a uma busca por direitos civis, mas tendo, como pano de fundo, no imaginário social, um clima de suspeita para com estes” (Coitinho Filho, 2017, p. 499).

Tal suspeita é resultado imediato dos diferentes dispositivos da sexualidade aos quais gays e lésbicas têm sido alvo na contemporaneidade, sob formas de normatização das condutas sexuais. A própria produção [histórica] do sujeito homossexual como indivíduo patológico [...] revela tanto o controle e a regulamentação daqueles considerados desviantes, quanto a produção de uma hierarquia social que vai corroborar o cerceamento do exercício da cidadania destes [...] (Coitinho Filho, 2017, p. 500).

A abordagem policial sofrida pelos pais no caso em apreço parece ter sido o evento dramático de algo que enfrentam rotineiramente: o entendimento proveniente de outras pessoas de que falta na família a figura materna, traduzida em frases como “mas, quem cuida dela (da criança)?”, reforçando estereótipos machistas baseados na ideia do cuidado ligado somente à figura da mulher. Segundo eles, o fato de Fábio ser um trabalhador do lar também causa grande estranhamento em muitas pessoas.

O questionamento a respeito da configuração de famílias homoafetivas composta de dois pais de menina(s) também apareceu no grupo de *WhatsApp* por nós observado. Ali, entretanto, as dúvidas e pré-noções vinham dos próprios adotantes que, através de suas narrativas, diziam sobre suas inseguranças em educar meninas, inclusive nos cuidados específicos que estão ligados à higiene pessoal e ao descobrimento do corpo da criança. Diversos casais de homens chegaram a narrar suas intenções iniciais na adoção de meninos, sob a preocupação de que não saberiam lidar com a educação de uma menina, acreditando que em determinado momento da vida a criança precisaria de orientações e cuidados de uma figura materna.

Tal concepção que limita a convivência entre pais e filhos a partir do gênero precisa ser questionada. Pois, como bem argumenta Baranoski (2016) “a delimitação de quem exercerá as funções (...) dentro da família não [deve ser definida ...] pela condição homem e mulher, mas sim pela forma de participação na dinâmica familiar” (Baranoski, 2016, p. 111). A autora ainda arremata que “(...) ao adotar-se o conceito de parentalidade, o paradigma de que somente o homem é o pai e a mulher é a mãe fica destruído, porque as funções de pai e de mãe podem ser realizadas por qualquer pessoa que esteja desenvolvendo o papel de cuidar da criança” (Baranoski, 2016, p. 111).

Passemos, pois, a conhecer o que tem a nos dizer outra família, composta de duas mães e um filho: a família Amorim, residente em um município do interior do estado de SP. Mariana, uma das mães, 27 anos de idade, autodeclarada pessoa branca, cabelos lisos, pretos e longos, e olhos escuros, tem ensino superior completo, atuando profissionalmente como Escriturária Fiscal. Sua companheira – aqui chamada Natalina –, possui 33 anos de idade, autodeclarada pessoa branca, cabelos curtos pretos e olhos claros cor de mel, tem ensino superior incompleto e atua como funcionária pública numa escola. Casadas há aproximadamente quatro anos e meio, têm um filho de três anos de idade e que possuía um ano e três meses quando chegou à família, identificado como pessoa branca, cabelos pretos lisos e olhos escuros. Seis meses após iniciarem o processo de adoção, isto é, após habilitadas no sistema do CNA, solicitaram alterar dados no cadastro, ampliando o perfil, aceitando crianças com sorologia positiva para HIV (Vírus da Imunodeficiência Humana), Sífilis, Autismo, Síndrome de Down, entre outras doenças tratáveis. Inseriram também o estado Paraná na busca da criança – “porque a intenção era colocar

todos os estados que faz [sic] fronteira com São Paulo, e a gente não tinha colocado Paraná, então acrescentou depois” (Mariana). Isso possibilitou que as tentativas de busca ativa fizessem nascer para elas o filho esperado.

Ao serem perguntadas sobre possíveis situações de violência decorrentes de atos preconceituosos por serem pessoas homoafetivas, Natalina revela prontamente que seu local de trabalho sempre foi um espaço complicado de lidar. A sua chefe (diretora da escola onde trabalha), sempre fazia comentários desagradáveis: “por eu ser mais masculinizada né, não sei se posso nem usar essa palavra, mas ela vivia falando, “Se você fosse feminina você ficaria com o cara que você quisesse, teria todos os homens na sua mão” e também que “Por ser homossexual e gostar de mulher, você nunca vai conseguir constituir uma família com filhos e afins”.

Mariana, por sua vez, também relata processos de violência sofridos no trabalho. Conta que trabalhava em uma empresa privada e quando precisou da licença maternidade, ou licença adotante, no período do processo de adoção do filho, a empresa não seguiu a Lei e a demitiu do emprego. Estava na empresa há 7 anos, e quando relatou que iria conhecer o filho que residia em outro estado do Brasil e que posteriormente ele passaria a morar com elas, a chefe, que na época estava grávida, passou o comunicado da demissão sob a alegação de – “que eu tinha que entender também, porque ao contrário dela, que tem 9 meses para [se] planejar, para ela colocar as coisas no lugar e tudo mais, adoção é de uma hora para outra” (Mariana). Além da compreensão equivocada da ex-chefe, já que o processo de adoção – dada sua própria natureza envolvendo preparo de documentação, inserção no CNA, acompanhamento com profissionais especializados na temática da adoção etc. – é inevitavelmente planejado, a situação configura clara violação de direitos. A licença adoção é um direito assegurado pela Previdência Social de se ausentar do trabalho por determinado período, quando adotar ou obtiver guarda judicial para fins de adoção de criança ou adolescente até 12 anos de idade. Ademais, em 2016, o plenário do Supremo Tribunal Federal (STF) deliberou que “não pode haver diferença na licença-maternidade concedida à mãe biológica e à mãe adotante: ambas têm direito a, no mínimo, 120 dias”<sup>11</sup>.

Outro fato relatado por elas na entrevista refere-se ao preconceito sofrido no espaço religioso. Ao frequentar uma igreja evangélica no bairro em que moram, perceberam as limitações impostas pelos membros para a participação mais efetiva nas atividades da igreja – situação semelhante àquela sofrida pela família Fonseca, à qual aludimos anteriormente:

ela [a igreja] não é inclusiva tá, a Mariana já frequentava antes, e eu passei a me envolver com as atividades, você vai se aprofundando e surgiu a vontade em me batizar, passei por uma longa entrevista com membros da igreja, e por saberem do meu relacionamento afetivo impuseram o critério de que eu precisava terminar o meu relacionamento com a Mariana. Eles conheciam nós duas, falavam com ela também, que se mostravam “amigas” da Mari também, mas



que chegaram e falaram isso para mim, que se eu quisesse me batizar a única condição era eu terminar com a Mariana, e aí eu podia fazer o curso de batismo e entrar nas águas, mas não foi o que eu fiz, claramente (Natalina).

Essa situação pela qual as entrevistadas passaram no ambiente religioso é muito caracterizada pelas crenças a respeito da homossexualidade onde “fantasias sobre ‘perversões sexuais’ entre (...) homossexuais são comuns, como a pedofilia, muitas vezes confundida com a própria homossexualidade, além da ideia de que pais homossexuais incentivariam seus filhos ao mesmo caminho (...)” (Uziel, 2002, p. 61). Essas são questões sempre levantadas em espaços e ambientes que reproduzem comportamentos conservadores e reacionários.

Passemos à família Silva, composta de duas mães – aqui chamadas Grazi e Alana – e uma filha de três anos de idade, adotada quando possuía um ano incompleto – aqui chamada Marília, branca e de cabelos cacheados. Grazi, 48 anos de idade, autodeclarada pessoa branca, cabelos curtos na nuca e de cor grisalha e olhos escuros, é doutora em Geologia. Alana, 41 anos de idade, autodeclarada pessoa negra, cabelos cacheados curtos na nuca e de cor escura, olhos pretos e sorriso marcante, é doutora em Botânica. Ambas atuam como professoras, uma delas em uma Universidade e a outra na Secretaria de Educação do estado da BA. Estão juntas há 10 anos.

Sobre a maternidade, relatam que desde que se conheceram este foi um desejo compartilhado. Inicialmente, pensaram em cada qual ter um filho biológico por meio das novas tecnologias reprodutivas e um outro por meio da adoção: “começamos a pesquisar e estudar sobre adoção, a participar de grupos (...) aqui na Bahia” (Grazi). A participação nesses espaços, segundo elas, fez com que aprendessem muito sobre esse universo e contribuiu para que mudassem o pensamento sobre o desejo da filiação biológica: “fazemos parte de uma comunidade tão rejeitada, que sofre tanto preconceito, e isso a questão do filho biológico nos fez refletir que as prioridades poderiam ser realocadas e poderíamos exercer a maternidade de um jeito que nos traria mais significados” (Grazi).

Com a chegada da filha, passaram a lidar com questões novas comuns às famílias adotantes homoafetivas. Contam que certa vez a filha lhes perguntou “cadê o meu pai?”, e de modo brusco e incisivo responderam: “você não tem pai!” e a criança sem entender a resposta, pôs-se a chorar. Buscaram, a partir disso, auxílio profissional para aprenderem a lidar com situações dessa natureza e outras tantas inerentes ao processo da maternidade.

A pergunta feita pela criança e o impacto sentido por essas mães nos ajudam a compreender a natureza dos enfrentamentos vividos por famílias homoafetivas. A possibilidade de a criança, ou adolescente, estranhar – ou mesmo se recusar a – ser inserida em uma família composta de duas mães ou dois pais é real e se efetiva em muitos casos. A família Silva precisou lidar, antes da vinda da filha Marília, com a frustração de não

ser aceita. As mães relatam que houve o caso em que uma criança com perfil compatível ao que buscavam não aceitou ser inserida numa família homoafetiva: “a gente viveu o primeiro luto né, como se fosse um aborto, na verdade [porque] a gente estava crente que tudo estava dando certo sabe, então a gente sofreu muito nessa primeira possibilidade, e também era questão de inexperiência, né” (Alana). Isto é, não contavam com a possibilidade de rejeição de uma criança quando se decidiram pela adoção. Sobre o ocorrido, não responsabilizam a criança, mas compreendem que é preciso ocorrer um trabalho educativo com crianças e adolescentes, em que as comarcas e abrigos busquem esse tipo de diálogo. Entendem que a maioria dos aptos à adoção veio de famílias compostas de pai e mãe ou famílias monoparentais, mas defendem que é preciso ensinar a existência de outras configurações familiares a fim de desconstruir estereótipos.

Passemos, para finalizar a exploração de dados produzidos através das entrevistas, à família Andrade residente em um município no estado de SP e composta de duas mães – aqui chamadas Carol e Tatiana – e três filhos. Carol, 41 anos de idade, autodeclarada pessoa parda, cabelos curtos e cacheados, olhos pequenos de cor escura, possui ensino superior e atua como professora. Tatiana, 30 anos de idade, autodeclarada pessoa branca, cabelos lisos abaixo dos ombros, olhos catanho-claros também possui ensino superior, é pós-graduada e atua profissionalmente como compradora plena. Se conheceram quando Tatiana frequentava um curso de inglês em que Carol era a professora, e logo depois iniciaram um relacionamento: “estamos juntas há 10 anos e há dois anos que estamos casadas oficialmente no papel” (Carol). Após um ano de casadas, adotaram três crianças de idades diferentes. Um menino de 13 anos de idade, identificado por fotos como pessoa branca, cabelos lisos pretos e com o sorriso largo. Outro de nove anos de idade, identificado da mesma forma como pessoa branca, cabelos lisos e pretos e olhos pequenos. E uma menina de quatro anos de idade, identificada como pessoa negra, cabelos curtos e cacheados.

Desde o início, o plano de maternidade do casal era ter pelo menos dois filhos, já que tanto Carol quanto Tatiana têm irmãos e dizem ser importante essa parceria familiar. Inicialmente, o perfil desejado por elas era restrito, mas com o tempo decidiram ampliar para crianças maiores e foi quando o grupo de três irmãos foi conectado ao perfil do casal. Assim, elas aceitaram dar prosseguimento no processo de adoção – “a gente queria pelo menos dois, mesmo que em primeiro momento viesse só um a gente continuaria na fila para dois, e aí vieram três, né” (Tatiana).

Do conjunto de famílias entrevistadas, constatou-se que todas no processo de espera à adoção alteraram os dados iniciais no CNA relativos às suas intenções quanto ao perfil do adotado, aumentando as possibilidades, numa tendência a sempre deixar o cadastro o mais amplo possível não restringindo rigidamente as características de perfil dos filhos pretendidos. Isto pôde ser observado também em algumas narrativas no grupo observado no *WhatsApp*.

Não se quer afirmar – ou mesmo sugerir – com isso que, em geral, famílias homoafetivas tendem a ser menos restritivas quanto ao perfil do futuro filho<sup>12</sup>. Certamente, há uma série de elementos constitutivos da trajetória e desejo de cada casal que leva à ampliação ou restrição na escolha do perfil de criança ou adolescente à adoção, incluindo o processo de amadurecimento da própria ideia de adotar em que a participação em grupos de sociabilidade voltados à temática desempenha papel importante.

Nas narrativas das mães que compõem a família Andrade há que se destacar uma questão, em especial: Contam que no início da relação com os filhos esperavam ser tomadas de arroubo pelo propalado amor materno. Contando sobre suas experiências, uma delas comenta: “Todo mundo vai pintando por aí né, essa questão do amor materno incondicional. A gente sofreu muito no começo. Nos primeiros dias a gente falava assim “Eu não consigo olhar para o meu filho e dizer: eu amo você” (Carol).

Essa fala da interlocutora se mostra significativa à medida que questiona a suposição de um amor instantâneo e natural aos filhos equacionado à natureza da mulher. Como bem argumenta Zambrano (2006), há que se questionar “(...) a existência de um ‘instinto materno’, inato e universal, compartilhado por todas as mulheres” (Zambrano, 2006, p. 139). O amor materno, elucida a autora, “(...) é, na verdade, um mito, que assume valor social incalculável e exerce uma imensa coerção sobre os nossos desejos” (Zambrano, 2006, p. 139), incorporado de tal maneira que acaba sendo visto como universal e vendido como instinto em diversos discursos. Como dizia uma das mães: “A realidade é outra, na realidade não precisa ser igual para todo mundo. Não vou dizer que as pessoas não sentem amor à primeira vista. Não posso dizer que não acontece porque pode acontecer, mas dizer que é padrão, que é uma regra que tem que ser, não, não é” (Tatiana). Entendem, isto sim, que a relação de afeto com os filhos vem sendo construída ao sabor do tempo, com descobertas diárias e aprendizados mútuos, denotando em suas experiências a importância de se constituírem família a partir do que sentem e vivem.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ideia tradicional de famílias formadas a partir do casamento heterossexual, monogâmico e procriador, ainda figura como norma instalada no imaginário coletivo, o que traz questionamentos quanto às demais configurações familiares. Esse discurso que é inculcado no imaginário social se mostra muito poderoso ao se servir de linguagens e imagens construídas para reproduzir verdades sobre o outro. Isso exige que os segmentos LGBTQI+ permaneçam no trabalho incansável de reafirmar suas identidades, que historicamente estiveram silenciadas e marginalizadas, mas que encontram na contemporaneidade um momento de reivindicações e reformas, com base em “(...) uma política inscrita na pluralidade, que começa a questionar a centralidade imposta pela

cultura do homem branco, ocidental, heterossexual e de classe média, (...)” (Sierra, 2014, p. 134).

Até aqui, como se sabe, muitas conquistas foram alcançadas pela comunidade LGBTQI+ no Brasil. A despatologização da homossexualidade em 1985 que afasta, do ponto de vista médico e jurídico, a ideia de desvio sexual, as decisões do STF (2011) e do CNJ (2013), a luta pela criminalização da homofobia, dentre outras mudanças são exemplos significativos e projetam para uma nova ordem social.

Contudo, embora se deva reconhecer a importância da conquista de direitos civis às pessoas homoafetivas na sociedade brasileira, sabe-se que há muitos enfrentamentos a serem vencidos, como pôde evidenciar este artigo. A partir das narrativas das famílias interlocutoras na pesquisa, pôde-se testemunhar a importância do exercício de se lidar com a diversidade, considerando, no caso em apreço, o melhor interesse de crianças e adolescentes e a garantia do direito de pessoas homoafetivas se constituírem e serem reconhecidas como famílias.

Buscou-se considerar as experiências narradas pelas famílias aqui pesquisadas num exercício de aproximação ao olhar dessas pessoas e suas discussões, considerando a multiplicidade do real, posto que existem várias configurações familiares e várias formas de se pensar família. Como bem concluía uma mãe por nós entrevistada, referindo-se ao que considera seu maior aprendizado no percurso: “foi realmente ser mãe, a gente só sabe o que é tudo isso quando a gente realmente é” (Alana).

## REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Álvaro Villaça. **Estatuto da família de fato**. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2011.

BARANOSKI, MCR. **A adoção em relações homoafetivas** 2. ed. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2016.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais nos 1/1992 a 68/2011, pelo Decreto Legislativo nº 186/2008 e pelas Emendas Constitucionais de Revisão nos 1 a 6/1994. – 35. ed. – Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2012 [1988].

BRASIL. **Estatuto da criança e do adolescente**: lei n. 8.069, de 13 de julho de 1990, e legislação correlata. 9. ed. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2010 [1990]. 207 p.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão de identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CERQUEIRA, Daniel. **Atlas da Violência 2021**. São Paulo: FBSP, 2021.

CNJ. **CNJ serviços**: o que são “famílias acolhedoras” para crianças

e adolescentes. 26 de julho de 2017. Agência CNJ de Notícias. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/cnj-servico-o-que-sao-familias-acolhedoras/>. Acesso em: 23 jul. 2021.

CNJ – CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. **Sistema Nacional de Adoção e Acolhimento**. c2023. Disponível em: <http://www.cnj.jus.br/sna/estatisticas.jsp>. Acesso em: 20 out. 2023.

CONJUR. **Estado de São Paulo não pode negar licença-adoção a servidora lésbica**. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2020-jun-24/estado-sp-nao-negar-licenca-adocao-servidora-lesbica>. Acesso em: 16 ago. 2021.

COITINHO FILHO, Ricardo Andrade. Sob o “melhor interesse”! O “homoafetivo” e a criança nos processos de adoção. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 25, n. 2, p. 495-518, mai.-ago., 2017.

COITINHO FILHO, Ricardo Andrade; RINALDI, Alessandra de Andrade. A “homoafetividade” no cenário adotivo: um debate antropológico. **Mediações**, Londrina, v. 20, n. 1, p. 285-306, jan.-jun., 2015.

COSTA, Angelo Brandelli; NARDI, Henrique Caetano. O casamento “homoafetivo e a política da sexualidade: implicações do afeto como justificativa das uniões de pessoas do mesmo sexo. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 23, n. 1, p. 137-150, jan.-abr., 2015.

COSTA, Débora C. P. Homoafetividade. **Conteúdo Jurídico**, 2020. Disponível em: [http://www.conteudojuridico.com.br/consulta/Artigos/24456/homoafetividade#\\_ftn1](http://www.conteudojuridico.com.br/consulta/Artigos/24456/homoafetividade#_ftn1). Acesso em: 26 mai. 2020.

GIRARDI, Viviane. **Famílias contemporâneas, filiação e afeto: a possibilidade jurídica da adoção por homossexuais**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Ed., 2005.

GOLDENBERG, Mirian. **A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Record, 2011.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. “Ideologia de gênero”: a gênese de uma categoria política reacionária – ou: a promoção dos direitos humanos se tornou uma “ameaça à família natural”? In: RIBEIRO, Paula Regina Costa; MAGALHÃES, Joanalira Corpes. (Org.). **Debates contemporâneos sobre educação para a sexualidade**. Rio Grande: Editora da FURG, 2017. p. 25-52.

MARTINEZ, Ana Laura Moraes; BARBIERI, Valéria. A experiência da maternidade em uma família homoafetiva feminina. **Estudos de Psicologia**, Campinas, v. 28, n. 2, p. 175-185, abr./jun., 2011.

NAGAMINE, Renata R. V. K.; NATIVIDADE, Marcelo T.; BARBOSA, Olívia Alves. Questão de Família: um olhar jurídico-antropológico sobre o “casamento gay” no Brasil. **Revista da Faculdade de Direito – UFPR**, Curitiba, v. 61, n. 3, p. 233-257, set./dez., 2016,

PARANHOS, Marco Antônio Vieira de Oliveira. **De olho no boy: identidades, consumo e afetividade em aplicativos de relacionamento**.

2019. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Cachoeira-BA, 2019.

RINALDI, Alessandra de Andrade. Adoção: políticas para a infância e juventude no Brasil? **Sexualidad, Salud Y Sociedad. Revista Latinoamericana**, [s. l.], n. 33, p. 273-294, dez., 2019.

RODRIGUEZ, B. C., MERLI, L. F., GOMES, I. C. Um estudo sobre a representação parental de casais homoafetivos masculinos. **Temas em Psicologia**, Ribeirão Preto, v. 23, n. 3, p. 751-762, set., 2015.

SANTOS, Bruna Maier dos. Da União Estável ao Casamento: uma etnografia da implementação de direitos associados a relações homoafetivas em Curitiba (PR). *In*: Reunião Brasileira de Antropologia, 30., 2016, João Pessoa. **Anais...** João Pessoa: UFPB, 2016.

SARTI, Cynthia Andersen. A família como ordem simbólica. **Psicologia USP**, São Paulo, v 15, n. 3, p. 11-28, 2004.

SCHREIBER, Anderson. Famílias simultâneas e redes familiares. *In*: EHRHARDT JÚNIOR, Marcos; ALVEZ, Leonardo Barreto Moreira (orgs.). **Leituras complementares de direito civil: direito das famílias**. Salvador: Jus Podvim, 2010.

SIERRA, Jamil Cabral. Campanhas de prevenção contra HIV/AIDS entre homossexuais e a governamentalidade dos corpos e das práticas sexuais no discurso midiático. *In*: FERREIRA, Aparecida de Jesus (org.). **Relações étnico-raciais, de gênero e sexualidade: perspectivas contemporâneas**. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2014.

TARNOVSKI, Flávio Luiz. **“Pais assumidos”**: adoção e paternidade homossexual no Brasil contemporâneo. 2002. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis-SC, 2002.

UZIEL, Anna Paula. O melhor interesse da criança e o “mal menor”: quando os requerentes são gays. **Scripta Nova**, Barcelona, v. XVI, n. 395, mar., 2012.

UZIEL, Anna Paula. **Família e homossexualidade**: velhas questões, novos problemas. 2002. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia. Universidade Estadual de Campinas. Campinas-SP, 2002.

WITTIG, Monique. **O Pensamento Hétero**. [S. l.: s. n.]: 1980. Disponível em: [https://we.riseup.net/assets/162603/Wittig,%20Monique%20O%20pensamento%20Hetero\\_.pdf](https://we.riseup.net/assets/162603/Wittig,%20Monique%20O%20pensamento%20Hetero_.pdf). Acesso em: 14 jun. 2020.

ZAMBRANO, Elizabeth. Parentalidades “impensáveis”: pais/ mães homossexuais, travestis e transsexuais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 12, n. 26, p. 123-147, jul./dez., 2006.

ZAMBERLAM, Cristina de Oliveira. **Os novos paradigmas da família contemporânea**: uma perspectiva interdisciplinar. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.

**Submetido em:** 20/04/2023

**Aprovado em:** 16/10/2023

### **Wilson Rogério Penteado Júnior**

*penteadowjr@ufrb.edu.br*

Doutor em Antropologia Social (Unicamp). Professor Associado na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1753-7192>

### **Tháisy de Queiroz Souza Santos**

*thaisyqueiroz@hotmail.com*

Mestre em Ciências Sociais - Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB) ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-6617-6872>

## **NOTAS**

- <sup>1</sup> Aqui, cabe a ponderação quanto à escolha pela designação famílias homoafetivas. Nos servimos dela em razão de ser amplamente utilizada no campo jurídico brasileiro e em certa bibliografia sobre o tema. No entanto, temos consciência das críticas pertinentes que a circundam. Como bem observam Angelo Costa e Henrique Nardi (2015), a noção de homoafetividade é bastante aceita e ainda pouco questionada, sendo que o seu surgimento aponta para a dificuldade na implementação de um direito democrático da sexualidade, uma vez que sexualidades não pautadas pelo amor romântico seguem política e moralmente deslegitimadas (Costa; Nardi, 2015, p. 147). Concordamos, pois, que a busca por igualdade de direitos não deve institucionalizar subjetividades, sob o risco de cair em um conservadorismo que reforça hierarquias sexuais [e que] o casamento homoafetivo [...] é somente uma [das] formulações [do casamento homossexual] e não deve ser tomado como modelo universal (Costa; Nardi, 2015, p. 147).
- <sup>2</sup> Nesta plataforma os usuários devem construir um perfil e podem seguir outros perfis e acompanhar atividades alheias. Isso gera mais ou menos visibilidade para os perfis da rede, de acordo com a quantidade de seguidores. Em razão de sua popularidade entre as empresas, o Instagram permite fazer um bom uso das famosas hashtags — palavras-chave. Assim, a busca por conteúdos e publicações a partir da segmentação de público é facilitada. Acesse: <https://instagerente.com.br/blog/como-funciona-instagram/>.
- <sup>3</sup> Nele, é possível criar um perfil pessoal ou uma *Fan Page*, e interagir com outras pessoas conectadas ao site, através de trocas de mensagens

instantâneas, compartilhamentos de conteúdos e as famosas curtidas nas postagens dos usuários. Além de executar essas funções, também é possível participar de grupos, de acordo com seus interesses e necessidades, dentro da rede social. Atualmente, é uma das formas mais utilizadas entre aqueles que acessam a *internet*, para se conectar com outras pessoas e também para realizar buscas rápidas de informações, além de funcionar como espécie de centralizador de contatos. Acesse: <https://rockcontent.com/blog/facebook/#facebook>.

- 4 *WhatsApp* é um software para smartphones utilizado para troca de mensagens de texto instantaneamente, além de vídeos, fotos e áudios através de uma conexão à *internet*. O grande diferencial do *WhatsApp*, segundo os seus criadores, foi a inovação do sistema de utilização dos contatos telefônicos no software. Quando um usuário faz o download do aplicativo para seu telefone, não é necessário criar uma conta ou adicionar amigos para poder utilizar a plataforma. O *WhatsApp* vasculha os números de celulares salvos no aparelho e automaticamente identifica qual está cadastrado no *WhatsApp*, adicionando para a lista de contatos do novo utilizador. Acesse: <https://www.significados.com.br/whatsapp/>.
- 5 As famílias homoafetivas entrevistadas que participaram da pesquisa assinaram um documento de consentimento informado (DCI) elaborado por nós, pesquisadores. O documento informava que se concordassem em participar deste estudo, a entrevista teria uma duração de sessenta a cento e vinte minutos, via programa de mensagens instantâneas através de gravações em áudio pelo *WhatsApp*.
- 6 Para uma discussão adensada sobre a mais recente lei de adoção no Brasil, a Lei n.º 13.509/17, que altera a Lei n.º 8.069/90 (Estatuto da Criança e do Adolescente), ver Rinaldi, 2019. E, para uma discussão mais ampliada sobre o histórico do fenômeno de adoção, e seus estratégias no Brasil – incluindo a popularmente conhecida adoção à brasileira, caracterizada pela ausência de tutela formal referendada pelo aparato do Estado; um modo ilegal, portanto, de adoção – ver Costa, 2020; Girardi, 2005; Uziel, 2002.
- 7 Como bem problematiza Rogério Diniz Junqueira (2017), teoria/ideologia de gênero, constitui-se em um sintagma que “se relaciona a um projeto político e religioso ultraconservador de reformulação e ulterior legitimação de uma determinada visão de ‘humano’ e de sociedade – sintonizada com concepções, valores e disposições de caráter antilaico, antifeminista e antidemocrático. [Trata-se de uma] estratégia [que] pressupõe investimentos contundentes na naturalização e atualização da dominação masculina, das normas de gênero e da matriz heterossexual, com vistas a fazer prevalecer maneiras de ser, pensar e agir pautadas, única ou prioritariamente, a partir de marcos morais, religiosos, tradicionais, dogmáticos, intransigentes e antipluralistas” (Junqueira, 2017, p. 47-48). Nesse sentido, tal ofensiva visa “conter o avanço de políticas voltadas a garantir ou ampliar os direitos humanos de mulheres, pessoas não-heterossexuais e outros dissidentes da ordem sexual e de gênero” (Junqueira, 2017, p. 26).
- 8 <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2020/03/11/>



casal-denuncia-funcionaria-do-sac-por-homofobia-apos-mulher-pedir-identificacao-paterna-em-rg-do-filho-alguem-vai-ter-que-ser-o-pai.ghtml

- <sup>9</sup> Família acolhedora, também conhecida como guarda subsidiada, é um programa que permite que famílias recebam em suas casas crianças e adolescentes que foram afastados do convívio de sua família biológica. Isto é, a família acolhedora se responsabiliza “por cuidar da criança até que ela retorne à família de origem ou seja encaminhada para adoção” (CNJ, 2017).
- <sup>10</sup> Malformação congênita em que a cabeça do recém-nascido é muito menor do que o esperado. Dependendo da gravidade, pode ser associada a uma variedade de outros problemas, como, convulsões; atraso no desenvolvimento da fala, andar, sentar; deficiência intelectual; problemas motores e de equilíbrio; dificuldades de se alimentar; perda auditiva e problemas de visão (CDC, 2018).
- <sup>11</sup> <https://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=503485&ori=1>
- <sup>12</sup> Anna Paula Uziel (2012) desenvolve algumas asserções sociológicas sobre homossexuais adotantes e crianças e adolescentes com perfis de dificilmente adotáveis no Brasil que merecem ser consultadas. Ver do artigo, especificamente, o item Construindo positivities nos anormais (Uziel, 2012).

# **MIND THE GAP: MORALIDADES E QUESTÕES DE GÊNERO EM SEXUALIDADES DISSIDENTES**

*MIND THE GAP: MORALITIES AND GENDER ISSUES IN DISSIDENT SEXUALITIES*

**Paula Esteves Pinto<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

## **RESUMO**

Este artigo é resultado da minha pesquisa de mestrado intitulada Os interditos do desejo: um estudo autoetnográfico das emoções nas relações de dominação e submissão entre praticantes de BDSM, em que busquei analisar em perspectiva autoetnográfica e à luz da antropologia das emoções, o modelo relacional presente nas relações BDSM (acrônimo para os pares bondage e disciplina, dominação e submissão, e sadismo e masoquismo) e suas imbricações. Neste artigo, pretendo apresentar o paradoxo de um meio que supõe-se libertário, mas que tem seus processos de subjetivação atravessados por moralidades e questões de gênero situadas em modelos cisheteronormativos.

**Palavras-chave:** Moralidades; Gênero; Sexualidades Dissidentes.

## **ABSTRACT**

This paper is the result of my master's research entitled The interdicts of desire: an autoethnographic study of emotions in the relationships of domination and submission among BDSM practitioners, where I sought to analyze in an autoethnographic perspective and in the light of the anthropology of emotions, the relational model present in BDSM relationships (an acronym for bondage and discipline, domination and submission, and sadism and masochism) and their imbrications. In this paper I intend to present the paradox of an environment that is supposed to be libertarian, but whose processes of subjectivation are crossed by moralities and gender issues situated in cisheteronormative models.

**Keywords:** Moralties; Gender; Dissident Sexualities.

## **INTRODUÇÃO**

Este artigo é resultado do trabalho de campo e fruto da minha dissertação de mestrado intitulada Os interditos do desejo: um estudo autoetnográfico das emoções nas relações de dominação e submissão entre praticantes de BDSM, apresentada no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais (PPCIS) na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) sob orientação da Prof. Dra. Paula Mendes Lacerda.



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Quando comecei as minhas pesquisas sobre BDSM (acrônimo para os pares bondage e disciplina, dominação e submissão, sadismo e masoquismo) eu sequer tinha noção do que se tratava e muito menos de que o tema se tornaria meu objeto de pesquisa. Quando resolvi cursar o mestrado e precisava apresentar um projeto, eu já estava inserida no campo, já tinha estabelecido relações interpessoais e já havia pesquisado bastante sobre o tema por interesse pessoal. Eu tive muita dificuldade em encontrar uma bibliografia acerca do tema em português. No entanto, a internet estava cheia de material sem referências bibliográficas, mas que tentavam dar conta do assunto da forma mais didática possível. Tratava-se, como bem afirmou Bruno Zilli (2018), do formato manual, que, no discurso nativo, é entendido como material informativo ou educacional.

Estes textos constituem um esforço de membros da própria comunidade em legitimar seus discursos sob a égide do consentimento:

Como o modelo “Manual” é sucinto e organizado em tópicos, ele oferece um panorama das questões importantes para o discurso BDSM, sintetizando os temas mais pertinentes debatidos por seus praticantes e condensando-os nestes textos. [...] De fato, a proposta do formato “Manual” é estar à frente como um dos primeiros contatos de curiosos com o BDSM. Este tipo de texto tem como objetivos servir de ferramenta de esclarecimento e dar munição para que seja possível que um praticante defenda suas preferências (Zilli, 2018, p. 87).

A pesquisa de Zilli nos mostra que muitos desses textos eram traduções de textos americanos organizados em páginas da internet pelos próprios praticantes, como foi o caso do blog Desejo Secreto que, inclusive, compilou e traduziu a seção de perguntas e respostas do fórum de discussão alt.sex.bondage, de onde teria surgido pela primeira vez o acrônimo BDSM juntando aquilo que antes era conhecido como SM ou sadomasoquismo e outras práticas dissidentes em um mesmo grupo de jogos eróticos.

Assim, o SM ganha mais duas letras e BDSM passa a ser entendido como um termo guarda-chuva para práticas sexuais que fogem ao padrão normativo.

Com o avanço tecnológico e surgimento de novas plataformas na internet, o que ficava restrito a grupos de discussão, ganha páginas em redes sociais como Instagram e X (antigo Twitter), e vira tema de *podcasts*, como uma atualização ao que antes era feito nos textos manuais, mas mantendo o intuito informacional em busca de legitimação.

As bases, os protocolos, as regras de comportamento, bem como todo conteúdo educacional alertando sobre medidas de segurança, riscos e precauções a serem tomadas é ensinado aos novatos pela própria comunidade que compartilha textos e informações entre os praticantes. Tem se tornado cada vez mais comum a proliferação de produtores de

conteúdo em páginas do Instagram, X, Medium e plataformas de streaming por meio de *podcasts*.

Nos Estados Unidos, na década de 1970, alguns grupos, como a *The Eulenspiegel Society* (TES) e a *Society of Janus* (SOJ), foram criados com o propósito educacional justamente para conscientizar sobre segurança das práticas e lutar contra o estigma que o contexto impunha:

Com o propósito de oferecer uma autoconcepção mais positiva à comunidade SM e combater equívocos sobre o sadomasoquismo, o TES desenvolveu um discurso que redefiniu o SM nos termos de seus praticantes e não nos da psiquiatria. Emprestados do movimento das mulheres, os grupos de conscientização permitiram que os membros chegassem à sua própria definição de SM. O TES também foi o primeiro grupo a se movimentar politicamente contra a estigmatização do SM (Rubin, 2015, p. 293, tradução minha).

Janus começou com uma agenda política clara visando “efetuar a mudança social” (newsletter, outubro de 1974), lutando contra a psiquiatrização do sadomasoquismo e protestando contra as deturpações do SM na mídia. Mas no final da década de 1970, o foco político da Janus tendeu a se dissipar, e a organização se concentrou cada vez mais em funções educacionais e sociais (Rubin, 2015, p. 296, tradução minha).

Fazer parte do BDSM não é desprender-se de todo tipo de convenção, na verdade, é um meio que tem suas próprias regras e que pune moralmente (por meio de exclusões e rechaçamento público) aqueles que não as seguem. Por exemplo, a coleira usada pelas submissas tem um grande simbolismo para os adeptos, assim como acontecia com os lenços utilizados pela comunidade gay na década de 1970 para indicar preferência por práticas e pela posição sexual: se estivesse no lado esquerdo, indicava que o indivíduo era ativo e no lado direito era passivo (Townsend, 1983). Se o indivíduo (independente do gênero) estiver de coleira no pescoço, isso indica que, no BDSM, ele é submisso. Se a coleira vier com uma argola pendurada, isso quer dizer que esse indivíduo possui um(a) dono(a) e, se for uma coleira sem argola, significa que este submisso está livre. Isso por si só já informa aos outros se essa pessoa pode ou não ser abordada e, por regra geral, costuma-se respeitar isso entre os praticantes.

Para além dessas publicações na internet, não encontrei nenhuma bibliografia nacional que se propusesse a ser um guia sobre o BDSM como é o livro *SM 101: a realistic introduction*, escrito por Jay Wiseman. Nele, o autor descreve detalhadamente termos, definições, práticas e comportamentos que observou desde 1975 quando se tornou parte da comunidade SM da *Bay Area* em São Francisco, EUA. No tópico intitulado *O que é SM?*, Wiseman destaca:

Eu defino SM como o uso consciente do domínio psicológico e da submissão, e/ou servidão física, e/ou dor, e/ou práticas relacionadas de maneira segura, legal e consensual para que os participantes experimentem excitação erótica e/ou crescimento. Um limite rígido amplamente aceito pelo SM é de que o dominante não fará nada ao submisso (e, da mesma forma, o submisso não fará nada ao dominante) que exija um médico, psicoterapeuta ou outro recurso externo. Como o SM varia amplamente em forma e intensidade, as pessoas usam vários termos para descrevê-lo. Bondage e Disciplina (B&D) referem-se ao dominante restringir o submisso de alguma forma, e/ou treiná-lo para se comportar de certas maneiras. No entanto, refere-se mais comumente ao SM “mais leve”, e não ao sadomasoquismo mais “extremo”. Infelizmente, não existe uma opinião uniforme sobre onde está a linha entre os dois. Outro termo às vezes usado é D&S ou DS, referindo-se à Dominação e Submissão. Esse é mais óbvio. SDS foi proposto para Dominação e Submissão Sexual e é realmente muito bom, mas SDS tem implicações políticas infelizes. Um novo termo descritivo geral que está ganhando popularidade rapidamente é “BDSM”, que incorpora Bondage e Disciplina, Dominação e Submissão e Sadismo e Masoquismo (Wiseman, 1998, p. 10, tradução minha).

Outros livros que se propuseram a ser um guia para iniciantes de BDSM foram: *The Lesbian SM Safety Manual*, uma compilação de textos de vários autores editado por Pat Califia; *Screw the Roses, Send Me the Thorns*, de autoria de Philip Miller e Molly Devon; *The Leatherman's Handbook II*, escrito por Larry Townsend; e *The New Bottoming Book e The New Topping Book*, das autoras Dossie Easton e Janet Hardy.

No Brasil, além de Zilli, dedicaram-se a voltar o olhar para as sexualidades dissidentes envolvendo o BDSM nomes como María Elvira Díaz-Benítez, Regina Facchini, Sarah Machado, Maria Filomena Gregori, Vera Lucia Marques da Silva, Marília Loschi de Melo, entre outros, e todos eles trouxeram riquíssimas reflexões acerca da comunidade BDSM, porém todas essas pesquisas foram realizadas por meio de um olhar estrangeiro e que se baseia em uma teoria que é disseminada, mas não é vivida pela própria comunidade. O que diferencia o meu estudo dos demais é a capacidade de alcançar aspectos subjetivos ligados ao campo das emoções e do sensorial que se observa no caráter autoetnográfico, em que eu me propus a expor as minhas próprias experiências de subjetivação porque enxerguei um vão entre aquilo que eu lia nos livros e pesquisas acadêmicas e o que eu vivia na prática.

Portanto, ao perceber que o acesso à informação para quem não tem conhecimento da língua inglesa fica limitado àquilo que os próprios praticantes propagam no meio e sujeito às mais diferentes interpretações, reconheci o meu lugar de privilégio por poder acessar um vasto material

que me permitiu contrastar os manuais, as pesquisas e o que de fato acontecia em perspectiva autoetnográfica.

A opção pela realização de uma autoetnografia como método de pesquisa ocorreu, então, devido à minha prévia inserção no campo de estudos do BDSM como uma mulher cis branca de 40 anos e, ainda assim, uma *insider* novata que não conhecia outro modo de vida fora do padrão que espera que uma mulher case, tenha filhos e seja uma esposa e mãe dedicada, mas, principalmente, por acreditar que essa perspectiva seria capaz de adensar os estudos antropológicos sobre emoções, subjetividades e sexualidades. Assim, procurei compreender as emoções corporificadas dentro de um modelo relacional não convencional totalmente novo para mim, a partir não só de uma consciência pessoal, mas também na observação daquilo que é silenciado, não dito ou interdito para não expor um *self* vulnerável. Por isso, a autoetnografia nesta pesquisa é tão importante, como ressalta Fabiene Gama:

Ao desafiarem as normas e fronteiras representacionais e experimentar com as formas, estruturas e conteúdos, trabalhos autoetnográficos investem na expressão das emoções como uma forma de abordagem cultural e apresentam como autoras pessoas encarnadas. Dessa forma, eles ampliam o que se pode dizer sobre determinados assuntos, pessoas e instituições, e até mesmo sobre a disciplina antropológica (Gama, 2020, p. 3).

Eu não era uma estranha coletando informações, mas estava fazendo parte do tema que eu havia me proposto a estudar e sentindo na pele as emoções e os paradoxos presentes nas dinâmicas BDSM. Eu me permiti vivenciar tudo que o BDSM podia me oferecer e que até então eu desconhecia ou achava que não fossem uma possibilidade para mim, embora eu fosse descobrindo que algumas práticas não me apetiessem. Entretanto, apesar de autoetnográfica e alicerçada nas emoções que eu fui experimentando, essa pesquisa contemplou não apenas as emoções que eu vivenciei, como também as emoções alheias que a minha posição de *insider* me permitiu acessar em campo, pois, por mais que a centralidade tenha sido a autoetnografia, também se fez importante pontuar o contraste daquilo que percebi a partir de mim e a partir do outro.

A pesquisa foi desenvolvida entre março de 2020 e dezembro de 2022, de forma que se iniciou durante o período de isolamento social provocado pela Covid-19, e seguiu-se após o relaxamento das medidas de prevenção da pandemia. Fizeram parte do escopo desta pesquisa bares e festas que ocorreram nas cidades de São Paulo, Curitiba e Rio de Janeiro de forma presencial, além de festas, grupos de estudo, palestras e debates realizados de forma remota por meio das plataformas *Zoom*, *WhatsApp*, *Instagram* e *Fetlife*<sup>1</sup>.

Devido ao primeiro ano da pesquisa ter ocorrido majoritariamente de forma remota, o público com o qual tive contato foi o mais diverso

possível, incluindo homens e mulheres de diferentes estados, idades, classes, raças e orientações sexuais, ou seja, um maior intercâmbio devido à facilidade de alcance dos meios digitais. Quando o campo passa a ser vivenciado de forma presencial, nota-se que não há uma comunidade, como nativamente se identificam os adeptos, fora das regiões sul e sudeste, motivo pelo qual concentrei-me nos estados acima mencionados que possuem bares, clubes e festas onde os praticantes se reúnem. O BDSM público e presencial, então, acontece nos grandes centros urbanos e são frequentados por sujeitos de classe média. Por ser um meio que se espera libertário, a orientação sexual das pessoas não deveria ser um tabu, assim como idade e corpos, mas, no decorrer da pesquisa, pretendo mostrar que trata-se de um meio que repete padrões e mostra-se extremamente cisheteronormatizado. Por fim, não observei ou tive contato com indivíduos que se identificassem como transexuais no meio pesquisado.

Como a pesquisa foi realizada em perspectiva autoetnográfica, além da utilização de bibliografia que dialogasse com o tema, os diários de campo, com o registro das interações realizadas em espaços de sociabilidade presenciais e digitais, essa pesquisa também incluiu o meu diário pessoal, contendo o registro das experiências que vivenciei, portanto, as minhas próprias sessões BDSM, bem como a observação e coleta de relatos a partir de entrevistas abertas e não estruturadas, que, muitas vezes, tratavam-se de conversas corriqueiras em que compartilhávamos experiências, sensações e opiniões.

## A DISSIDÊNCIA ENTRE A PERFORMANCE E A REALIDADE

Antes de relatar aquilo com o que me deparei durante minha pesquisa, preciso explicar o que aqui entendo pelo conceito de não normatividade e, para tanto, recorri ao entendimento de Díaz-Benítez e Fígari sobre sexualidades dissidentes:

[...] práticas sexuais e eróticas que desafiam os efeitos políticos da abjeção/repugnância, ou seja, aquelas que se situam nos campos de impossibilidade significante, mas que com a sua existência precisamente corroem, toda vez que denunciam, o ponto de não-sutura das sexualidades instituídas (Díaz-Benítez; Fígari, 2009, p. 21).

Assim, os autores argumentam que é a partir do estabelecimento daquilo que é normal, aqui representado pela heterossexualidade, que emergem as sexualidades periféricas, onde “o outro subalterno não só é reformulado em termos repressivos/proibitivos [...], mas basicamente como gênese da alteridade sobre a qual repousa minha própria gênese” (Díaz-Benítez; Fígari, 2009, p. 22).

Michel Foucault (2013) aborda a noção de heterotopia como o espaço do outro que foi esquecido pela cultura ocidental em nome de

uma heterogeneidade e normatização que afastou o diferente. Assim, as sexualidades dissidentes, portanto, se constituirão em heterotopias do desvio, uma vez que representam comportamentos fora do padrão aceito pela sociedade:

[...] isto significa que os lugares que a sociedade dispõe em suas margens, nas paragens vazias que as rodeiam, são antes reservados aos indivíduos cujo comportamento é desviante relativamente à média ou à norma exigida (Foucault, 2013, p. 22).

Complementando o conceito de heterotopia de Foucault, Preciado (2020), por meio da popularização de revistas de conteúdo erótico, desenvolve o conceito de pornotopias, como utopias sexuais portáteis, em que o espaço erótico pode ser transportado para qualquer lugar: “A playboy se transformaria na primeira pornotopia da era da comunicação de massas” (Preciado, 2020, p. 13).

Preciado observa como essas revistas moldaram o imaginário sexual dos homens, criando um ideal de masculinidade e reivindicando uma alternativa ao ideal de homem do período pós-guerras pautado no papel de soldado, como um homem de família rígido e disciplinado:

Interceptando a prática tradicional da leitura, a Playboy construía não só um novo consumidor masculino urbano como também desenhava um novo tipo de afeto, de desejo e prática sexual, diferente daquele que dominava a ética do “breadwinner”: o trabalhador decente e bom marido branco e heterossexual promovido pelo discurso governamental estadunidense depois da Segunda Guerra Mundial (Preciado, 2020, p. 27).

Para McClintock (2010), o que entendemos hoje por BDSM é uma prática teatral provocativa com o intuito de subverter a ordem natural das estruturas de poder:

Como teatro, o S/M toma emprestada a decoração, os objetos e vestimentas (algemas, correntes, cordas, vendas) e suas cenas (quartos de dormir, cozinhas, masmorras, conventos, prisões, império) das culturas cotidianas do poder. Ao mesmo tempo, com sua ênfase exagerada nas vestimentas, roteiro e cena, o S/M revela que a ordem social não é natural, é roteirizada e inventada (McClintock, 2010, p. 216).

De fato, o BDSM lança mão da teatralidade como cita McClintock (2010) sob o pretexto de subverter a ordem social, mas o que mostrarei mais adiante é que, na prática, o que se pode observar é o reforço e manutenção de padrões patriarcais e heterocisnormativos.

O BDSM brinca o tempo todo com as fronteiras da performance e realidade. Parte-se primeiro da imaginação de um cenário ficcional, como ocorre em uma prática de *rape play* (encenação de estupro), em que as



peças sabem que não vai ocorrer uma violação sem consentimento, no entanto, quando a dinâmica se inicia todas as sensações experimentadas pelos sujeitos estão acontecendo no mundo real. Dor, humilhação, degradação e violência rompem com o imaginário e se corporificam, e passam a contar com o princípio da confiança e do respeito aos acordos para que aquela experiência real possa retornar ao campo ficcional (por meio do uso da palavra de segurança – *safeword* – previamente combinada), sob o risco de se configurar um abuso.

Ao perceber que essas performatividades eram ditadas por condutas, formas de se portar, formas de interagir, formas de sentir e que, por trás disso tudo, o que se enxergava era como as moralidades construía esse universo, resolvi utilizar a abordagem das emoções para descortinar as relações e os sentimentos vivenciados nas dinâmicas BDSM.

Partindo do entendimento do desejo enquanto primeira emoção que me lançou em uma busca por autoconhecimento, vi uma série de emoções surgirem e se desdobrarem umas a partir das outras revelando um verdadeiro complexo de sentimentos morais.

Wiseman (1998) no início de SM 101 descreve a sua comunidade BDSM:

Como todas as comunidades, somos muito variados. [...] Temos nossos líderes e nossos seguidores. Dentro desta comunidade, as pessoas fazem amigos e inimigos. Dentro desta comunidade, as pessoas iniciam relacionamentos românticos e os terminam. Dentro desta comunidade, as pessoas fofocam, flertam, reclamam, abraçam, conspiram, inventam, apunham pelas costas, comemoram e às vezes choram (Wiseman, 1998, p. 6, tradução minha).

O mesmo pensamento é corroborado por Regina Fachini e Sarah Machado que destacam o esforço da comunidade em manter práticas de bom comportamento perante a sociedade em geral e a própria comunidade em si:

A *comunidade* é «imaginada» no sentido que Anderson (1991) confere ao termo – como rede social de suporte individual, troca de conhecimentos e administração coletiva de riscos tidos como implicados nas práticas. Se a tríade SSC (são, seguro e consensual) representa um ideal em torno do qual se estruturam práticas, é preciso ressaltar que a *consensualidade*, como fundamento, aparece intimamente associada aos controles comunitários. Por controles comunitários deve-se entender uma constante vigilância mútua na busca de identificar, conter, isolar e, por consequência, expulsar sujeitos cujas condutas possam prejudicar outros adeptos ou a *comunidade*. É certo que, como procuramos detalhar mais adiante, isso não deixa de propiciar um campo fértil para conflitos, fazendo com que a *comunidade* se estruture num equilíbrio tênue entre *vaidades*, *fofocas*, posições isolacionistas, debates de

concepções, solidariedade e busca de *respeito* (Facchini; Machado, 2013, p. 208).

Foi a partir da percepção de interditos das minhas próprias emoções que eu entendi que todas essas coisas que Wiseman (1998) descreve estavam ali como um espelho da moral social, refletindo processos de socialização, em que questões de poder e gênero não escapam.

Nas dinâmicas BDSM, as pessoas assumem papéis de acordo com a posição que irão desempenhar, podendo identificar-se como dominadores ou *Tops* (aqueles que optam por desempenhar práticas de forma ativa), submissos ou *bottoms* (aqueles que optam por desempenhar práticas de forma passiva) ou *switches* (aqueles que alternam entre as duas posições). Porém, o neófito que adentra esse universo e vem de uma realidade em que ele não se encaixa e não se sente parte, muitas vezes, está em busca de autoconhecimento e a última coisa que espera é precisar novamente se enquadrar em classificações limitantes.

O contexto pandêmico e o sucesso do romance Cinquenta Tons de Cinza trouxe uma onda de novos adeptos e/ou, no mínimo, muitos curiosos para o meio BDSM. O isolamento social aliado ao maior tempo que as pessoas passavam conectadas à internet fez com que muitos se engajassem em grupos sobre o tema, que aconteciam no *WhatsApp* e no *Instagram*.

Os administradores desses grupos promoviam debates, seus membros tiravam dúvidas e compartilhavam desejos e fetiches em comum. Entre os muitos assuntos discutidos, estavam como deve se portar uma submissa, qual o papel da submissa e qual o papel do dominador, como deve ser uma relação BDSM, diferenças entre a real dinâmica BDSM e o baunilha<sup>2</sup> apimentado, entre uma gama de discursos do que é certo ou errado, aceito ou inaceitável, do que pode e do que não pode fazer parte daquele universo e dos comportamentos das pessoas.

Foi nesse contexto também que ouvi pela primeira vez sobre a interdição das emoções. Primeiro, no que tange aos afetos, era dito que BDSM não era sobre relações de amor, que as pessoas se engajavam naquelas dinâmicas em busca de um prazer que lhes era negado no âmbito das suas relações normativas. No entanto, também afirmavam que BDSM não era sobre sexo, no sentido de coito, uma vez que não era mandatário que houvesse a penetração de genitais nas práticas eróticas. Então, afinal sobre o que era o BDSM?

Muitos dos discursos que ouvi defendiam a ideia de que BDSM era sobre um estilo de vida, outros de que era sobre poder, e, na grande maioria das vezes, esse discurso era proferido por homens cis que se colocavam no papel de dominador nas práticas. E aqui surgiram os meus primeiros incômodos e embates entre o que eu esperava viver e o que eu estava conhecendo.

Os sinais de que aquele grupo de pessoas que estavam unidas porque, de alguma forma, acreditavam que não se encaixavam na normatividade, na verdade, não passava de um reflexo de uma sociedade patriarcal estavam

dados. Não era um meio totalmente disruptivo, ao contrário, tinha as mesmas bases da sociedade patriarcal que eu conhecia.

## A CONSTRUÇÃO DO *SELF* SOCIAL

Quando eu comecei a me aventurar por este universo, assim como muitos, eu não tinha uma identidade fetichista já delineada e nem sequer imaginava vestir uma personagem submissa. O que eu tinha eram noções do senso comum sobre um meio de permissividades libertinas que, na minha cabeça, só pessoas muito evoluídas ou desprendidas de moral seriam capazes de vivenciar.

No entanto, o que eu observei foi totalmente diferente dessa visão estereotipada que eu tinha. O meio BDSM que eu vivi na prática estava tão distante dessa noção do senso comum, quanto da realidade contada nos livros americanos sobre lutas por direitos e liberdades sexuais.

Logo nos primeiros contatos, ainda sem conhecer as regras do jogo, fui levada a ter que definir em que posição eu queria estar entre submissão e dominação. Para quem está conhecendo esse espaço realmente do zero, como eu estava, essa é uma situação de coação e constrangimento e, apesar de hoje ter certeza da posição com a qual me identifico, posso dizer que eu, bem como a maioria das pessoas que se depara com essa imposição desinformada, escolhi a submissão simplesmente porque é o lugar que você não precisa saber o que fazer, não precisa dominar uma técnica de manuseio de instrumentos, não precisa organizar uma prática e nem se responsabilizar pela condução de uma sessão. Fato este que pode ser corroborado pela quantidade de mulheres que, em um primeiro momento, se declaram submissas para atender a essa expectativa da comunidade e, mais tarde, assumem-se *switches* (aqueles que performam tanto no papel de submisso quanto de dominador). Em seu livro *Prazeres Perigosos*, Gregori corrobora esse pensamento:

Ao senso comum seria mais provável imaginar que existam muito mais dominadores(as) do que submissos. Outra das idiossincrasias interessantes dessas experiências é que ocorre justamente o contrário. É muito comum ouvir, no clube, uma queixa em relação à exiguidade de pessoas que ocupam essas posições. São muitas as atribulações das Rainhas, dos Mestres e das Mistress. A eles cabe inventar as punições, criar o material apropriado, não hesitar no controle às solicitações e provocações dos subs (Gregori, 2016, p. 168).

Depois de escolhido o seu papel na dinâmica, a própria comunidade se incumbem de criar o seu *self* social e, assim, eu fui literalmente ensinada a ser submissa. Aos poucos, eu fui aprendendo sobre regras e protocolos a serem seguidos, fui ensinada sobre como uma submissa deve se posicionar em público, em festas, como se dirigir aos outros membros da

comunidade, e até como se vestir. Meu guarda-roupa de uma hora para a outra começou a escurecer com as novas peças de roupa que passaram a compor a minha nova identidade.

O filósofo americano George Mead forneceu uma importante contribuição para o entendimento sobre a construção do *self* e que, aqui, nos ajuda a compreender como essas identidades fetichistas emergem. Para o autor, o *self* se constitui em um processo, não sendo algo inerente ao indivíduo. Ou seja, é a partir das interações sociais e dos valores e símbolos socialmente disponíveis que a imagem do Outro determina a constituição da subjetividade do Eu. Assim, os pressupostos de Mead (1934), que se aproximariam mais tarde do interacionismo simbólico, propõem uma nova compreensão do sujeito, tendo como foco a vida social, onde o *self* não é restrito ao organismo individual, mas se fundamenta nas múltiplas interações sociais:

Essa obtenção das atividades amplas de qualquer todo social ou sociedade organizada como tal dentro do campo experiencial de qualquer um dos indivíduos envolvidos ou incluídos nesse todo é, em outras palavras, a base essencial e o pré-requisito para o desenvolvimento mais completo do *self* desse indivíduo: somente na medida em que ele toma as atitudes do grupo social organizado ao qual ele pertence em relação à atividade social organizada e cooperativa ou conjunto de tais atividades em que esse grupo como tal está engajado, ele desenvolve um *self* completo ou passa a possuir o tipo de *self* completo que ele desenvolveu (Mead, 1934, p. 155).

No Instagram, as interações entre as pessoas eram diárias e incluíam marcar os amigos em publicações com desafios e brincadeiras do tipo poste seus fetiches preferidos, dez coisas sobre você que ninguém sabe, poste uma foto de agora, além de iniciativas como o clube do café, onde as pessoas postavam uma foto dando bom dia e mostrando seu café da manhã e o clube do banho, onde mulheres que se identificavam com a posição de submissa postavam fotos sensuais no banho, desafiando outras a fazerem o mesmo.

E, assim como na tese de Marcel Mauss (2003) em seu Ensaio sobre a Dádiva, a vida social daquela comunidade digital se constituía em uma rede de trocas, pautada no dar e receber elogios, no mencionar e ser mencionado, ou seja, a reciprocidade era o que movimentava as conexões, fazendo com que as pessoas se conhecessem e se tornassem conhecidas e, conseqüentemente, fossem validadas como membros daquele grupo.

Convencionou-se, no BDSM, que aos dominadores e às dominadoras permite-se ter quantas submissas ou submissos lhe convier, enquanto as submissas e os submissos só poderiam ter um Dono. A relação não monogâmica ali não era uma via de mão dupla, mas um instrumento de poder. Embora uma corrente de novos adeptos às práticas BDSM tentassem inserir um discurso mais libertário em que a regra deveria estar baseada

nos acordos individuais e não em estatutos dados, essa hierarquia entre dominadores e submissos estava muito enraizada.

Dessa forma, era muito comum que um dominador homem tivesse mais de uma submissa. As submissas de um mesmo dominador eram chamadas de irmãs de coleira. Ao utilizar essa expressão, aquele grupo buscava uma forma de fazer com que as relações entre as mulheres que dividiam um mesmo parceiro fossem mais amigáveis. Eu não consegui chegar no lugar onde se originou este termo, mas conversando com praticantes de outros países, vi que esse é um termo pouco comum no exterior, até porque os estrangeiros não entendem as relações D/s (relação de dominação e submissão) da mesma forma como foi concebida no Brasil. A D/s no exterior está mais para um modelo em que há *play partners* (parceiros de jogo) fixos, mas não inclui necessariamente a ideia de uma pessoa ser posse de outra, o que, no contexto internacional, era conhecido como relação *Master x slave* (mestre x escravo) e era algo mais raro. Aqui, a comunidade brasileira adota este termo justamente para criar essa ligação de parceria e irmandade, em que duas ou mais mulheres estariam engajadas e unidas para proporcionar prazer a um dominador (homem).

Esse é um dos muitos contextos em que esbarrei com questões de gênero no BDSM, pois não existe o termo irmãos de coleira. Também não conheci nenhuma dominadora que tivesse dois ou mais submissos que se relacionavam juntos e que poderiam ter uma relação parecida da que se esperava entre as mulheres submissas.

Assim, quando se prolifera o discurso de que um dominador pode ter várias submissas, que uma submissa só pode ter um dominador, que BDSM é contratual e não pode envolver sentimentos, o que se faz é perpetuar questões de gênero, em que o homem é sempre superior à mulher. Muitos desses dominadores que discursam no BDSM público são casados e têm nas relações BDSM seus relacionamentos extraconjugais. Dessa forma, importa a manutenção de um discurso que interdite o sentimento de submissas e as coloque em um lugar que não ameace seus casamentos normativos e sua vida baunilha.

As festas, *munches*<sup>3</sup> e encontros públicos também ajudam a moldar trejeitos, comportamentos e sensações. São nesses momentos que a comunidade avalia os novos membros, validando ou não a sua experiência. Assim, verifica-se se um dominador sabe usar um chicote, se respeita as áreas em que não se pode bater com um instrumento, se a submissa se entrega de verdade, o seu nível de masoquismo etc. As pessoas que realizam cenas públicas entram, então, nesse jogo performativo de vaidades e validações.

Esse processo foi elaborado por Erving Goffman (1980) que foca a compreensão da identidade em três elementos: o pessoal, o social e o ego, sendo a identidade social aquilo que os outros acreditam que nós somos: “As identidades social e pessoal são parte, antes de mais nada, dos

interesses e definições de outras pessoas em relação ao indivíduo cuja identidade está em questão” (Goffman, 1980, p. 116).

A partir disso, Goffman (1980) define as interações pessoais como sendo dramatizadas, ou seja, as interações possuem objetivos implícitos, nas quais a pessoa vai performar um papel de maneira que quem esteja assistindo acredite na mensagem/imagem que ele quer transmitir. Para ilustrar, tomemos novamente as cenas fetichistas públicas. Tais cenas são limitadas e não permitem, por exemplo, a penetração de genitais, mas, ao conversar com os casais que fazem cenas publicamente, eles afirmam que suas sessões geralmente incluem sexo penetrativo. Portanto, há ali uma encenação do que se quer mostrar e do que se quer esconder.

Até aqui o que essa minha experiência me mostrou é que essas expressões de sexualidade relacionadas à dominação e submissão são, então, socialmente construídas, no entanto, a construção do *self* social vai ocorrer de forma diferente para homens e mulheres, conforme explicam Bispo e Coelho (2019) sobre as ideias de Catherine Lutz, uma das maiores referências juntamente com Abu-Lughod do campo da antropologia das emoções:

Para ela, essas concepções girariam em torno de duas oposições: emoção/ pensamento e emoção/distanciamento. Na primeira oposição, a emoção é o polo negativo, atributo do feminino e desvalorizado por sua associação com o descontrole, fonte simultaneamente de perigo (para os outros) e de vulnerabilidade (para si mesma); já a razão seria o polo positivo, atributo do masculino e valorizado por sua relação com o controle de si e do mundo. Na segunda oposição, a valoração surge invertida: a emoção, ainda atributo do feminino, é agora potência de empatia e solidariedade para com a dor do outro, e é por isso mesmo valorizada; já seu oposto, o distanciamento, seria uma marca do masculino e falaria de indiferença, de “frieza” diante do sofrimento alheio, sendo por isso desvalorizado (Bispo; Coelho, 2019, p. 3).

Em relação às submissas mulheres, há um grande discurso que as orientam no sentido da interdição de afetos, já no caso de dominadores homens, sequer se pensa na possibilidade de um deles desenvolver laços de afeto. Por outro lado, aos dominadores, é proibida a expressão de vulnerabilidades.

Bispo e Coelho (2019) afirmam, então, que o gênero e o controle são os eixos organizadores dos estudos em antropologia das emoções e recorrem mais uma vez à análise de Lutz para a compreensão da ligação que se faz entre o gênero feminino e o discurso das emoções:

Lutz (1990) discute o impacto da associação feminino-descontrole sobre a dimensão de poder que perpassa as relações entre os gêneros, sugerindo que no cerne da dominação masculina estaria, justamente, essa percepção

do feminino como emocionalmente descontrolado e, por isso, potencialmente disruptivo e perigoso. Assim, nesse imaginário euroamericano, costuma-se relegar às mulheres o papel de “gênero emotivo”, identificadas também com o “irracional”, o “não-objetivo”, o “caótico”, o “privado”, entre outras características negativas ou mesmo vistas como positivas (“compadecimento com a dor”, “empatia”, “solidariedade”), as quais, porém, servem também ao exercício da dominação e subordinação de gênero, afirma a autora (Lutz, 1988, p. 68-69). (Bispo; Coelho, 2019, p. 3).

Uma consequência que pode advir de uma sessão BDSM é um dos praticantes ter um *drop*. O *drop* é visto como fatores fisiológicos e psicológicos que levam a uma queda hormonal brusca e que causam transtornos físicos e psicológicos. Essa é uma situação que também pode ser desencadeada quando o cérebro de um dos praticantes faz uma conexão daquilo que ele vivenciou com algum trauma do passado experimentado por ele ou alguém próximo. Considerando que tanto quem recebe a ação quanto quem pratica a ação em uma dinâmica BDSM são seres humanos, teríamos que considerar que o *drop* pode acontecer tanto com a parte submissa como com a parte dominadora, mas não é isso que o discurso diz. Uma submissa ter um *subdrop* é considerado normal, afinal ela é a parte mais frágil, mas um dominador ter um *topdrop* já é inadmissível aos olhos da comunidade BDSM, pois demonstra descontrole, vulnerabilidade e põe em xeque a sua dominância.

Portanto, a emoção estaria para a fraqueza, assim como a razão estaria para o poder. Logo quem perde o controle da razão e se deixa tomar pela emoção está perdendo poder. Dessa forma, percebemos a dimensão micropolítica das emoções para a qual Abu-Lughod chama atenção, bem como a potência da frase de Lutz que diz que “qualquer discurso sobre emoção é também, mesmo que implicitamente, um discurso sobre a identidade de gênero” (Lutz, 1990, p. 69).

O *insight* de que isso acontecia, de que eu não era a *design* da minha identidade, só veio a partir desse discurso de repressão das emoções. Além de toda a composição física e comportamental, espera-se, ainda, que haja esse controle das emoções nas relações BDSM, nas quais não só afetos não são bem-vindos, como demonstração de emoções, seja por parte de pessoas submissas ou pessoas dominadoras, pois são vistos como fraqueza, sinal de quem não entendeu o BDSM ou sinal de que você não faz parte daquele universo de verdade. Foi nesse momento que pude compreender aquilo que meu diário pessoal dizia após a minha primeira sessão BDSM:

Cada escolha pressupõe uma renúncia e, no momento em que o desejo tomou meu corpo e meus pensamentos, expurguei todos os outros sentimentos pudicos e me entreguei deliberadamente àquela experiência.

Mergulhei numa imensidão sem lógica, para fora de tudo que minha consciência poderia ser capaz de alcançar. E ao desafiar as formas antes desenhadas, lancei-me no vazio de mim mesma e perdi toda a direção. Não havia mais um caminho certo a seguir, não havia nada diante de mim além da angústia provocada pelo excesso de possibilidades que agora eu poderia trilhar. Algo em mim morreu naquela noite e agora sou puro devaneio. Não ousou procurar respostas e verdades, mas as lágrimas denunciam minha inquietação.

Culpo minha ingenuidade por acreditar que tanta teoria daria conta de tão visceral realidade.

Tola!

Tento ignorar a dor, mas luto contra a minha indiferença. Atração, aversão, perversão são fragmentos da minha nova identidade.

Choro!

Um choro denso e intrigante. Teria a personagem dado conta daquela espetacular fantasia desejada? Seria mesmo um desejo ou euforia idealizada? Perco-me na fragilidade de minha convicção na ânsia de ignorar o abismo em que acabo de me lançar.

Respiro!

Falta-me o ar e sinto-me tão pequena e tão sufocada. Nó no peito e um peso como se algo tentasse esmagar minha existência.

Reviro as emoções e tudo é tão contraditório. Esforço-me para desvendar o caos que me assola. Se ainda há tanto querer em mim, se a ansiedade por um salto mais alto me corrói e não há arrependimentos em minha alma, por que essa estranha aflição? Se o simples ato de fechar os olhos me dá tesão e me transporta de volta, me fazendo virar mar, por que não me sinto completa e realizada? De certo há uma frustração em mim, por ter desejado tanto e ter deixado a desejar (Esteves, 2023, p. 84).

E, apenas quando consegui entender que o trabalho autoetnográfico requeria um distanciamento de si é que percebi que a discursividade vai ditando a expressão das emoções, que respondem muito mais a imposições culturais para pertencimento a esse grupo do que a fenômenos internos, o que nos leva à constatação de que a expressão das emoções é construída



socialmente de acordo com o contexto cultural em que os sujeitos estão inseridos, conforme nos aponta Lutz e Abu-Lughod:

Em contraste com outras abordagens, a ênfase no discurso e no estudo das emoções nos mantém focados no fato de que as emoções são fenômenos que podem ser vistos como “interação social”, boa parte da qual é verbal. [...] O foco no discurso possibilita não somente uma intuição sobre o modo como a emoção, tal qual o discurso em que ela participa, é informada por valores e temas culturais, mas também uma intuição sobre como ela atua enquanto operador em campos conflituosos de atividade social, como ela afeta um campo social, e como ela pode servir enquanto um idioma para comunicar não necessariamente sensações, mas assuntos diversos, tal como o conflito social (cf. White, neste volume); papéis de gênero (Lutz, neste volume); ou a natureza da pessoa ideal ou desviante (Fajons, 1985) (Lutz; Abu-Lughod, 1990, p. 7).

A partir disto, eu entendi que há dois mundos BDSM: aquele que se vive na intimidade de quatro paredes, onde seria possível libertar suas fantasias e fetiches, da forma como for acordado entre parceiros, não se limitando às regras e protocolos de convivência, e aquele que se vive em comunidade, com muitos condicionantes e interditos. E esse BDSM público não é sobre relações e conexões, nem de caráter sexual e nem de caráter emocional, mas sim sobre manutenção de estruturas de poder e hierarquia.

Embora haja sim dominadoras mulheres, elas estão em menor número no que pude observar em minhas interações e pode ser encontrado nos perfis dos praticantes no *Fetlife*: dominadores homens com mais de 10 submissas lhes servindo, enquanto grande parte das dominadoras mulheres praticam a dominação de forma profissional, são as chamadas dominatrix ou Pró-Dommes, e, nesse caso, o fator que leva à construção de suas identidades dominadoras é o financeiro e não necessariamente a identificação sexual. Há, inclusive, cursos que ensinam mulheres a serem dominadoras profissionais, sendo o mais conhecido o ministrado pela historiadora e escritora que foi dominatrix por 20 anos, Dommenique Luxor. Isso revela um dado acerca dos estudos de gênero muito marcante: os homens pagam por sexo, ao contrário das mulheres, que aceitam dividir um parceiro com várias outras mulheres apenas pela busca de pertencimento.

## O BDSM NA PELE

Quando falamos de BDSM, o imaginário coletivo remete a algemas, chicotes, cordas e correntes, mas está nos corpos o instrumento mais importante para seus adeptos. Para os BDSMers, o corpo tem seu valor material chegando a ser comparado, muitas vezes, a telas onde o pintor (no

caso o *Top*) irá imprimir sua arte, e seu valor simbólico como nos jogos de poder, onde um *bottom* escolhe submeter-se e acatar aos comandos de um dominador.

Se por um lado, para enquadrar-se em uma nova caixinha, o corpo parece estar mais uma vez sendo domesticado por meio da necessidade de performar um estereótipo, é nas práticas sadomasoquistas que o indivíduo detentor dessas sexualidades busca a autenticidade dos seus corpos. É por meio da mistura entre dor e prazer e das marcas que algumas práticas deixam no corpo que o sujeito toma posse do seu corpo na busca de uma identidade autêntica que fuja ao padrão.

Francisco Ortega (2008) escreve sobre a formação de identidades por meio das modificações corporais, apresentando, de um lado, as modificações corporais que buscam seguir um padrão identitário e do outro aqueles que buscam a diferença subjetiva em uma tentativa de recuperar o vivido no corpo. Para os praticantes de BDSM, então, as práticas dolorosas que deixam marcas, algumas reversíveis, como as deixadas por instrumentos como chicotes, floggers, cintos, palmatórias, outras irreversíveis, como o branding e a escarificação, são utilizadas não apenas na busca de prazer sexual, mas também na construção de uma identidade. Sejam marcas reversíveis ou não, elas são exaltadas e exibidas com orgulho, porque elas remetem a uma experiência real vivida no corpo, um corpo sob o qual os indivíduos, enfim, têm agência.

Assim, Ortega (2008) vai dizer que quando a cultura contemporânea promove os comportamentos livres de riscos, causa uma perda na biosociabilidade. A perda de laços sociais, dentro de um mundo efêmero, gera um sentimento de insegurança nos sujeitos que recorrem às modificações corporais como forma de preservar suas identidades:

O investimento no corpo é uma resposta à desagregação dos laços sociais, ao afastamento do outro e à perda de valores e significados coletivos que estruturavam o mundo simbólico do indivíduo. A contingência e perda das âncoras tradicionais para o self criam um sentimento de insegurança que levam à procura da realidade na marca corporal. Quanto mais acreditamos na contingência mais temos a necessidade de recorrer a alguma coisa que se apresente como real, como permanente em um mundo de impermanência, um suporte para o self, “uma superfície protetora contra a incerteza do mundo”, “uma proteção simbólica contra a adversidade”, à qual as modificações corporais parecem oferecer uma resposta (Ortega, 2008, p. 57).

Dessa forma, as marcas tão buscadas nas relações BDSM, assim como nos mostra Francisco Ortega (2008), representam a ilusão da ruptura com a ordem simbólica, que leva a uma nova relação com o real. Então, quando o simbólico não produz mais a ordem social, ele é encarnado e a realidade é materializada no corpo, dispensando qualquer interferência

do outro, levando à sensação de propriedade do próprio corpo, em que ter um corpo é mais importante do que ser um corpo.

No texto abaixo, eu reuni trechos de relatos de Hera descrevendo minuciosamente suas experiências com a dor e como esta se metamorfoseava em prazer:

Eu senti como meu corpo vibrou com o barulho da fivela. Eu tenho realmente o maior fetiche por cintos. “Está preparada?”. E respondi: “Uhum”. Ele agarrou meu cabelo e bateu na minha cara. “Eu não ouvi. SIM SENHOR, você disse?”. E eu: “Sim Senhor, sim Senhor, Mestre”. Ele abaixou minha cabeça novamente e veio a primeira cintada. Dei um urro. A segunda e a terceira. Mestre passou a mão na minha bunda enquanto eu respirava ofegante. “Muito bom”. Novamente. Quarta, quinta e sexta. Minha carne queimava. Ardia como fogo. Sétima. Oitava. Nona. Meu corpo se contorcia, eu mexia a perna de lugar e gemia alto. “Postura, mantenha a sua posição”. Eu voltava pro meu lugar. Testa na bancada. Pernas abertas. Bunda pra cima. Décima. Décima primeira. Décima segunda. A dor vibrando no meu corpo. Um grito baixo. Eu não ia mais contar. Estava tudo indo embora. O tempo já estava parado. “Está ficando quente”, disse o Mestre passando as mãos na minha bunda. Quando ele me tocava era como se ele ultrapassasse os limites da minha pele. Era como se ele estivesse tocando meus músculos, meus ossos e até a minha alma. [...] A cada batida, o som da cinta na pele ficava mais alto. Os meus gritos e gemidos ficavam também mais fortes. “Solte tudo. Neste momento deixe tudo sair. Você não precisa segurar mais nada”. As lágrimas começaram a se acumular nos meus olhos e as cintadas iam e vinham. “Deixe as lágrimas saírem. Deixe tudo sair”. Então os olhos ficaram mais cheios e eu deixei escorrer apenas uma. Apenas uma lágrima. Eu não ia chorar. Eu não ia ser fraca. A dor ia fazer tudo sumir. Eu não podia chorar. Eu tinha que aguentar firme. Mais algumas cintadas e a troca de mundo aconteceu. Ali estava eu. No grande e infinito nada. Minhas pernas começaram a tremer freneticamente, meu corpo se contorcia e eu sentia o fogo e o gelo. Eu estava livre. Eu era do tamanho de um grão de areia no meio de uma praia enorme. O leve vazio tomou conta de cada centímetro da minha existência e a respiração acalmou. Eram como se ondas de prazer e alegria corresse no lugar do sangue das minhas veias. Ali era onde eu queria estar. Ali era o meu lugar. Veio mais uma série de cintadas e eu apenas sorri, pois nada doía mais. Não tinha dor. Não tinha medo. Não tinha fraqueza. Nada. [...] a mão forte e poderosa da realidade me puxou com força do mundo dos sonhos e eu me ergui. A dor foi insuportável. Era como se fosse a primeira cintada da minha vida. “Você quer mais?”, “Sim Mestre”. Com dificuldade eu voltei à minha posição e a próxima cintada atravessou os meus limites e eu novamente levantei e me encostei na parede

de pé, com a cara em alguma coisa de madeira. Devia ser o batente da janela. “Fique assim”. Eu obedeci. Eu fiquei ali nesta posição, no escuro, respirando, sentindo a dor na minha pele e o alívio que ela trazia. Sentindo meu coração palpitar, minhas mãos suarem e minhas pernas tremerem. E sem pensar, comecei a lambar aquela coisa de madeira na minha frente. Como era confortável fazer isso. Era como se eu pudesse de alguma maneira extravasar meu afeto com os lábios. [...] a dor percorria do meu pé até meu último fio de cabelo e eu gemia e me contorcia. Quando a dor aliviava eu voltava a lambar [...] Minha bunda toda marcada, minhas pernas tremendo e minha verdadeira submissão exposta como um quadro na parede. Fui tirada do meu devaneio pelo Mestre, que ao colocar a mão em mim, novamente invadiu a minha alma e me gerou as mais diversas sensações possíveis. Meu corpo estava extremamente sensível e eu tinha a sensação que eu ia gozar somente com o toque da sua mão na minha barriga. Ele mal relava as pontas dos dedos e era como se estivesse sendo tocada por um Deus. Era como se eu sentisse a sua energia, as ondas de vibração da sua mão. Tudo era muito intenso. Ele contou lentamente de 7 à 1 enquanto suas mãos me tocavam e eu tive um orgasmo. Mas ele foi mental. Quase que poético. Minhas pernas fraquejaram. Eu queria me ajoelhar aos seus pés. Suas mãos, então, tocaram meus seios e ele puxava meus bicos. Era como se ele realmente estivesse dentro do meu corpo. Ou como se ele próprio fosse o meu corpo. Não saberia explicar. Eram cordas invisíveis em uma marionete. Eu era a marionete. Nesse momento, procurei seus lábios com os meus. Senti o calor que saía deles. Cheguei bem próximo. “Eu não te dei permissão” disse ele se afastando. Naquele momento eu tive vontade de chorar. Ali sim, meus olhos encheram de lágrimas. Sentir o meu Mestre com a boca era tudo que eu mais queria. Respirei fundo e não deixei o choro escapar. Eu não tinha que querer nada (Esteves, 2023, p. 92).

A partir do relato de Hera, percebemos que a dor atua de forma a permitir que o indivíduo se sinta possuidor da agência do seu corpo, o que se contrasta com a necessidade de performar comportamentos e atitudes, a controlar sentimentos e emoções.

A dor física estava sendo desejada, esperada e transmutada em satisfação e, portanto, quaisquer sofrimentos que pudessem advir dela eram ressignificados como prazer. Ao contrário disso, a dor afetiva, que pôde ser percebida no momento em que lhe é negado um beijo e seus olhos enchem de lágrimas, gera um sofrimento, uma vez que está fora do alcance de sua agência reconfigurá-lo.

Le Breton (2013) define a dor como sendo uma construção unicamente social e cultural, uma construção de sentidos e significação, onde a biologia teria um papel secundário no entendimento da experiência

da dor. Assim, as dores que se impõe no cotidiano humano, como, por exemplo, doença e acidente e deixam o indivíduo impotente do ponto de vista de sua agência implicam um grande sofrimento. Enquanto as dores escolhidas, como são os casos do esporte, transformações corporais, como piercing e tatuagem, rituais de passagem e as práticas BDSM consentidas não causam sofrimento ou se causam ora são atenuados e minimizados pelo contexto, ora são ressignificados e transmutados pela capacidade de agência do indivíduo.

Le Breton (2013) ainda chama atenção para os casos em que a dor física como emoção corporificada é utilizada justamente para aliviar o sofrimento de uma emoção simbólica e isso é bastante comum no BDSM, como pudemos observar no relato de Hera. No ápice da dor física, ela chega a um estado mental em que as sensações de medo e vazio desaparecem e ela sente que é dona da agência de seu corpo e de sua vida a ponto de poder escolher submetê-lo a um terceiro. Assim, a dor é evocada na confrontação com o mundo como forma de dizer a si mesmo e aos outros que se sentimos dor, estamos vivos. Escolhe-se, então, experienciar uma dor corporificada que pode ser controlada para combater uma dor simbólica da qual não se tem controle.

## A PERFORMATIVIDADE PALATÁVEL E OS PAPÉIS DE GÊNERO

O caráter público da emoção aparece na categoria trabalho emocional desenvolvida por Arlie Russell Hochschild (2012), em que ela acredita que os indivíduos, por questões de sociabilidade, administram suas emoções para atender a uma expectativa alheia, mesmo que não estejam realmente sentindo, como, infelizmente, ocorre em muitos relacionamentos onde a mulher finge um orgasmo para não decepcionar o parceiro.

No empreendimento do BDSM, o trabalho emocional é constante: aprendemos e nos condicionamos à maneira certa de nos portar, como sentir, como interagir publicamente e como expressar nossas afetividades. Há, então, toda uma teatralização do comportamento que precisa ser seguido aos olhos de seus pares, tais como *bottoms* não usam salto alto, não se sentam a mesa, não olham diretamente nos olhos de outros *Tops*, utilizam coleiras no pescoço caso possuam dono(a), bem como aprendem posições indicativas de sua submissão, como ficar de joelhos, posicionar as palmas das mãos viradas para fora em cima das coxas, entre outros. E, nesse caso, há também uma performance da masculinidade que espera que um dominador não exprima sentimentos e nem demonstre fraqueza.

Hochschild (2012) percebe, no ambiente profissional, que são os padrões que determinam a cultura organizacional, enquanto os empregados precisam aprender o trabalho emocional, o que, em uma perspectiva de gênero ligada ao BDSM, mostra que os dominadores homens precisam administrar muito menos o trabalho emocional, bastando não demonstrar

emoções, enquanto as submissas mulheres precisam aprender a sentir para que a performance pareça o mais real possível, sob pena de medição do seu nível de entrega e devoção.

No topo da classe alta estão os magnatas, os decisores imperiais. Eles assumem o privilégio de estabelecer pessoalmente as regras informais com as quais os subordinados se sintonizam avidamente, regras elaboradas para atender às suas próprias disposições pessoais. Suas noções sobre o que é engraçado, com o que tomar cuidado, como se sentir grato e como alguém deve ser hostil com estranhos se tornará uma cultura oficial para seus principais funcionários. Isso é mais do que uma licença para ceder à idiossincrasia emocional, pois as idiossincrasias dos impotentes podem ser felizmente ignoradas. É uma forma sutil e penetrante de dominar por meio da imposição de regras de sentimentos latentes aos subordinados (Hochschild, 2012, p. 155, tradução minha).

Da mesma forma que o amor, o luto pelo término da relação, mais uma vez, é algo esperado da submissa mulher e interdito ao dominador homem. Há todo um discurso pensado em como a mulher deve agir durante a relação para minimizar a dor do sofrimento da ruptura daquele laço, tais como manter suas amizades, não deixar de lado *hobbies* e atividades individuais que promovam o bem-estar e ter uma rede de apoio de pessoas de dentro do meio. A ritualística do término de uma relação de dominação e submissão eu caracterizaria como cruel, pois a parte submissa precisa ir até a parte dominante entregar a sua coleira para que ele a destrua, simbolizando o fim da relação, mesmo que quem esteja rompendo o acordo seja a parte dominante. Alguns adeptos da leva mais recente de praticantes fazem campanhas por uma conduta de encerramento mais ética que promova um desmame do condicionamento que foi criado e onde a figura dominante devolva aos poucos ao submisso a capacidade de tomar suas próprias decisões. Seria, talvez, desfazer todo o trabalho emocional investido até ali, aos moldes do que propõe Hochschild (2012) e redirecionar os esforços na construção de novos complexos emocionais.

Embora, no discurso, as relações BDSM não sejam baseadas no binômio homem/mulher, mas na assunção dos papéis de *Top* ou *bottom*, isso não condiz com a prática que tem as performances de feminilidade e masculinidade bem delineadas.

Às mulheres, a bissexualidade não só é aceita como é bem-vinda, uma vez que pode facilitar a interação entre as irmãs de coleira, o que torna um reinado harmonioso.

Já a bissexualidade masculina ou não é amplamente assumida ou fica restrita à percepção de que se trata de homens gays que não se assumiram enquanto tais. Quando um homem é declaradamente gay dentro da comunidade BDSM, para não sofrer qualquer discriminação, ele automaticamente é enquadrado na comunidade *Leather*<sup>4</sup>, que tem

no fetiche pelo couro uma grande maioria de homens gays. Esse nicho da comunidade BDSM é respeitado, mas, ao mesmo tempo, ainda se percebe uma segregação que se evidencia nos espaços de sociabilidade e festas que quase nunca se misturam, apesar dos reconhecidos esforços de figuras como Dom Barbudo e Heitor Werneck em reunir os adeptos.

Papéis de gênero são a todo momento reforçados e percebidos na distinção que se faz entre as submissas recatadas e as submissas exibicionistas, sendo as recatadas o modelo exemplar e as exibicionistas o modelo que pode ferir a reputação da comunidade, aproximando-a de outras comunidades, como a dos adeptos de *swing*, o que seria inaceitável, uma vez que a liturgia BDSM não comporta excessos. Aquilo que se exclui do BDSM público e se condena como excesso gera uma higienização do sexo claramente percebida no discurso de que BDSM não é sobre sexo, mas sobre poder.

A noção de que BDSM não é sobre sexo advém da intenção de tornar tudo aquilo que é ligado à sexualidade o mais estéril e higiênico possível. Em uma sociedade em que tudo que é ligado a sexualidades não normativas é depravado, indecente, imoral e doentio, tentar afastar o BDSM disso parece uma saída lógica:

BDSM não seria sobre sexo, desejo, vontade, tesão, prazer, gozo; seria sobre entrega, respeito, responsabilidade, compromisso. Não é sobre depravação, indecência, imoralidade e patologia; é sobre um punhado de valores gloriosos, respeitáveis e bem intencionados. [...] Por trás da lógica de separar BDSM e sexo, o que impera é a higienização das práticas (Margot, 2020).

Mas além dessa necessidade de desvincular o BDSM do sexo, há também a necessidade de afastá-lo do amor e do afeto. Em um primeiro momento, chega a ser um interdito colocar amor e BDSM na mesma frase. Quando a questão é um pouco mais flexibilizada, ela é direcionada a mulheres submissas. Embora não seja desejado, a elas admite-se que se apaixonem, aos homens dominadores não. Isso porque há essa ideia de que paixão e amor são emoções que cegam e afastam de si a racionalidade. Se a razão passar longe, logo compromete o poder e a hierarquia e, conseqüentemente, torna um dominador mais vulnerável, o que é definitivamente rechaçado. “A emoção seria, portanto, o fracasso da vontade, um descontrole, uma imperfeição que se deve emendar, corrigindo-se seu rumo na direção de uma existência razoável” (Le Breton, 2009, p. 142).

Presenciei muitos casos em que quando um dos parceiros se apaixonava, a relação era rompida para não comprometer as estruturas hierárquicas e litúrgicas da comunidade BDSM. E tudo isso precisava ser comunicado aos adeptos, o que era feito tanto pela parte dominante quanto pela parte submissa que postavam em suas redes sociais fetichistas o rompimento

do laço entre eles. Tudo isso reforça o caráter socialmente construído das emoções que são, ao mesmo tempo, individuais e relacionais:

As emoções que nos acometem e a maneira como elas repercutem sobre nós têm origem em normas coletivas implícitas, ou, no mais das vezes, e orientações de comportamento que cada um exprime de acordo com seu estilo, de acordo com sua apropriação pessoal da cultura e dos valores circundantes. São formas organizadas da existência, identificáveis no seio de um mesmo grupo, porque elas provêm de uma simbólica social, embora elas se traduzam de acordo com as circunstâncias e singularidades individuais. Sua expressão está ligada à própria interpretação que o indivíduo faz do acontecimento que o afeta moralmente, modificando sua relação com o mundo de maneira provisória ou durável, seja por anos, seja por alguns segundos. As emoções traduzir a ressonância afetiva do acontecimento de maneira compreensível aos olhos dos outros. Sua proveniência não é exclusivamente individual: ela é uma consequência íntima, ocorrida na primeira pessoa, de um aprendizado social, em primeiro lugar, e de uma identificação com os outros, em segundo lugar. Essas duas dimensões alimentam conjuntamente a sociabilidade e assinalam ao sujeito o que ele deve sentir, de qual maneira e em quais condições precisas (Le Breton, 2009, p. 145).

A preocupação com o olhar do outro com a forma como serão vistos e interpretados também permeia toda a experiência BDSM. O medo da reprovação tanto de seus pares (reconhecimento social na comunidade) como da sociedade que olha para o desvio balizam as performances que criam os interditos, fazendo daquilo que se vê publicamente nas relações uma grande encenação teatral com início, meio e fim meticulosamente demarcados.

A nudez para ser bem-vista precisa ser atrelada à arte, precisa do componente estético. Estética essa que também espera-se ver nas performances públicas para compor um erotismo apreciável. A cena para ser aclamada precisa de uma narrativa esteticamente construída como foi o caso de uma celebração de aniversário de D/s em que a submissa foi açoitada com um buquê de rosas contendo o número exato de anos de relacionamento.

Não se espera ver publicamente uma cena sadomasoquista que remeta à exibição de uma matéria de jornal que mostre uma violência doméstica. Esses afastamentos e aproximações que o BDSM busca também mostram um tipo de fissura, que não se limita àquilo que ultrapassa as fronteiras da consensualidade e do abuso que constitui uma violência, tal qual nos apresentou Díaz-Benítez (2015), mas também revelam as fissuras de imagem, as fissuras daquilo que se permite ou não ao outro conhecer de si e da própria comunidade:



Assim como as festas são bastidores da vida baunilha, o retorno à vida baunilha também é bastidor para as festas. Fora das festas, BDSM e vida baunilha se misturam – e, ironicamente, isto é um “momento baunilha”, íntimo, pessoal, que não diz mais respeito ao grupo mas que não se desvincula definitivamente dele. É quando se podem transgredir categorias identitárias, agir sem preocupação com reputação e viver o BDSM de forma mais flexível em relação aos manuais de técnicas e etiquetas, regulando sua prática segundo acordos que, embora de algum modo referidos aos códigos compartilhados, reservam um espaço maior para as negociações individuais. É também onde dominadores podem ser podólatras, onde rainhas podem ser tratadas como “cachorras”, em que ser switcher não tem problema algum. Intimidade que retorna à vida pública das festas sob forma de fofocas e boatos, quando um dominador aparece com sua escrava na coleira e, logo depois de passar, ouve-se sobre o que ele faz “lá fora” (Melo, 2010, p. 115).

Existe uma tentativa de homogeneização de identidades velada nas regras e protocolos na expectativa de produzir a submissa exemplar, o dominador ideal ou o verdadeiro sadomasoquista e todas essas personagens fetichistas são socialmente criadas por meio dos valores morais comuns ao grupo. Não argumento, assim, que tenha vivido, ou mesmo observado, uma sexualidade dominadora ou uma sexualidade submissa, mas sim, observei nesse estudo a capacidade individual de conformar comportamentos e emoções segundo um viés ou outro.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao adentrar no universo do BDSM, eu esperava me deparar com um espaço libertário para a fruição dos prazeres, mas não demorou muito para que eu começasse a me dar conta de que uma tensão margeava os discursos por liberdade sexual.

Em busca de legitimidade, da busca de um olhar menos preconceituoso, despatologizante e que não os tomasse como pervertidos, os próprios membros do meio BDSM foram criando regras, protocolos e uma série de classificações. Com isso, o que poderia ser um espaço mais disruptivo, acabou por incorporar e reproduzir moralidades, cisheteronormatividades, machismos, entre outros comportamentos que operam por exclusões sociais, reforçando e mantendo hierarquias e relações de poder e gênero.

A necessidade de estabelecer o que é certo ou errado e se apoiar na bandeira do consentimento deixou as relações BDSM excessivamente performáticas e ritualizadas. Acerca dessa performatividade sexual, podemos recorrer ao entendimento de Butler:

O “sexo” é sempre produzido como uma reiteração de normas hegemônicas. Essa reiteração produtiva pode ser lida como uma espécie de performatividade. A

performatividade discursiva parece produzir aquilo que nomeia, tornando realidade os próprios referentes, nomeando e tornando realidade, nomeando e produzindo realidade. Paradoxalmente, no entanto, essa capacidade produtiva do discurso é derivativa, é uma forma de iterabilidade ou rearticulação cultural, uma prática de ressignificação, e não uma criação *ex nihilo*. De modo geral, os atos performativos produzem aquilo que declaram. Como prática discursiva (“atos” performativos devem ser repetidos para se tornarem eficazes), as sentenças performativas constituem o locus de produção discursiva. Nenhum “ato” pode exercer o poder de produzir o que declara separado de uma prática regularizada e sancionada. Com efeito, um ato performativo separado de um conjunto de convenções reiteradas e, portanto, sancionadas, só pode se manifestar como um esforço vão de produzir efeitos que possivelmente não possa produzir (Butler, 2019, p. 191).

Dessa forma, percebemos como as clivagens vão se ancorando em performatividades para criação e manutenção de uma identidade. E, assim, pude identificar nessa cena aquilo que John Gagnon (2006) chamou de *scripts* ou roteiros sexuais que vão se configurar nesse conjunto de comportamentos que orientam as performatividades. Marília Loschi de Melo, em sua dissertação acerca da sociabilidade em festas BDSM, já havia identificado os pressupostos de Gagnon e os aplicado ao campo:

Os roteiros sexuais aplicados ao campo mostram uma indisfarçável representação de gênero convencional – baunilha – que divide o mundo BDSM não apenas em tops, bottoms, switchers ou podólatras, mas também em homens e mulheres, opostos inconfundíveis, sem margem para nenhuma outra categoria nativa intermediária. Cabe a cada gênero um tipo de performance esperada, que se combina às performances D/s para gerar uma multiplicidade de possibilidades de comportamentos que, como coloca Gagnon (2006:124), são ao mesmo tempo complexos e nada aleatórios. A partir de conversas sobre como as pessoas se preparavam para ir às festas, como escolhiam suas roupas e o que esperavam ver os outros vestindo, chamou atenção a uniformidade no posicionamento, quanto aos modos de se vestir, baseado em uma divisão sexual. Aos homens, cabe a discríção; às mulheres, o brilho e as roupas mais chamativas ou provocantes (Melo, 2010, p. 92).

Mais uma vez é o desejo que move os indivíduos e, nesse caso, é o desejo de pertença. E é em razão dessa emoção que muitas outras são moldadas ou se deixam moldar. Existem uma série de convenções para se fazer parte da comunidade BDSM e, para se enquadrar e pertencer, muitas vezes, é necessário abdicar de sentimentos e crenças para incorporar os valores do grupo. Dessa forma, “todas as expressões coletivas, simultâneas, de valor moral e de força obrigatória dos sentimentos do indivíduo e

do grupo, são mais que meras manifestações, são sinais de expressões entendidas, quer dizer, são linguagem” (Mauss, 1979, p. 153).

Portanto, arrisco-me a dizer que o que leva uma pessoa a não intencional seguir ou desistir de uma carreira BDSM, no sentido do envolvimento com esse BDSM público (e não em sua vida privada), é o paradoxo que se estabelece entre a necessidade de performar um desvio palatável e os interditos dos desejos individuais. Assim, busquei nesta pesquisa mostrar como a expressão das emoções é histórica, cultural e socialmente construída dentro das relações de dominação e submissão e as moralidades e questões de gênero que estão por trás dessas construções.

## REFERÊNCIAS

- ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine. Introduction: emotion, discourse and the politics of everyday life. *In*: ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine (Eds.). **Language and the politics of emotion**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- ADAMS, Tony; ELLIS, Carolyn; JONES, Stacy. **Autoethnography: Understanding Qualitative Research Series**. New York, NY: Oxford University Press, 2015.
- BISPO, Raphael; COELHO, Maria Cláudia. Emoções, Gênero e Sexualidade: apontamentos sobre conceitos e temáticas no campo da Antropologia das Emoções. **Cadernos de Campo**, [s. l.], v. 28, n. 2, 2019.
- BOCHNER, Arthur; ELLIS, Carolyn. Autoethnography, Personal Narrative, Reflexivity. *In*: DENZIN, Norman; LINCOLN, Yvonna (Orgs.). **Handbook of qualitative research**. Thousand Oaks: Sage, 2000. p. 733-768.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BUTLER, Judith. **Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”**. São Paulo: n-1, 2019.
- CALIFIA, Pat. **The lesbian S/M safety manual**. Denver, CO: Lace Publications, 1988.
- COELHO, Maria Cláudia; DURÃO, Susana. Introdução ou como fazer coisas com emoções. **Interseções**, [s. l.], v. 19, n. 1, p. 44-60, 2017.
- COELHO, Maria Cláudia; REZENDE, Cláudia Barcellos (Org.). **Cultura e sentimentos: ensaios em antropologia das emoções**. Rio de Janeiro: Faperj; Contra Capa, 2011.
- CSORDAS, Thomas. A corporeidade como um paradigma para a antropologia. *In*: **Corpo, significado, cura**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2008.

DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. O espetáculo da humilhação: fissuras e limites da sexualidade. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 65-90, 2015.

DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. O gênero da humilhação: afetos, relações e complexos emocionais. **Horizontes Antropológicos**, [s. l.], n. 54, p. 51-78, 2019.

DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira; FÍGARI, Carlos Eduardo (Org). **Prazeres Dissidentes**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

EASTON, Dossie; HARDY, Janet W. **The New Bottoming Book**. San Francisco: Greenery Press, 2001.

EASTON, Dossie; HARDY, Janet W. **The New Topping Book**. San Francisco: Greenery Press, 2003.

ELLIS, Carolyn; ADAMS, Tony; BOCHNER, Arthur. Autoethnography: an overview. **Forum: Qualitative Social Research**, [s. l.], v. 12, n. 1, 2010.

ESTEVES, Paula. **Os interditos do desejo: um estudo autoetnográfico das emoções nas relações de dominação e submissão entre praticantes de BDSM**. 2023. 103 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

FACCHINI, Regina; MACHADO, Sarah R. Praticamos SM, repudiamos agressão: classificações, redes e organização comunitária em torno do BDSM no contexto brasileiro. **Sexualidad, Salud y Sociedad Revista Latinoamericana**, [s. l.], n. 14, 2013.

FOUCAULT, Michel. **A História da Sexualidade I: A vontade de saber**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

FOUCAULT, Michel. **O corpo utópico, As Heterotopias**. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

GAGNON, J.H. **Uma interpretação do desejo: ensaios sobre o estudo da sexualidade**. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

GAMA, Fabiene. A autoetnografia como método criativo: experimentações com a esclerose múltipla. **Anuário antropológico**, [s. l.], v. 45, n. 2, 2020.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.

GREGORI, Maria Filomena. Limites da sexualidade: violência, gênero e erotismo. **Revista de Antropologia da USP**, [s. l.], v. 51, n. 2, p. 575-606, 2008.

GREGORI, Maria Filomena. **Prazeres Perigosos: Erotismo, gênero e limites da sexualidade**. São Paulo: Schwarcz, 2016.

HOCHSCHILD, Arlie Russell. **The managed heart: commercialization of human feeling**. [S. l.]: University of California Press, 2012.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Medos corriqueiros: em busca de uma aproximação metodológica. **Cronos**, [s. l.], v. 3, n. 1, 2002.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Pela consolidação da sociologia e da antropologia das emoções no Brasil. **Sociedade e Estado**, [s. l.], v. 29, n. 3, p. 841-866, 2016.

LE BRETON, David. *As Paixões Ordinárias: Antropologia das Emoções*. Petrópolis: Vozes, 2009.

LE BRETON, David. *Antropologia da Dor*. São Paulo: Fap-Unifesp, 2013.

LUTZ, Catherine. **Unnatural emotions: everyday sentiments on a Micronesian atoll & their challenge to western theory**. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

LUTZ, Catherine; ABU-LUGHOD, Lila. **Language and the politics of emotion**. New York: Cambridge University Press, 1990.

MARGOT. Tem um pentelho no meu chicote: a higienização do sexo BDSM. **Medium**, 2021. Disponível em: <https://medium.com/bdsm-ed/tem-um-pentelho-no-meu-chicote-a-higieniza%C3%A7%C3%A3o-do-sexo-bdsm-cc3cb1b912fa>. Acesso em: 16 mar. 2022.

MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos. *In*: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (Org.). Marcel. **Mauss: antropologia**. São Paulo: Editora Ática, 1979.

MAUSS, Marcel. As Técnicas Corporais. *In*: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naif, 2003.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. *In*: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naif, 2003.

MCCLINTOCK, Anne. **Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial**. Trad. Plínio Dentzien. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

MEAD, George. **Mind, Self and Society**. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1934.

MELO, Marília Loschi de. **A dor no corpo: identidade, gênero e sociabilidade em festas BDSM no Rio de Janeiro**. 2010. 122 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

MILLER, Philip; DEVON, Molly. **Screw the roses, send me the thorns: the romance and sexual sorcery of sadomasochism**. Fairfield, CT: Mystic Rose Books, 1995.

ORTEGA, Francisco. Modificações corporais na cultura contemporânea. *In*: ORTEGA, Francisco. **O corpo incerto: corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea**. Rio de Janeiro: Garamond, 2008, p. 57.

PARK, Robert Ezra. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. *In*: VELHO, Otávio Guilherme. **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

PRECIADO, Paul. B. **Pornotopia: PLAYBOY e a invenção da sexualidade multimídia**. São Paulo: n-1 edições, 2020.

REZENDE, Cláudia Barcellos; COELHO, Maria Cláudia. **Antropologia das emoções**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

ROSALDO, Michele. Toward an anthropology of self and feeling. *In*: SHWEDER, Richard; LEVINE, Robert (ed.). **Culture theory: Essays on mind, self and emotion**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 137-157.

RUBIN, Gayle. **The ashgate research companion to lesbian and gay activism** (D. P. & Manon Tremblay, Ed.). [S. l.]: Routledge, 2015.

TOWNSEND, Larry. **The Leatherman's Handbook II**. [S. l.]: Modernismo Publications, 1983.

VICTORIA, Ceres; COELHO, Maria Cláudia. A antropologia das emoções: conceitos e perspectivas teóricas em revisão. **Horizontes Antropológicos**, [s. l.], v. 25, p. 7-21, 2019.

WISEMAN, Jay. **SM 101: A Realistic Introduction**. San Francisco: Greener Press, 1998.

ZILLI, Bruno Dallacort. **A perversão domesticada: BDSM e consentimento sexual**. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2018.

**Submetido em:** 24/04/2023

**Aprovado em:** 10/07/2023

**Paula Esteves Pinto**

*linhaep@gmail.com*

Mestre e doutoranda em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, pesquisa Antropologia das Emoções, com ênfase em sexualidade e gênero.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-6210-4545>

## NOTAS

- <sup>1</sup> Fetlife é uma rede social voltada para o público fetichista, praticantes de BDSM ou qualquer pessoa que se identifique com uma expressão sexual não normativa.
- <sup>2</sup> Baunilha é o termo utilizado pelos adeptos de práticas BDSM para referir-se a quem não faz parte do meio, sendo este uma alusão ao sabor de um sorvete sem graça ou a um sabor comum.
- <sup>3</sup> Munches são encontros e/ou reuniões sociais informais entre interessados nas práticas BDSM que podem ocorrer em locais privados ou públicos,

mas não necessariamente em um ambiente estritamente fetichista.

- <sup>4</sup> O movimento Leather faz parte de uma contracultura nascida entre os anos 1950 e 1960 com a proposta de romper com os modelos sociais e com comportamentos vigentes até então. Por meio de uma estética baseada em roupas e acessórios de couro, a comunidade buscava estabelecer novos paradigmas sociais e aceitação de minorias pela sociedade conservadora da época.

# E EU NÃO SOU UMA NOVINHA? FRONTEIRAS E CONFUSÕES DE UM CORPUS EM PESQUISA

*AND I'M NOT A YOUNG GIRL? BORDERS AND  
CONFUSION OF CORPUS IN RESEARCH*

Isabelle Caroline Damião Chagas<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, Brasil

## RESUMO

Partindo de processos de medição, classificação, nomeação, falação, apalpamento e outras formas de contato com moradoras da Vila Nova, ocupação urbana da cidade de Belo Horizonte, onde cresci e desenvolvo trabalho de campo desde 2018, busco refletir sobre o que é dito sobre o meu corpo e o que isso implica sobre os demais corpos com os quais interajo, com especial interesse na emergência de três categorias nativas, estragar, acabar (com) e preservar o corpo. Inspirada pelos esforços teórico-metodológicos de pesquisadoras que inscrevem suas biografias e as complexas experiências da diferença que agenciam, dialogo com o feminismo interseccional da diferença e também com produções etnográficas brasileiras recentes, que tomam a prática e a escrita etnográfica enquanto saberes encarnados e situados. A figura da novinha é o ponto de partida para uma reflexão sobre gramáticas corporais explosivas e perturbadoras, e corpos estranhos que não passam batidos.

**Palavras-chave:** Interseccionalidade; Diferença; Corpo; Etnografia.

## ABSTRACT

Starting from processes of measurement, classification, naming, speech, touching, and other forms of contact with residents of Vila Nova, an urban occupation in the city of Belo Horizonte where I have grown up and conducted fieldwork since 2018, I seek to reflect on what is said about my body and what that implies for the other bodies with which I interact, with a particular interest in the emergence of three native categories: to spoil, to end (with), and to preserve the body. Inspired by the theoretical-methodological efforts of researchers who inscribe their biographies and the complex experiences of difference they engage with, I engage in a dialogue with the intersectional feminism of difference and also with recent Brazilian ethnographic productions that take ethnographic practice and writing as embodied and situated knowledge. The figure of the novinha (young girl) serves as a starting point for a reflection on explosive and disturbing bodily grammars, and strange bodies that do not go unnoticed.

**Keywords:** Intersectionality; Difference; Body; Ethnography.





## INTRODUÇÃO

Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E eu não sou uma mulher?

Sojourner Truth (1851)

Se você me confunde, então você já é parte de mim, e eu não sou nada sem você.  
Judith Butler (2019 [2004])

Largo a faxina sem terminar e vou para o café da tarde na casa de dona Ana, uma de minhas vizinhas<sup>1</sup>. Para não atrasar ainda mais, saio do jeito que estava: cabelo preso no alto da cabeça, chinelo, *short jeans* meio rasgado e blusa sem manga – coloco ao menos um sutiã, que vai com a alcinha à mostra mesmo, e uma máscara descartável que encontro pela frente. Na rua, me percebo sendo vista por homens jovens e outros nem tanto na porta de bares, barbearias, oficinas mecânicas e comércios afins onde, mesmo durante a pandemia, continuaram a se aglomerar. Os olhares causam estranhamento mútuo. “Estão me confundindo”<sup>2</sup>, penso sem elaborar muito enquanto sigo a rua e alcanço os degraus íngremes de um dos escadões que dá acesso à parte interna da Vila Nova. Tento subir o mais rápido que posso, desejando não encontrar mais ninguém. Dali, só mais uma viradinha até o meu destino, no fundo da Alameda das Flores, beco central da comunidade.

Na casa da vizinha, já estava minha mãe, que passou a tarde ajudando-a a cuidar das plantas – tratava-se, portanto, de um café especial com hora marcada, coisa rara por ali que se tornou comum a partir do meu novo *status* de visita (ao qual me deterei mais adiante). Ambas me reparam com surpresa quando chego, e a vizinha tenta descobrir o que há de tão diferente a ponto de quase não me reconhecer. Nos últimos meses, vale destacar, minha intensa circulação por ali para a realização de oficinas e reuniões com as moradoras da comunidade, entre as quais estavam incluídas essa e outras vizinhas, minha mãe e algumas parceiras externas à comunidade, deu-se quase sempre padronizada de calça comprida, blusa de manga curta ou de alcinha sem decote, tênis, mochila e/ou bolsa de linho cru com algum *slogan* de evento acadêmico, celular ou câmera na mão. E máscara, importante objeto de diferenciação local. “Tô parecendo uma novinha?”, espontaneamente ofereço como resposta à busca da vizinha enquanto adentro sua casa, e as três rimos. Sim, eu havia sido momentaneamente confundida, “eu posso ser confundida”.

A inquietação para esta escrita nasce de inúmeras cenas como a narrada, nas quais cotidianamente experiencio formas diversas de contato corporais com as moradoras da ocupação urbana Vila Nova, em Belo Horizonte, interações estas que passaram a ser investidas de novas roupagens e moralidades a partir da pandemia da Covid-19 e das suas implicações sobre os corpos, social e individualmente. Sintetizo algumas dessas relações, que vão desde a checagem de falta ou excesso de gordura e tamanho da roupa até cumprimentos e brincadeiras que envolvem apertar e roçar a pele, em processos de medição, classificação, nomeação, falação e apalpamento do corpo próprio e de umas das outras. A tal inquietação, cabe salientar, é fruto de experiências que, em relações mais de mutualidade do que de causa e efeito, resumidamente passam pela minha entrada no campo da Antropologia e a minha saída da Vila Nova durante esse período (e, por conseguinte, da casa da minha mãe), onde morei a maior parte de minha vida, primeiro para o Centro de Belo Horizonte e, posteriormente, para Campinas, onde curso o doutorado.

Desse encontro, a uma questão sobre a qual muitas/os antropólogas/os já se debruçaram, “quem sou eu em campo?”, trago reflexões acerca dos estranhamentos de tornar-me, cada vez mais, uma estrangeira de dentro (Collins, 2016), ou melhor, uma estrangeira local, no processo de fazer pesquisa, pesquisadora e interlocutoras. Cada vez mais porque, em certa medida, esse processo teve início durante o mestrado, quando, confrontada com uma ordem de despejo<sup>3</sup>, decidi voltar-me aos conflitos fundiários que atravessam as relações familiares, de amizade e parentesco dentro da minha própria casa e com minhas vizinhas e vizinhos (Chagas, 2020). Desde lá, passei a assumir e ser investida de novas posicionalidades, que confundiam a filha de fulana com a moça do Ministério Público, entre outras categorizações generificadas e racializadas.

Com a eclosão da pandemia da Covid-19 e o aprofundamento de desigualdades e precariedades já em curso na América Latina e outras regiões do Sul Global, particularmente a insegurança alimentar e nutricional, mais da metade da população brasileira passou a conviver com a falta de alimentos para refeições completas e diárias (Rede Penssan, 2022). Os dados mostram que a fome está presente em 43% das famílias com renda per capita de até ¼ do salário mínimo, e atinge mais as que têm mulheres como responsáveis (64%) e aquelas em que a pessoa de referência se denomina de cor preta ou parda (65%). Nesse cenário, junto com vizinhas/os e interlocutoras/es, passamos a realizar campanhas de arrecadação de alimentos, produtos de higiene e dinheiro para a comunidade. A partir dos meus vínculos com o terceiro setor, fomos inseridas em redes de doações fixas de cestas básicas, o que nos exigiu um nível mínimo de organização do grupo que então se formava, com nome, endereço e lideranças. Assim, surgiu o Coletivo Mulheres da Vila Nova, em 2020.

No ano seguinte, o projeto Ora-pro-nóbis: cultivando alimentação saudável na periferia foi aprovado em um edital internacional, a partir do qual promovemos ações educativas sobre alimentação saudável e cuidados com a saúde dentro da comunidade<sup>4</sup>. Essas experiências me permitiram tanto aprofundar relações que já faziam parte do meu círculo como vizinha, amiga, filha e pesquisadora quanto ampliar essa rede. Mais algumas posicionalidades emergiram, como a menina dos projetos, a menina das cestas, coordenadora (do coletivo), professora, filha, neta, entre outras.

É dessa dobra de experiências particulares, marcadas pela pandemia da Covid-19, mas que extrapolam esse contexto, que emergem as cenas e reflexões iniciais aqui apresentadas. Elas são parte da minha pesquisa de doutorado em curso sobre a circulação de comida em redes de ajuda na ocupação urbana Vila Nova, que envolvem não apenas moradoras/es, mas também agentes públicos, movimentos sociais, políticos e religiosos. Particularmente, interessam-me as dimensões de reciprocidades, conflitos, hierarquias e desigualdades, a partir de um viés interseccional e pós-colonial.

Neste texto, busco refletir sobre o que é constantemente dito sobre o meu corpo e o que isso implica sobre os demais corpos, com especial interesse na circulação de três categorias nativas, estragar, acabar (com) e preservar o corpo. A novinha, como uma figura da causação (Fernandes, 2021), que, em contextos periféricos, articula categorias de gênero, sexualidade, raça, classe e territorialidade, é o ponto de partida para compreender complexas relações de produção de diferença (Brah, 2006) intraclasse, que resultam em níveis diferenciados de confusão e perturbação no território. Além da sexualidade tida como desenfreada de adolescentes e mulheres jovens, que produz filhas/os demais e/ou na hora errada (Fernandes, 2021), outros marcadores são constantemente tomados como potenciais de causar modificações temporárias ou permanentes nos corpos femininos/feminizados, como a maternidade, o cuidado, os trabalhos braçais exercidos exaustivamente dentro e fora de casa (remunerados ou não). Resumidamente, relações que articulam as categorias gênero, geração, sexualidade e trabalho. É no confronto com o meu corpo lido como magrinho e delicado, ainda que saiba ser forte e trabalhador por tudo o que já viveu, ora claro demais para ser negro, ora inegavelmente negro para ser branco, cisgênero e não heterossexual, que nunca gerou ou maternou, que muitas dessas questões são narradas.

Inspiro-me nos esforços teórico-metodológicos de pesquisadoras feministas e pós-coloniais que inscrevem suas biografias para tentar compreender as complexas experiências da diferença que agenciam na vida coletiva, como Gloria Anzaldúa (2021) e sua condição de chicana, filha de migrantes mexicanos nos Estados Unidos; Avtar Brah (2006) e Sara Ahmed (2022), com as suas circulações transnacionais entre Ásia, África e Oriente Médio para os países ocidentais; e as brasileiras Adriely

Clarindo (2020), pesquisadora que se autodenomina puta-feminista e cujas pesquisas se debruçam sobre o trabalho sexual, e Ana Clara Damásio (2021), em trabalhos etnográficos com o que nomeia como suas interlocutoras-parentes.

Em seu texto sobre o uso de práticas biográficas como estratégias de produção de conhecimento no campo da Antropologia, Leandro Oliveira (2022) faz um apanhado de como tais práticas foram sendo incorporadas à disciplina nos últimos 50 anos, de modo a modificar, profundamente, a relação entre o trabalho de campo e a experiência afetiva da pesquisadora. As emoções, assim, deixaram de ser “uma interferência (inevitável, porém indesejável) na condução da pesquisa, e sim como um meio para a compreensão do outro (passível de reflexão por parte do pesquisador e incorporação à apresentação de resultados)” (Oliveira, 2022, p. 19). Em diálogo com Okely (1992), o autor observa certa tendência, nas pesquisas antropológicas mais recentes, de compreensão de que a escrita das vidas de outrem também requer a escrita sobre si.

Ao pensar sobre os sentidos e os efeitos da corporeidade para o fazer etnográfico, Silvana de Souza Nascimento (2019) localiza tal tendência na produção brasileira dos últimos anos a partir do número cada vez mais crescente de antropólogas/os negras/os, indígenas e faveladas/os ingressando nas universidades, que produzem conhecimento sobre aspectos que envolvem seus lugares de origem. A autora produz um mapa diversificado e localizado dessas produções, cujas autorias, ao terem seus corpos marcados – e “classificados, desejados, refutados e postos em dúvida” (Nascimento, 2019, p. 460) – tornam-se material e simbolicamente visíveis. Na esteira dos saberes corporificados, de Donna Haraway (2000), e em diálogo com a fronteira enquanto lugar criativo e condição intelectual, no feminismo chicano de Gloria Anzaldúa (2012), ela propõe uma etnografia encarnadas e situada, que possibilite

[...] um certo estado de corpo etnográfico, no substantivo feminino, que se materializa em diferentes formas de escrita encarnadas. Um estado de corpo fronteiroço, híbrido e não homogêneo, que se deixa marcar pela sua biografia, pelas suas escolhas teóricas, pelos contextos socioculturais, políticos e históricos e pelas suas experiências de campo (Nascimento, 2019, p. 461-2).

Para tanto, dialogo com o feminismo interseccional da diferença de Avtar Brah (2006), a partir do qual a diferença é compreendida como categoria analítica, e com a noção de vulnerabilidade em Butler (2019 [2004]; 2022 [2004]), que permite pensar sobre a materialidade de corpos cuja existência se faz e desfaz na relação com o Outro. Interessa-me, particularmente, pensar nos agenciamentos e nas práticas de atribuição de sentido envolvidas nesses processos, em que o meu corpo é investido de uma série de categorizações móveis e circunstanciais. Ao interrogá-lo, apalpá-lo e nomeá-lo, as pessoas dizem umas sobre as outras e, sobretudo,

sobre si mesmas, produzindo uma gramática corporal local que não abre mão de níveis de perturbação e confusão próprias ao território do qual emerge.

## FORMAS DE ESTRAGAR, ACABAR (COM) E PRESERVAR O CORPO

Já era noite quando algumas vizinhas, arrastando filhas/os suas/eus e de outras, passaram lá em casa (quando a casa da minha mãe ainda era minha) para buscar as cestas básicas que haviam sido entregues pela ação Comunidade Viva Sem Fome (CVSF), da qual passamos a fazer parte de forma fixa, enquanto Coletivo Mulheres da Vila Nova, em 2021<sup>5</sup>. Como essa casa se localiza na avenida, como, muitas vezes, é chamada uma das ruas principais do bairro que circunda parte da Vila Nova e faz divisa com um importante centro comercial na Região Metropolitana, portanto facilmente encontrada no GPS, optamos, inicialmente, por utilizá-la como endereço das entregas.

A Vila Nova se formou enquanto ocupação urbana há 30 anos, possui cerca de 900 moradoras/es e 300 famílias, dentre as quais 41% são caracterizadas como monoparentais – sendo as mulheres mães, avós e tias as principais responsáveis –, seguidas de unidades nucleares, unipessoais e extensas, com 33%, 11% e 7% respectivamente (Cáritas, 2018). Faz divisa com dois condomínios de prédios, que, juntos, ocupam um quarteirão. Além das casas que dão diretamente para as ruas do bairro, como a de minha mãe, possui uma parte interna, que pode ser acessada pela Alameda das Flores, beco principal por onde trafegam veículos e são realizados os eventos na comunidade, ou por dois escadões íngremes. As casas são de alvenaria, quase todas com dois ou mais andares, possuem fornecimento de energia elétrica, internet, água e esgoto tratados, ainda que esses serviços sejam oferecidos de forma precária, ou apenas parcialmente<sup>6</sup>.

Voltando à cena, uma fila de cerca de sete mulheres se formou no portão lá de casa, umas acomodavam a cesta na cabeça, outras, nos ombros e braços. A grande maioria dessas mulheres são mães e avós, na faixa etária dos 30 a 60 anos; são elas, também, as principais mantenedoras e cuidadoras dos lares e da comunidade. Os meninos e rapazes, em menor número, insistiam em levar duas cestas ao mesmo tempo, em jogos de competição e exibição uns com os outros e com as/os observadoras/es nas portas das casas e dos comércios. O burburinho misturava risadas e a insistente pergunta de quem ajudava e também daquelas/es que assistiam, “cadê os homens?”. Algumas diziam que não se podia contar com eles, e também “não fazem falta”. Eram cerca de 40 cestas, cada uma daquelas pessoas precisaria fazer mais de uma viagem, que incluía subir e descer um dos escadões, íngremes e pouco iluminados. Decido ir junto.

Já acomodando uma cesta meio sem jeito nos braços, escuto um grito: “Não vai carregar esse peso”, minha mãe tentava me dissuadir;

sem sucesso, se direcionou às outras, “não deixem ela carregar esse peso”. Dou de ombros e sigo, ela não participa. Mais rápido do que poderia imaginar, as cestas chegam ao seu destino, com a ajuda de alguns rapazes que observavam no entorno e foram constrangidos pelo único homem adulto, filho de uma dessas mulheres, que chegou para apoiar. “Você pode ajudar, mas carregar esse peso todo, não. Você vai estragar seu corpo. Eu não vou deixar que façam isso com você”, recebo o conselho em tom de ameaça quando retorno para casa. Não era a primeira vez, tampouco seria a última.

O limite da ajuda evocado traz algumas questões de fundo, a saber: 1) na minha casa, nós éramos as únicas mais diretamente envolvidas no Coletivo a não receber cesta básica, sendo assim, havia uma ideia de que o peso deveria ser carregado por quem precisava, literal e simbolicamente; e 2) minha mãe sempre nutriu o desejo de que eu pudesse ter uma vida e um corpo diferentes dos dela, que trabalhou a vida inteira como sacoleira, vendendo roupas de porta em porta em casas e comércios, que lhe renderam braços visivelmente fortes demais em relação ao corpo magro e problemas de saúde decorrentes da exaustão e falta de alimentação adequada durante o trabalho (como anemia, desmaios e infecção nos rins). Também tentava chamar a atenção para o meu corpo magrinho, que, apesar de não ser incapaz, parecia inadequado diante do fardo pesado, em todos os sentidos da expressão. Ainda que outros corpos igualmente miudinhos não fossem poupados, como os de meninos ainda crianças e os de adolescentes e jovens mulheres mães; além de grávidas, puérperas, idosas, obesas, quantas outras não me surpreenderam por também não terem suas condições físicas consideradas.

Quem, por algum motivo, não conseguia mesmo carregar a sua própria cesta na distribuição mensal realizada pelo Coletivo, contava com a ajuda das/os outras/os. Das mulheres envolvidas na organização, Kátia é a que mais cumpria esse papel. Ela se vangloriava ao levar as cestas nos ombros, uma de cada lado. O risco vinha em forma de conselho, mas não adianta. Costas largas e a facilidade para equilibrar os pesos denotam experiência de outros tempos, enquanto joelhos e tornozelos constantemente doloridos armazenam as marcas dos excessos. Na falta de um homem em casa, como faz questão de reafirmar com frequência, mulheres como ela precisam aprender a transitar por papéis e funções tidos como masculinos.

Durante as oficinas de plantio e pequenos reparos domésticos que foram realizadas no âmbito do projeto Ora-pro-nóbis, sua habilidade para transportar peso, manejar e usar ferramentas, além de conhecimentos práticos sobre eletricidade e construção, apesar de serem compartilhados com algumas outras, de longe, se destacavam. É uma entre as que fazem questão de levantar meus pés do chão quando nos abraçamos, reafirmando a sua força em comparação à minha leveza. Tapas na bunda, brincadeiras com objetos em formato fálico, tudo se torna motivo para uma complexa

gramática corporal nessa rede que envolve tocar, apalpar, medir, classificar e falar sobre.

Exibição de força, disposição para o trabalho, ludicidade e sexualidade a diferenciam da maioria das mulheres que também são mães, avós e exercem o trabalho de cuidado. Muitas destas, ao contrário, são mais jovens do que aparentam, em processos de acabamento e adoecimento lento decorrentes do excesso de peso, de trabalho e de cansaço, da falta de cuidados médicos e de alimentação adequada. Sem dúvida, também acometem Kátia, mas sua performance pública privilegia o prazer em ser útil e em se mostrar capaz, ao mesmo tempo em que se diferencia das outras mulheres, o que me faz lembrar Hannah Cullwick, uma mulher da classe trabalhadora britânica do século XIX, cujos diários, assim como de seu companheiro, Arthur Munby, foram analisados ostensivamente por Anne McClintock (2010).

O corpo rústico que destoava do das mulheres de classe média para quem trabalhava, como as mãos grandes e calejadas, que a aproximavam do que era tido como masculino e viril, eram objeto de curiosidade, repulsa e fetiche entre suas patroas. Apesar do fardo pesado, constantemente relatava o prazer em ser paga por aquilo que a maioria das mulheres donas de casa oferecia gratuitamente, e sentia-se livre em meio às ruas, condições que a fizeram, por muito tempo, negar-se a casar com Munby, um homem de classe alta. Mesmo mais tarde cedendo às pressões deste, decide abandonar o âmbito doméstico, vivendo em casas separadas e insistindo em ser paga pelo serviço como criada. Interessante perceber como esse jogo de fronteiras, que envolve circular entre espaços domésticos e públicos, ocupando papéis generificados de forma cambiante, e o consciente prazer das fissuras que causa, pode ser percebido nas trajetórias tanto de Hannah quanto de Kátia.

Tais processos convocam a uma articulação das diferenças enquanto uma verdadeira prática, que se produz de forma relacional (Laclau; Mouffe, 1985 *apud* Brah, 2006) e contextual, e não pela simples junção ou sobreposição de elementos. Quer dizer que, ao invés de descrever identidade e experiência como aspectos dados e imutáveis de um sujeito ou grupo de forma essencialista, requer perceber os processos pelos quais subjetividades e identidades continuamente se fazem e refazem. A partir do debate na Grã-Bretanha em torno do negro enquanto cor política e dos movimentos feministas, Avtar Brah (2006) busca compreender diferentes processos de racialização do gênero em contextos pós-coloniais e nos oferece uma interessante abordagem da diferença como categoria analítica.

Como a diferença designa o 'outro'? Quem define a diferença? Quais são as normas presumidas a partir das quais um grupo é marcado como diferente? Qual é a natureza das atribuições que são levadas em conta para caracterizar um grupo como diferente? Como as fronteiras da diferença são constituídas, mantidas ou dissipadas? Como a diferença é interiorizada nas paisagens da psique?

Como são os vários grupos representados em diferentes discursos da diferença? A diferença diferencia lateral ou hierarquicamente? (Brah, 2006, p. 359)

A partir de tais questões, a autora propõe quatro maneiras de conceituá-la: diferença como experiência, diferença como relação social, diferença como subjetividade e diferença como identidade, dentre as quais recorrerei à primeira como chave de leitura. Termo central dos movimentos feministas nas últimas décadas do século XX, a experiência permitiu estabelecer relações entre subjetividade e coletividade, como expressa o famoso *slogan* “o pessoal é político”. No entanto, “não reflete de maneira transparente uma realidade pré-determinada, mas é uma construção cultural” (Brah, 2006, p. 360), condição mesma para a constituição da realidade. Assim como postulou Joan Scott (2017) e diversas outras autoras, a experiência é uma prática de atribuir sentido e inscrever o vivido, permeado por disputas e relações de poder; é assim que o indivíduo se torna sujeito.

As formas diferenciadas pelas quais os corpos de Kátia e o meu interagem com pessoas e objetos, agenciando moralidades, afetos e conflitos, não se resumem a dois lados opostos. Ao ser uma estrangeira local, compartilho com ela e outras mulheres saberes e experiências que modulam nossas carnes, ainda que com intensidades e durações desiguais. Para além das diferenças intraclasse, de acesso a capital cultural e escolaridade, geração parece ser uma categoria importante para entender os marcadores juvenis que ora me são atribuídos, ora negados, e que perpassam não só idade, mas também parentesco, relações afetivo-sexuais e trabalho. Para além dos âmbitos da experiência, identidade e subjetividade, tais diferenças também são produzidas e geradoras de relações sociais que perpassam as macroestruturas de poder, que, neste caso, envolvem (principalmente, mas não apenas) o acesso a políticas públicas formuladas em décadas recentes, que facilitaram o ingresso de minorias sociais (pessoas pobres, negras, indígenas, com deficiência, LGBTQIAPN+) no ensino superior.

Por outro lado, tais diferenças apresentam desafios a uma expectativa social em torno da circularidade do cuidado generificada entre gerações e vizinhança, que se reflete na relação com minha mãe, Kátia e outras moradoras da Vila Nova. Para estudar e ingressar no mercado de trabalho formal, fui paulatinamente podendo deixar de participar ativamente das ditas demandas domésticas e familiares não apenas em minha própria casa, mas também com as vizinhas, de forma bastante desigual em relação a outras jovens da minha idade que não tiveram as mesmas oportunidades. A possibilidade de cuidar cada vez menos, ou de forma bastante diversa que essas mulheres, muitas vezes geram conflitos e perturbações cuja equação não é simples, considerando que o cuidado, entre nós, é compreendido em uma chave profundamente familista, generificada e racializada, em que cabem às mulheres, principalmente



as negras e as mais pobres, exercer essa função – e cujas implicações são cotidianamente inscritas em seus corpos.

## **PROCESSOS DE MEDIR, APALPAR, CLASSIFICAR, NOMEAR E FALAR SOBRE O CORPO (PRÓPRIO E ALHEIO)**

“Olha o pezinho dela”, Meiri chama a atenção para as minhas pernas cruzadas, sentada na cadeira da cozinha de dona Célia, enquanto tomo café e como um prato típico da anfitriã feita especialmente para mim, como ela insiste em dizer. Tiro os sapatos ao entrar na casa, como de costume desde o início da pandemia, por isso estava só de meia. “Toda delicadinha”, ela completa, em tom de zombaria, fazendo um contraste entre minha pose e a sua, de pernas abertas e com os pés descalços. As duas passam a tarde revelando-me intimidades uma da outra, como em uma típica comédia pastelão, que envolve imitações, risadas e avisos do que não poderia ser contado para ninguém. Elas, que estão quase sempre juntas, também fazem questão de me levantar do chão quando nos abraçamos, não deixam de observar como estou magrinha, medem minha cintura e prometem que vão me fazer engordar. O inverso também acontece, entro no jogo e brinco com o fato de que Meiri, sempre de shortinho jeans bem colado na pele e blusa sem manga de decote profundo, parece não sentir frio, em contraste com as camadas de roupas que dona Célia e eu usamos.

Entre uma alegria tímida e resignação, Meiri me conta, em outra ocasião, da chegada de mais um neto de uma de suas filhas. “Ela já me passou”, comenta em tom preocupado, “mas agora vai ligar”<sup>7</sup>. Sempre falante, não rende quando constata que a sua menina e eu temos quase a mesma idade. Se o meu corpo magrinho e delicadinho é objeto constante de curiosidade, observação e questionamento por parte dela, que não deixa de reparar mudanças mínimas, certo escrutínio público e generalizado acompanha a circulação do seu. Coxas grossas, bunda e peitos grandes são olhados, medidos, falados, chegando, muitas vezes, a serem tocados e apertados. Não foram poucas as vezes em que presenciei dona Célia e outras mulheres puxando suas roupas para tentar cobrir pedaços de pele que consideraram excessivamente à mostra, principalmente daqueles ligados a marcadores de feminilidade cisheteronormativa, como bunda, peitos, barriga e pernas. “É o fogo que ela tem”, costumam dizer.

Há uma flagrante preocupação com as roupas utilizadas por mulheres populares. Esta preocupação remete, por um lado, à ideia de um corpo lascivo e provocativo e, por outro lado, a uma suposta capacidade para a reprodução sexual/social desenfreada e irracional (Fernandes, 2021, p. 153).

Fernandes (2021), em seu estudo sobre o que nomeia como figuras da causação, mulheres cujos comportamentos considerados errados destoam

de aspectos normativos do feminino, como cuidado, devoção, afeto e amor. A novinha é uma delas, e pode ser compreendida como uma categoria relacional, cujos processos classificatórios elásticos perpassam não só idade, mas também estilização do corpo, exibição de uma sexualidade tida como desenfreada e perigosa. Com seus quase 50 anos, Meiri ainda parece transitar como uma figura da causação, continuamente negociando sua estilização corporal (Butler, 2003) com seus afetos e o lugar de mãe.

O estranhamento que sinto na pele ao caminhar pela Vila com uma estilização corporal que destoia da moça bem comportada naquele território, narrada no início deste texto, certamente envolve medo e prazer, aversão e desejo. Em uma gramática tida como explosiva<sup>8</sup>, Meiri é uma das que materializa os sentidos da vigilância moral protagonizado por mães e familiares de meninas e mulheres jovens, experienciado em boa parte de minha vida e que retorna, agora mais do que nunca, como (re)elaboração do vivido e das práticas de atribuição de sentido (Brah, 2006). Estragar o corpo era um risco que todas nós corríamos coletivamente, num efeito dominó que, por proximidade, uma levava a outra – se uma menina era falada, ou seja, que a ela se atribuía toda uma sorte de comportamentos sociais e sexuais tidos como promíscuos, provavelmente suas amigas também o eram ou seriam. Para além da modificação corporal decorrente de uma gestação, a alteração rechaçada parece ser, em grande medida, moral: como uma mulher que tanto fissa quanto reforça aspectos normativos do feminino (Fernandes, 2021) é vista e falada, quais afetos lhe são possíveis e os que lhe passam a ser negados, em relações que, sistematicamente, geram desgastes físicos e simbólicos.

O fogo que constantemente aludem ao corpo de Meiri remete ao imaginário racial e colonizado em torno das mulheres negras, cuja força, além da suposta lascívia provocativa, também o faria passível de castigo e escravização (Fernandes, 2021), de formas literais e simbólicas. Para dar conta de um cotidiano altamente violento desde a infância, a mulher forte, mais do que uma identidade, emerge em seu relato como parte de um processo contínuo de subjetivação e corporificação (Butler, 2003; 2022 [2004]). A fragilidade e delicadeza que alude ao meu corpo parece não ter vez em sua gramática e na de outras mulheres por ali, pelo menos não publicamente. É justamente em nossas conversas mais íntimas, longe dos olhos que medem, apalpam, falam e escrutinam, ainda que não deixemos totalmente de fazê-lo também, que a figura da causação momentaneamente se desfaz, dando lugar à possibilidade do choro, da tristeza, do pedido de ajuda, enfim, da vulnerabilidade própria ao encontro com o Outro, da qual fala Judith Butler (2019 [2004]).

A partir da experiência do luto, principalmente da sua distribuição geopolítica altamente desigual, Butler (2019, 2022) questiona quais vidas são enlutáveis, portanto, quais um dia contaram ou contarão como vidas. Na contramão do individualismo e da autonomia neoliberal, a vulnerabilidade tal qual proposta por Butler nos coloca diante da impossibilidade de viver

sem o outro, da dependência e do apego em relação a ele, o que significa sempre um risco: de perdê-lo, mas também de sermos por ele expostos à violência. O que a autora questiona é a própria ontologia desse eu autônomo, pré-determinado e independente; se somos feitos nos laços, “podemos até querer, ou mesmo conseguir por um tempo, mas apesar de nossos melhores esforços, nos desfazemos, na face do outro, pelo toque, pelo cheiro, pelo tato, pela perspectiva do toque, pela memória do tato” (Butler, 2019 [2004], p. 29). Assim sendo,

Embora lutemos por direitos sobre nossos **próprios** corpos, os **próprios** corpos pelos quais lutamos não são apenas nossos. O corpo tem sua dimensão invariavelmente pública. Constituído como um fenômeno social na esfera pública, meu corpo é e não é meu. Entregue desde o início ao mundo dos outros, ele carrega essa marca, a vida social é crucial na sua formação; só mais tarde, e com alguma incerteza, reivindico meu corpo como meu, se é que o faço (Butler, 2019 [2004], p. 31, grifo meu).

Essa vulnerabilidade radical se materializou profundamente no contexto da pandemia da Covid-19, quando sobre o corpo não apenas em sua dimensão individual, mas, sobretudo social, foram atribuídas uma série de novas formas de regulação e controle. O fazer corpo por meio da proximidade, do toque e do compartilhamento entre pessoas, objetos e substâncias passou a ser investido de práticas e discursos de cuidado e (des)proteção orientadas por desigualdades de raça, classe, gênero, territorialidade, escolaridade, empregabilidade, dentre muitas outras. A vulnerabilidade, portanto, ainda que ontologicamente inerente ao nosso entendimento enquanto pessoas humanas, foi e é distribuída de modo hierárquico e, por vezes, opressivo. No entanto, se é na relação que nos tornamos vulneráveis, é a partir dela que também encontramos alternativas de vida.

As condições de reivindicação de nossos próprios corpos, sem dúvida, são muito diversas para mim e para Meiri, ainda mais se tomarmos este exercício de escrita enquanto uma forma de possessão, mesmo que limitada e arriscada. Vidas como a dela e dos seus filhos, parentes, amigos e ex-companheiros são constantemente e mais uma vez despossuídas, posto que da perspectiva da violência, não há violação daquelas que já foram negadas. Diante da inesgotabilidade de seu objeto (Butler, 2019 [2004]), a violência renova-se em processos de esgotamento das peles, das carnes e dos intelectos. A partir da dimensão do luto, Butler então questiona as condições diferenciadas de estabelecimento e manutenção das vidas. Mas esses corpos e essas vidas, estragados e acabados, ainda assim, persistem. E é justamente na confusão, e não na coesão, como sugere Butler, que pode residir a possibilidade de um novo agir ético e de uma nova ontologia.

## SOBRE CORPOS ESTRANHOS QUE NÃO PASSAM BATIDOS

Meu corpo não é o único a gerar estranhamento entre essa rede de mulheres da Vila Nova. Ao longo das ações que realizamos pelo Coletivo, amigas e conhecidas que transitaram pelo território promovendo e auxiliando em atividades também tiveram sua dose de medição, falação e, dependendo da proximidade que conquistaram, toque e apalpamento. Minha companheira, uma mulher branca e de identidade masculinizada, quase sempre com roupas largas que não marcam as curvas do corpo, desperta em algumas delas constante curiosidade. “Por que você não usa uns shortinhos nesse calor?”, provoca Meiri, enquanto outras acionam figuras de comparação, como a cantora Maria Gadú, em tentativas de apreender e tornar inteligível, em seus termos, essa forma estranha de ser mulher.

Nesse roçar de corpos que se dá tanto pelo toque físico quanto o olhar e o falar sobre, circularam possibilidades de contágio não só pelo vírus, mas também de afeto, amizade, companheirismo, cuidado, (auto)conhecimento e, porque não, uma boa dose de erotismo. Somos, assim, feitas e desfeitas umas pelas outras (Butler, 2019 [2004]), e nossas diferenças puderam e podem ser estrategicamente aproximadas enquanto alianças, como uma política de solidariedade (Brah, 2006) nesse estar junto cotidiano, ainda que não ilesa de disputas e conflitos.

Em um dos meus muitos retornos para a Vila, já durante o doutorado, uma nova localização parece ter sido inaugurada. Às constantes provocações de que agora estou metida porque fui pra São Paulo e que as abandonei, Meiri explica para as outras, com convicção, que ela está lá pra ajudar a gente. Pela primeira vez, sou chamada de nossa menina, classificação que se espria até chegar em minha própria mãe, que a ela recorre em nossas conversas cotidianas. Duas dimensões, pelo menos, chamam a atenção. A primeira é o jeito afetuoso de reafirmar meu lugar de dentro estando cada vez mais fora, ao mesmo tempo em que reconhecem e nutrem expectativas em torno do que faço, tentando tornarem-se parte disso. Para além dessa dimensão política do fazer e estar junto que eu, particularmente, gosto de acreditar, não posso deixar de questionar como, ainda assim, meu corpo segue sendo um pouco desse estrangeiro de dentro (Collins, 2016), que sai e incorpora as marcas dos outros lugares por onde passou – a universidade, o trabalho intelectual, as viagens, os espaços de lazer e cultura da cidade.

A magreza e outras estilizações corporais que não se encaixam em formas de feminilidade e sexualidade convencionais por ali, ainda que não deixe de se anunciar e ser reconhecida como mulher; a não maternidade e, em decorrência, tempo e energia para me cuidar; a ausência de marcas de trabalhos braçais que, com o tempo, estragam e acabam com o corpo; e a fronteira cambiante da não heterossexualidade, que faz com que

algumas das classificações anteriores pareçam não caber nem como projeto de futuro, enfim, são alguns dos marcadores que, talvez, dificultem as formas de inteligibilidade convencionais a que elas recorrem e que, por isso, causem certas perturbações em seus sistemas classificatórios. Ao ser menina, deixo de ser inscrita na ordem de uma mulheridade adulta, ligada à sexualidade eterossexual e à maternidade. Diferentemente das outras mulheres de minha idade, passo a ser, cada vez mais, preservada e protegida, que tem o preço da expectativa de que compartilhe de oportunidades, informações e meios que a elas não foram possíveis.

Quando chego na casa de dona Ana e sou confundida com a novinha, é com prazer que minha mãe ostenta o fato de que, naquele momento, eu pareça mais nova do que realmente sou. Para essa mulher mãe que precisa enfrentar, na maioria das vezes sozinha, dramas morais na criação e manutenção de uma filha considerada bem criada em um território que, ao mesmo tempo, incentiva e escrutina o comportamento sexualizado de meninas e mulheres jovens, há um gozo nesse entendimento coletivo em torno da menina, quase imaculada, preservada, não gasta. Inquieta-me objetivar tal gramática corporal de modo a não só compreender como se dá alguns dos processos de produção da diferença nesse território, mas, sobretudo, torcer seus critérios a partir dos agenciamentos que se produzem naquilo que socialmente é compreendido como meu corpo. Por exemplo, a proximidade geracional com a filha de Meiri e outras coisas que poderíamos ter em comum são rechaçadas diante do distanciamento moral que nos enquadram, em lados opostos, como moça comportada e a novinha que faz filhos demais. Processos que materializam fronteiras, que abrem e fecham possibilidades de existência para uma e outra.

“Nova demais pra quê?”, questiono-me ao lembrar da categoria novinha na qual fui classificada, investida com roupagem diversa, quando da aprovação no doutorado. Ainda que muita gente sequer compreenda o que faço, estar na universidade, ir para São Paulo, concedeu-me novo status. Essa passagem para o mundo do trabalho intelectual, tão diferente daquele experimentado por minhas familiares e vizinhas, no entanto, está longe de ser isento de confusões. Se, por um lado, sou interpelada enquanto uma negra de pele clara ao dizer de onde eu venho e das questões que me orientam científica e politicamente, sendo, assim, situada enquanto um outro naquele ambiente, também posso parecer uma antropóloga inglesa em busca do desconhecido, nas Ilhas Trobriand ou onde quer que seja, ao ir para a aula de meia calça, saia quadriculada e sapato de couro num dia frio.

Não quero negar a importância de chegar a um alto nível de formação em uma universidade pública, numa trajetória majoritariamente financiada com recursos públicos, vinda de uma família e comunidade nas quais a maioria das pessoas sequer chegou ao ensino médio. Mas a escrita aqui ensaiada me convoca a sair dos lugares aparentemente confortáveis que, a duras penas, foram produzidos ao longo de minha trajetória, já

que a experiência é também lugar de contestação, “espaço discursivo onde posições de sujeito e subjetividades diferentes e diferenciais são inscritas, reiteradas ou repudiadas” (Brah, 2006, p. 361). Com as novinhas, aprender que perturbar e, quem sabe, explodir alguns níveis da ordem cisheteronormativa, também faz parte do nosso trabalho.

## REFERÊNCIAS

- AHMED, Sara. **Viver uma vida feminista**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La Frontera – The New Mestiza**. San Francisco: Aunt Lute Books, 2012.
- ANZALDÚA, Gloria. **A vulva é uma ferida aberta & Outros Ensaios**. Rio de Janeiro: A Bolha, 2021.
- BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 26, pp. 329-376, 2006. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8644745>. Acesso em: 24 nov. 2023.
- BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BUTLER, Judith. **Vida precária: os poderes do luto e da violência**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019 [2004].
- BUTLER, Judith. **Desfazendo Gênero**. São Paulo: Editora Unesp, 2022 [2004].
- CÁRITAS MG. **Relatório técnico – Comunidade Vila Nova**. Belo Horizonte: Cáritas MG/ Programa Diálogos Comunitários, 2018.
- CHAGAS, Isabelle Caroline Damião. **Despaternizando território, territorializando aparições patriarcais: narrativas e imagens em disputa na vizinhança**. 2020. 120 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.
- CLARINDO, Adrielly. **Putas narrativas: territórios da prostituição e putafeminismo**. 2020. 139 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Institucional) – Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Espírito Santo, 2020. Disponível em: [https://sappg.ufes.br/tese\\_drupal/tese\\_14165\\_Aдриelly%20Clarindo%20-%2003.02%20definitiva.pdf](https://sappg.ufes.br/tese_drupal/tese_14165_Aдриelly%20Clarindo%20-%2003.02%20definitiva.pdf). Acesso em: 22 abr. 2023.
- COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a Outsider Whitin: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, vol 31, n. 1, p. 99-126, jan./abr. 2016. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=339945647006>. Acesso em: 24 nov. 2023.
- DAMÁSIO, Ana Clara Souza. **Etnografia em Casa: : entre parentes**

e aproximações. **Pós - Revista Brasileira de Pós-Graduação em Ciências Sociais**, Brasília, v. 16, n. 2, p. 1–32, 2021. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistapos/article/view/31646>. Acesso em: 24 nov. 2023.

FERNANDES, Camila. **Figuras da causação**: as novinhas, as mães nervosas e as mães que abandonam os filhos. Rio de Janeiro: Telha, 2021.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). **Antropologia do ciborgue** – vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

MCCLINTOCK, Anne. **Couro imperial**: raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Campinas: Editora Unicamp, 2010.

NASCIMENTO, Silvana de Souza. O corpo da antropóloga e os desafios da experiência próxima. **Revista de Antropologia**, [s. l.], v. 62, n. 2, p. 459-484, 2019. DOI: 10.11606/2179-0892.ra.2019.161080. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/161080>. Acesso em: 24 abr. 2023.

OLIVEIRA, Leandro. **Práticas Biográficas, histórias de vida e escritas de si**: notas marginais e pessoais sobre uma agenda de pesquisa. 2022. *No prelo (mimeo)*.

REDE PENSSAN. **II VIGISAN** - Inquérito Nacional sobre Insegurança Alimentar no Contexto da Pandemia da Covid-19 no Brasil. Brasília: Rede Brasileira de Pesquisa em Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional, 2022. Disponível em: <https://olheparaafome.com.br/wp-content/uploads/2022/06/Relatorio-II-VIGISAN-2022.pdf>. Acesso em: 13 jan. 2023.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, [s. l.], v. 20, n. 2, 2017. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71721>. Acesso em: 24 nov. 2023.

OKELY, Judith. Anthropology and autobiography: Participatory experience and embodied knowledge. In: OKELY, Judith; CALLAWAY, Helen (org.). **Anthropology and Autobiography**. London and New York: Routledge, 1992.

TRUTH, Sojourner. E não sou uma mulher? **Geledes**, 08/01/2014. Disponível em: [https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/?gclid=CjwKCAiAjfyqBhAsEiwA-UdzJKkWXzKOOeJKB6ABYh42NjfZWQJ3gG1cmQPVRU6iBCdsyjgY7z7HTRoC8iwQAvD\\_BwE](https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/?gclid=CjwKCAiAjfyqBhAsEiwA-UdzJKkWXzKOOeJKB6ABYh42NjfZWQJ3gG1cmQPVRU6iBCdsyjgY7z7HTRoC8iwQAvD_BwE). Acesso em: 24 nov. 2023.

**Submetido em:** 24/04/2023

**Aprovado em:** 13/11/2023

**Isabelle Caroline Damião Chagas**

*isabellechagasmg@gmail.com*

Doutoranda em Ciências Sociais pela Unicamp e vinculada ao Núcleo de Estudos de Gênero Pagu e a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6742-2406>

## NOTAS

- <sup>1</sup> Agradeço à Isadora Lins França e Regina Facchini pelas provocações que motivaram a escrita deste texto; a Leandro Lima, Carla Gomes, Vanessa Sander e Paulo Victor Leite Lopes pelas interlocuções nos GTs do IV Congresso Latinoamericano de Teoria Social e do 46º Encontro Anual da ANPOCS; à Alana Barros, Ariana Oliveira, Natália Padovani e às demais bandidas da laje pelas considerações atenciosas e afetivas; e à Fernanda, minha primeira e mais entusiasmada leitora. Agradeço, também, ao CNPq e à Fapesp pelas bolsas de estudo que possibilitam a realização da pesquisa de doutorado e deste trabalho – processo nº 2023/05055-0, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).
- <sup>2</sup> Ao longo deste texto, termos êmicos e falas minhas e das/os interlocutoras/es estão sinalizados em *itálico*, enquanto as aspas são utilizadas para conceitos e citações. O **negrito** é utilizado, em ambos os casos, para dar destaque a termos e trechos.
- <sup>3</sup> A Vila Nova sofre um longo processo judicial de reintegração de posse iniciado há mais de 30 anos, quando da ocupação do território pelas/os moradoras/es, que permanece ativo ainda hoje, em 2023.
- <sup>4</sup> O projeto foi financiado pelo Fundo de Resposta Rápida para comunicadores na América Latina e o Caribe, organizado pela Internews, Chicas Poderosas, Consejo de Redacción e Fundamedios. Nosso objetivo foi discutir e encontrar soluções cotidianas para uma alimentação saudável e adequada para a população periférica, em sua maioria desempregada e, portanto, com acesso limitado à compra de alimentos. Produzimos um mapeamento de cozinhas, plantas, colmeias de abelhas nativas e ferramentas de plantio, construção de hortas coletivas, oficinas de educação popular voltadas para a alimentação, e uma campanha de educomunicação.
- <sup>5</sup> O CVSF foi uma ação realizada pela Agência de Iniciativa Cidadãs (AIC), entre 2020 e 2022. Em 2020, recebemos algumas cestas, produtos alimentícios e de higiene (como máscara e álcool em gel) de forma espaçada e, entre 2021 e 2022, passamos a receber cestas básicas mensalmente de forma fixa. No primeiro ano de pandemia, fazíamos campanhas na internet, entre redes de amigos e pessoas conhecidas. O dinheiro arrecadado servia para comprar cestas básicas, álcool em gel, máscaras, caixas de leite, iogurte e biscoito para as crianças.
- <sup>6</sup> A internet banda larga passou a ser ofertada há poucos anos na comunidade, ainda que moradoras/es do outro lado da rua já tivessem acesso há mais tempo. O alto custo do serviço e a baixa qualidade do



sinal fazem com que a maioria das pessoas utilize redes alternativas locais, como a internet via rádio. Já a coleta seletiva de lixo e a varredura das ruas não são realizadas nas vias internas da Vila Nova, problema antigo que gera conflitos e circulação de animais e doenças. Uma lixeira comunitária foi instalada na entrada da Alameda das Flores apenas em 2021.

- <sup>7</sup> Termo usual para falar do processo de laqueadura, método contraceptivo cirúrgico comum entre as mulheres das periferias, oferecido pelo Sistema Único de Saúde (SUS). Muitas vezes, é realizado no próprio parto.
- <sup>8</sup> *Explosão* é termo comum nas músicas que falam sobre as novinhas e compõem as paisagens das periferias.

# CAPITÃS DE CONGADAS: ATUAÇÃO DE LIDERANÇAS FEMININAS NA FESTA DE REINADO DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO EM SANTO ANTÔNIO DO MONTE (MG)<sup>1</sup>

*CONGADAS LEADERS: WOMEN'S LEADERSHIP IN REINADO DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO FEAST, IN SANTO ANTÔNIO DO MONTE (MG)*

**Francimário Vito dos Santos<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Instituto Patrimônio Histórico Artístico Nacional, Cuiabá, Mato Grosso, Brasil

## RESUMO

O artigo tem como objetivo refletir sobre a participação de mulheres capitãs de congadas no contexto da festa de reinado de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia, em Santo Antônio do Monte (MG). O reinado ou congado é uma manifestação religiosa que possui características afro-brasileiras, introduzida no Brasil colônia pelos negros escravizados. A festa de reinado reencena a coroação de Nossa Senhora por meio do coroamento de reis e rainhas congos, perpétuos e festeiros. A presença de mulheres líderes de congadas ocorre a partir do início de 2000. Até então, as funções ocupadas por elas se restringiam aos trabalhos domésticos necessários à realização dos festejos, atuando nos bastidores da celebração. Nas ruas, com exceção das bandeireiras (guias de ternos de congadas), as mulheres acompanhavam as congadas, por fora, nunca dançando ou cantando em louvor aos santos, como fazem os capitães. A pesquisa realizada compõe-se de observações participantes durante os festejos e entrevistas com as capitãs. O estudo mostrou que a luta dessas mulheres é antiga, algumas desde muito jovem, e que a maioria teve incentivos de parentes que eram capitães. No entanto, não basta chegar ao posto, a luta para se manter no cargo é uma constante e perpassa as relações de poder entre elas e os capitães.

**Palavras-chave:** Festa de reinado; Capitãs de congadas; Relações de poder; Santo Antônio do Monte (MG).

## ABSTRACT

The article aims to reflect on the female Congadas leaders' participation in Reinado de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia *Feast* in Santo Antônio do Monte, state of Minas Gerais, Brazil. Reinado or Congado is a religious manifestation that has afro-Brazilian features brought to colonial Brazil by enslaved black people. The Reinado Feast enacts Our Lady crowning through Congo kings and queens, perpétuos (lifelong positions passed through generations), and festive leaders crownings. The presence of female Congada leaders took place after the beginning of the 2000s. Until then, the positions occupied by women



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

were restricted to backstage domestic services necessary for the pursuit of the Feast. On the streets, except for the *bandeiras* (female Congadas groups guide), women followed the Congadas from the outside, never dancing or singing in praise of the saints, as Congada captains do. This research is composed of participant observations during the Feasts and interviews with the female captains. The investigation has shown the fight of these women is ancient, some of them since their youth, and most of them were encouraged by Congada captain relatives. Nevertheless, occupying the leading position is not enough: the fight to remain in the Leading position is constant and goes through the power relations between the women and the Congada captains.

**Keywords:** Reinado Feast; Congadas leader; Power relations; Santo Antônio do Monte (MG).

## INTRODUÇÃO

Este artigo aborda a participação de mulheres na posição líder de congadas durante os festejos de reinado em homenagem à Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia e São Benedito, realizados em Santo Antônio do Monte (MG), denominação que dá a algumas mulheres a posição de capitãs de congadas.

Localizada no centro-oeste mineiro e na microrregião do Vale do Itapeçerica, a 190 quilômetros da capital Belo Horizonte, o município possui uma população de 25.975 habitantes, de acordo com o Censo Demográfico de 2010. A principal atividade econômica do município é a indústria de fogos de artifício, conhecida como fábrica de foguete, seguida do comércio. Tal atividade atribui à cidade o título de terra dos fogos; em 1972, foi considerado principal polo pirotécnico da América Latina com 22 indústrias em operação.

Os festejos de reinado como uma festividade popular e religiosa são fatos sociais complexos no sentido maussiano, pois agenciam um conjunto de significados e práticas relacionado à vida social dos indivíduos (estético, político, religioso, jurídico, familiar, econômico, moral etc.). Parte desse movimento é observado nas dinâmicas internas da celebração por meio dos processos que envolvem múltiplas interações entre os grupos, doações e vínculos estabelecidos com a comunidade reinadeira, as instituições e os santos.

A festa de reinado relaciona-se aos ritos que homenageiam os santos negros e recebem várias denominações no Estado de Minas Gerais, tais como festa de congada, congado e reinado. O brinquedo, como assim também é chamado pelos congadeiros e pelas congadeiras, é uma celebração que representa o mito de coroação de Nossa Senhora do Rosário e, ao mesmo tempo, o coroamento dos reis e rainhas congos, perpétuos e festeiros. A festa acontece durante quatro dias e é composta de diversos ritos, como oferecimentos de cafés da manhã, almoços e jantares no galpão da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, visitas

das congadas aos integrantes da corte e devotos, missa conga, coroamento dos reis e rainhas e cortejos.

As personagens reis e rainhas festeiros são essenciais para a sobrevivência do reinado. São eles os principais patrocinadores das comidas (cafés da manhã, almoços e jantares) oferecidas à congadas durante os dias de festejos. De acordo com Gomes e Pereira (1998), a escolha dessas personagens é um processo comum da religiosidade popular no Brasil, pois funciona como mecanismo de captação de recurso material utilizado pelas pessoas de camadas social baixa para diminuir as dificuldades de financiamento de suas festas.

Historicamente, o reinado em Santo Antônio do Monte é marcado por eventos de descontinuidade e apagamento seletivo motivados por intervenções e proibições engendradas pela Igreja Católica. Conforme observou Borges (1997), o reinado na cidade surge na segunda metade do século XIX, e era celebrado pela população negra na primitiva capela dedicada à Nossa Senhora do Rosário, local onde foi reerguido posteriormente o atual templo em homenagem à santa. As transformações ocorridas ao longo das décadas que marcaram a trajetória das congadas na cidade, conforme foram discutidas por Santos (2020), são indispensáveis para compreender os percalços históricos e sua importância enquanto principal evento popular, festivo e religioso dos santo-antonienses. Alguns episódios podem ser classificados como negativos, como a proibição do reinado ocorrida período de 1948 e 1960, por ordem do bispo Dom Cabral, em cumprimento à encíclica *Ubi Arcano* (1922) de Pio XI, que pregava cuidar da vida espiritual dos católicos (Leonel, 2009).

Com a retomada do reinado e recomposição das congadas em 1961, as comemorações aos santos reacenderam e continuam sendo celebradas até os dias de hoje. Segundo os relatos orais de congadeiros mais velhos, embora o reinado fosse proibido na cidade, ele continuou sendo celebrado em algumas localidades rurais, como na comunidade Coqueiros, onde viveram os irmãos congadeiros Geraldo (100 anos), Otaviano (96 anos) e Fiím (89 anos)<sup>2</sup>. Como não há documentos escritos sobre o reinado antes do reinício dos festejos, como atas da irmandade por exemplo, o único meio foi recorrer às narrativas de pessoas mais velhas, ainda vivas, que vivenciaram o festejo nessa época. Algumas, inclusive, não se lembravam do reinado dos outros tempos. Embora, os depoimentos orais sejam fundamentais para afirmar a longa trajetória dos festejos cujas origens remontam há aproximadamente dois séculos, os únicos registros escritos de que a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dispõem (atas de reuniões) foram produzidos a partir os primeiros anos da década de 60.

As primeiras atas das reuniões da irmandade, produzidas a partir do recomeço do reinado mostram os esforços dos organizadores, inclusive com forte participação de membros da igreja que reforçam a manutenção e atribuições de alguns personagens seguindo a classificação por sexo. Ou seja, aos homens, cabe a função de brincar reinado na rua na condição

de capitão de congada (cantar, dançar e louvar os santos), às mulheres, o trabalho doméstico, vinculado ao preparo das comidas reinadeiras oferecidas aos congadeiros e devotos, e a confecção das vestimentas (fardas dos dançadores e enfeites das túnicas dos reis e rainhas). Nas ruas, elas podiam exercer apenas as funções rainhas, bandeireira e esmoleira.

Alguns elementos festivo-religiosos do reinado ainda mantêm aproximação com a sua estrutura tradicional, como calendário de quatro dias de festas (quinta-feira a domingo), com início em meados do mês de julho, o rito de hasteamento, visitas dos congadeiros aos reis e rainhas, procissões, pagamento de promessas e descimento das bandeiras dos santos. No entanto, a partir de um olhar atento e crítico, observei algumas aberturas nos festejos da cidade nas últimas décadas. Refiro-me à participação de mulheres nas funções de dançadoras de reinado e de capitães de congadas, objeto de reflexão deste artigo.

A entrada das mulheres nos espaços públicos do reinado, que foram, por muitos anos, ocupados apenas por homens (capitães), configura um novo giro no curso da festa. Trata-se de um processo lento, gradual e contínuo marcado pelas lutas das mulheres para assumirem outras posições no festejo que não somente as atividades restritas ao contexto doméstico, como o preparo das comidas, a costura das fardas e a ornamentação dos altares e bandeiras dos santos. A atuação delas nos espaços públicos se restringia a acompanhar os cortejos e assistir às apresentações das congadas. Provavelmente, conforme os depoimentos de alguns congadeiros, o protagonismo da mulher atuando na posição de dançadora de reinado aconteceu a partir do final da década de 1970. No entanto, é apenas a partir de 2000 que elas conquistam o direito de comandar grupos e participar da festa na função de capitã. Até o ano de 2019, quando realizei a pesquisa de campo, havia, em Santo Antônio do Monte, 23 ternos de congadas, sendo quatro liderados por mulheres.

As reflexões apresentadas aqui sobre a atuação de mulheres líderes de congadas contaram com a colaboração das atuais capitãs em atividade no reinado de Santo Antônio do Monte que são: Janaína Oliveira, 33 anos, casada, da Congada Meninas do Rosário; Graciele Camargos, 30 anos, casada, da Congada Filhas de Maria; Aparecida Ferreira (Tida), casada, 41 anos, da Congada Rosário de Maria; Aparecida Camargos, viúva, 66 anos e Viviane Ferreira, solteira, 23 anos, respectivamente mãe e filha, líderes da Congada São Benedito. Além das capitãs citadas, contribuíram com a pesquisa a ex-dançadora Neiva Aparecida Amaral, casada, 38 anos; os irmãos congadeiros Geraldo Sousa, Otaviano Sousa, Antonio Sousa (Fiím); e o capitão Eustáquio Anésio da Silva (Tostão).

As entrevistas foram realizadas entre os anos de 2017 e 2018. Como guia do processo de diálogo, utilizei um roteiro orientador com questões semiestruturadas, que objetivava compreender as histórias de vida dessas mulheres, a iniciação na congada, as vivências com os capitães congadeiros e os desafios enfrentados para permanecer no comando de grupos.

Escolhi abordar a atuação das mulheres líderes de ternos de congadas no contexto da festa de reinado por entender que o tema é relevante para as atuais discussões antropológicas, pois, além de dar visibilidade a elas, permite, ainda, estabelecer uma discussão sobre as relações de poder no contexto das festividades religiosas envolvendo a atuação de homens e mulheres em cargos de lideranças. A discussão sobre a presença de mulheres em espaços tradicionalmente permitido apenas a homens enriquece qualitativamente as reflexões sobre o reinado não apenas como festividade religiosa mas, também, como um campo político engendrado por múltiplos agentes. Se, por um lado, a participação das mulheres no brinqueado contribui para ressignificar as estruturas rígidas do reinado, por outro, pode causar em alguns congadeiros atitude de desconfiança e descrédito de alguns. No entanto, a conquista de novas posições assumidas, por mulheres dentro do festejo, é resultado de uma luta histórica e sua importância reside em mostrar para as gerações atual e vindoura de congadeiros e congadeiras que o lugar da mulher no reinado tanto pode ser nas atividades tradicionais, que inclui o preparo das comidas reinadeiras e a costura de fardas dos dançadores da família, como na função de líder de grupo de congadas.

## AS MULHERES NO REINADO: TRAJETÓRIA, LUTA E UM GIRO PELA LITERATURA

O reinado é uma festividade religiosa popular com referência à memória histórica das pessoas negras escravizadas e à devoção aos santos reinadeiras. Em alguns ternos de congadas, como é o caso do moçambique, tais características são evidentes nas performances dos dançadores e dançadoras, batidas dos tambores e cantos em louvor à Nossa Senhora do Rosário, considerada protetora dos escravos. As narrativas a respeito do mito fundador da festa, proferidas pelos congadeiros, atribuem ao moçambique a proeza de convencer a santa a sair da gruta e se fixar no interior igreja. Tal feito, segundo afirma Neves (2012, p. 30), fundamenta o discurso dos reinadeiras de que “o terno de moçambique é o preferido de Nossa Senhora do Rosário”. No geral, conforme observei na pesquisa, os moçambiqueiros seguem uma postura diferenciada dos demais grupos de congadas existentes na cidade. Eles costumam usar fardas nas cores branca e azul, pois, segundo os seus integrantes, remetem às cores do manto de Nossa Senhora. Também é comum usarem lenços na cabeça e rosários cruzados na altura do peito.

No que tange às performances dos demais tipos de grupos (catopé, congo e vilão), maioria em Santo Antônio do Monte hoje, que costumam usar fardas coloridas com adornos com enfeites brilhantes, observa-se que há duas vertentes: aquelas que exaltam a memória e a identidade dos ancestrais nas cantigas e danças, a exemplo da Congada do Pião, criada na comunidade rural do Diamante, composta por dançadores e

dançadoras, portanto considerada uma das mais antigas em atividade na cidade, bem como os ternos de moçambique; e a maioria que expressa sua devoção à Nossa Senhora baseada na evangelização a partir dos preceitos da religião católica.

Apesar das congadas, que são maioria, continuarem usando tambores (caixas), sanfona e pandeiro como principais instrumentos de percussão, as cantigas de reinado são versões adaptadas de hinos católicos cantados por padres midiáticos e cantores sertanejos. As mulheres capitãs que colaboraram diretamente com este artigo comandam congadas do tipo catopé, maioria na cidade, que segue a linha evangelizadora do culto à Maria, conforme os preceitos da religião católica. Se, por um lado, o reinado se distanciou de suas raízes ancestrais no sentido de rememorar e reconhecer as contribuições da população negra escravizada, por outro, se aproximou da classe economicamente abastarda e branca da cidade. Atualmente, o reinado reúne, na sua organização e realização reis e rainhas festeiros, a maioria oriunda desse estrato social, que por meio dos pagamentos de promessas patrocinam as comidas oferecidas aos congadeiros e congadeiras nos dias de festas. Devotos e devotas com condições econômicas inferiores também conseguem fazer suas promessas e pagá-las. É o caso de uma congadeira cuja profissão é manicure que realiza consórcio de dinheiro mobilizando sua rede de amizades e clientela, com objetivo de pagar sua promessa à santa.

Por sua vez, o reinado em Itapeçerica, município vizinho, apresenta algumas características na performance que permitem refletir sobre a continuidade do reinado a partir dos elementos históricos e identitários que são engendrados e rememorados a cada edição da festa. É de costume homenagear a ancestralidade negra e uma personagem da história oficial do Brasil que teve participação na libertação dos escravos como a Princesa Isabel. A exaltação à figura da princesa é central no festejo. Os pesquisadores Viana e Rios (2016), na obra *Na Angola tem: Moçambique do Tonho Pretinho*, abordam a permanência dos costumes ancestrais e continuidade histórica do grupo nos dias atuais. Para os autores, essa tradição, esses ritmos e esses sentidos dos cantos, embora ligados à memória ancestral que os reconecta com a África, se atualizam em cada edição da festa, que celebra as forças, ancestrais, entidades e divindades africanas e afro-brasileiras e os santos católicos.

Portanto, se por um lado, o reinado santo-antoniense por meio da irmandade se abriu para atender às reivindicações das mulheres para ocuparem cargos e posições até então permitidas apenas aos homens, por outro, pouco difunde a memória dos negros e negras que instituíram os festejos em louvor dos santos patronos da festa.

De acordo com os irmãos congadeiros Geraldo, Otaviano e Fiím, moradores antigos da cidade, nem sempre as mulheres estiveram à frente de grupos na posição de capitãs, a função era permitida apenas aos homens. Tal narrativa contrastava com o atual contexto da celebração,

em que as mulheres não apenas dançam reinado, mas ascenderam ao posto de capitãs de ternos de congadas. Há algumas décadas, o comum era que elas ocupassem cargos de rainhas perpétua, conga e festeira, de princesas ou guias de bandeira (bandeireiras). Fora isso, com já mostrei, restava a elas executar tarefas circunscritas aos espaços domésticos da festa. Embora sejam atividades vitais para a manutenção do brinquedo, a participação da mulher no que diz respeito à visibilidade pública não era a mesma que se dava às funções desempenhadas pelos homens. Eles sempre estiveram e continuam atuando no público (na rua), interagindo diretamente como os devotos/as e simpatizantes dos festejos dançando, rezando e improvisando versos cantados. Já as mulheres que foram, por muitos anos, ensinadas a se manterem nos bastidores da festa, sem estabelecer conexão direta com o grande público, há poucos anos conquistaram por meio de lutas, o direito de ocupar posições de poder na estrutura do reinado.

A função de capitão de congada é um dos postos mais importantes do reinado, uma vez que “compete a ele o poder do canto, da união de todos e da manutenção dos elos do rosário” (Viana; Rios, 2016, p. 47). Trata-se de uma posição de poder tradicionalmente naturalizada como sendo exclusiva aos homens, e que, a partir das transformações e desconstruções ocorridas ao longo dos anos no brinquedo, vem sendo ocupada por mulheres. As reflexões empreendidas por Bourdieu (2012), acerca da dominação masculina contribui para pensar criticamente o contexto as relações de poder existentes nos espaços do reinado, envolvendo homens e mulheres. Nesse sentido, Bourdieu (2012, p. 45) afirma que

A primazia universalmente concedida aos homens se afirma na objetividade de estruturas sociais e de atividades produtivas e reprodutivas, baseadas em uma divisão do trabalho de produção e de reprodução biológica e social, que confere aos homens a melhor parte, bem como nos esquemas imanentes a todos os habitus.

Segundo Rubin (1993), cria-se duas categorias dicotômicas (feminino e masculino), mas o que está em jogo são categorias de poder. No reinado, o poder dado aos homens para assumirem determinadas posições de destaques, como cargo de capitão de congada, começa ser desnaturalizado a partir do momento que algumas mulheres também passam a ocupar o mesmo posto. Chegar à liderança desses espaços demandou um longo processo histórico de lutas, iniciado por outras mulheres. Contrariamente, o simples fato de “ser homem, no sentido de *vir*, implica um dever-ser, uma *virtus*, que se impõe sob a forma do ‘é evidente por si mesma’, sem discussão” (Bourdieu, 2012, p. 63).

Partindo do princípio de que as festas são fenômenos complexos, considerados fatos sociais totais, no sentido maussiano, constituídos por dimensões religiosas, econômicas, jurídicas, morais, políticas, familiares etc., algumas interfaces se evidenciam como sistemas de opressão, tais



como classe, sexo e raça, interagindo para produzir e reproduzir as desigualdades sociais. Ou seja, não é possível abordar a condição feminina, seja de protagonismo ou não, sem considerar a interdependência das relações de poder.

Para González (2020), o feminismo não apenas revelou as bases materiais e simbólicas da opressão das mulheres, mas também desenvolveu a busca por uma nova maneira de ser mulher, que é o caso das congadeiras ao ocuparem os postos de capitãs. Uma nova mulher, que luta para assumir tradicionais espaços da festa que suas ancestrais não tiveram direito. Conforme mencionou Araújo (2010, p. 1),

O feminismo pode ser definido como a defesa de direitos iguais para mulheres e homens, acompanhado do compromisso de melhorar a posição dos membros na sociedade, pressupondo, portanto, uma condição de desigualdade, seja esta concebida como dominação masculina, essa desigualdade tem efeitos sociais e políticos na diferença sexual.

As reflexões produzidas pelos estudos feministas ajudam a compreender as relações de poder entre homens e mulheres no reinado e a desvendar os motivos pelos quais somente os homens, ocupantes do cargo de capitão de congada, possuíam o direito de desfrutar da visibilidade pública e apresentações públicas, enquanto as mulheres, não. Observa-se, portanto, a presença do poder tradicional (Weber, 1981), centrado na figura do patriarca operando no processo de dominação sobre as mulheres. Quando a capitã Tida enfatiza que “tem homem na minha congada, mas quem manda nela sou eu” (Informação verbal, julho/2017), na verdade, mesmo sem integrar grupos feministas que defendem a igualdade de direitos entre homens e mulheres, ela se utiliza de parte desse discurso de poder para legitimar sua luta e atuação na congada.

O reinado é uma manifestação cultural e devocional afro-brasileira, que reúne uma parcela significativa da população pobre formada por congadeiros, congadeiras, devotos e devotas e simpatizantes dos festejos, que nos últimos anos vem reconhecendo as reivindicações das mulheres que lutam para ocupar o posto de capitã. Notadamente, as festividades em homenagem aos santos integram questões sensíveis que requerem amplo debate, como diferença de classe, raça e relações de gênero. Como a festa não é somente divertimento, é muito mais que isso, ela também evidencia problemas interligados que exacerbam as desigualdades sociais. A interseccionalidade é uma estratégia que evita valorar uma questão em detrimento de outra, pois, conforme afirma Hirata (2014, p. 67), “é vista como uma das formas de combater as opressões múltiplas e embricadas, e portanto como um instrumento de luta política”.

Durante minhas observações, acompanhei o trabalho das mulheres e homens na cozinha do salão da irmandade no preparo das comidas reinadeiras (tutu de feijão, arroz branco, pelotas de carne, frango e

macarrão). Foram quatro dias de trabalho etnográfico, com início às 4 horas e término às 22 horas. Por dia, incluindo o almoço e o jantar, foram preparados aproximadamente 1.600 quilos de alimentos para servir 4.000 refeições a congadeiros, congadeiras e convidados. Apesar de haver alguns homens na cozinha, a exemplo de Luiz do Tutu (falecido em 2019) e Silvério, especialistas no preparado do tutu de feijão, as mulheres são o maior número. Além dos homens, algumas mulheres também são consideradas cozinheiras especialistas. É o caso de Ção do Arroz, que demonstra sua devoção aos santos a partir da preparação do alimento. Isso evidencia que, apesar de algumas mulheres terem conseguido ocupar a mesma posição que os homens ocupam na estrutura da festa, muitas delas ainda atuam no contexto privado. No entanto, já se observa novas fendas para pensar o reinado um pouco mais diverso.

Ao longo dos anos, gradativamente, as mulheres foram ocupando outros espaços e posições no reinado, antes negado às suas ancestrais. Essa luta garantiu o direito de escolher outras formas de prestar homenagem aos santos atuando na função de líder de congada. Conforme afirma Soares (2009, p. 44), “a iniciativa dessas mulheres mostra a mudança na participação dela para uma dimensão de conquista de poder”.

A pesquisa de campo etnográfica com congadeiros e congadeiras evidenciou que a abertura para a participação de dançadoras de reinado nos ternos de congadas começou entre as décadas de 1970 e 1980. Quando questionei sobre o assunto, alguns/mas colaboradores/as mais antigos foram apresentando pistas sobre a existência de quais foram as primeiras mulheres dançadoras de reinado da cidade. O senhor Tostão, 67 anos, capitão da congada que recebe seu nome, fundada em 1976, afirmou que o primeiro terno a permitir a participação de mulher dançadeira foi a Congada de Zé Alexandre, em 1978. A jovem Luquinha, filha de Chico Sabino, na visão dos congadeiros teria aberto o caminho para que outras mulheres se inserissem nos grupos como dançadoras. O capitão acrescentou que, em 1979, permitiu que a jovem Marlene, filha de Zé da Cana, dançasse no seu terno.

Depois desses feitos, aos poucos, outras congadas foram cedendo à participação de mulheres para além do cargo de guia da bandeira do santo (bandeireira). Em diálogo com os congadeiros da cidade, soube da existência da Congada de Docilino criada na década de 80, e que recebia o nome de seu idealizador. O grupo contava com a presença de mulheres atuando nas funções de dançadoras e de capitãs de congadas. Uma das participantes foi Neiva Aparecida Amaral, que exerceu a função de capitã da extinta congada. O ex-congadeiro foi precursor no reinado ao permitir a participação de mulheres na linha de comando da guarda. A congada foi extinta no final da mesma década com o falecimento do seu líder.

Embora o episódio seja um marco histórico para pensar a posição da mulher no festejo, a função de capitã de outrora difere da realidade atual. As capitãs de hoje possuem autonomia para comandar seus/suas

dançadores/ras e representá-los junto à diretoria da irmandade. Naquela época, contou Neiva, por mais que existisse a figura da capitã, era o senhor Docelino que dava as coordenadas. As mulheres se responsabilizavam apenas pelas performances, ou seja, as danças e cantigas. As questões burocráticas realizadas junto à diretoria como participação em reuniões, eleições etc., ficavam a cargo apenas dos capitães homens. Não é como as atuais capitãs, que além de participarem de todos os compromissos formais, cuidam da organização de sua congada, ressaltou a entrevistada.

Observa-se, a partir desse momento, conforme também foi constatado por outras pesquisadoras que refletiram sobre o tema em outros contextos, “uma transição da mulher dos bastidores da festa para outros postos de maior visibilidade” (Soares, 2009, p. 14), que culmina com o acesso de algumas congadeiras ao posto de capitã. Como expus, em Santo Antônio do Monte, até o início de 2000, o cargo de líder de congada não era ocupado por mulheres. A partir desse período é criada e registrada na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, a primeira congada liderada por mulheres, denominada Meninas do Rosário, comandada pelas congadeiras Janaína e Lucélia. A ocupação de desse e de outros espaços e posição do reinado não acontece sem conflitos. Percebe-se nos relatos das entrevistadas a existência uma certa vigilância sobre sua conduta moral e competência controle que, segundo elas, não acontece com os capitães.

Gomes e Pereira (1988) ao analisar a festa de reinado da Comunidade os Artures, em Minas Gerais, refletem sobre as transformações das funções desempenhadas pelas antigas e atuais mulheres. Os autores observaram que hoje a mulher deixa as atividades na comunidade e se dirigem para as áreas urbanas para trabalhar como empregadas domésticas, em casas de famílias nas cidades de Contagem e Belo Horizonte. Outras assumem funções em fábricas de peças e acessórios e de cozinheiras em escolas. No entanto, “o fato de desempenhar uma função fora do grupo não impede que a mulher nos Arturos vivencie as tradições aprendidas” (Gomes; Pereira, 1988, p. 144), pois, a cada edição da festa, são elas que organizam e preparam os banquetes nos moldes dos ensinamentos recebidos de suas ancestrais. Observa-se, com isso, outras lutas realizadas por mulheres, sobretudo no campo das relações de trabalho, mas não no sentido de assumirem a função de capitã, como ocorre no contexto do reinado que abordo.

A realidade das capitãs de congadas santo-antonienses, em alguma medida, dialoga com o contexto de mulheres negras da Comunidade dos Arturos. Em ambos os casos, elas tiveram vivências intensas com familiares (avós, pais, mães e vizinhos), envolvidos nos processos de elaboração e realização dos festejos de reinado –, pais na posição de capitão de congada, mães mestras de comidas reinadeiras, costureiras e bordeiras. Menciona-se, ainda, no caso das interlocutoras, o entusiasmo que as motiva a continuarem lutando para ocupar outros espaços na estrutura do reinado. A devota de reinado e voluntária da cozinha do salão, Abigail

(Biga), 66 anos, filha do falecido capitão João Antônio, contou que já criança era envolvida nas atividades do reinado. Segundo ela, todas as mulheres da família se mobilizavam, alguns meses antes da festa, para confeccionar e enfeitar as fardas dos congadeiros da família. Situação semelhante acontecia durante o auge do reinado com os preparativos dos banquetes servidos aos congadeiros, cujo abate dos animais acontecia semanas antes. Como nessa época ainda não existia o salão do reinado, local onde é preparado e servido os banquetes coletivos nos dias de festa, a comida era servida na casa dos próprios capitães. Hoje, ela e o marido Silvério, participam do reinado ajudando nos preparos das comidas, saberes tradicionais recebidos das mulheres de sua família.

Na contemporaneidade, a produção científica sobre os festejos de reinado no Brasil é fértil e diversificada. Em especial, a partir dos anos 2000, vários pesquisadores oriundos da antropologia e da sociologia produziram (e continuam produzindo) reflexões acerca do tema, que são significativas para ampliar as discussões sobre as festas de reinado.

Na publicação *Imaginário, cotidiano e poder*, Vagner Gonçalves da Silva (2007), discute criticamente as dinâmicas dos festejos de reinados. Nela, o autor reflete sobre relação entre poder envolvendo raça, devoção e mito, com destaque a personagem Chico rei, responsável por introduzir a festa de reinado em Minas Gerais. Outros estudos mais contemporâneos discutem a presença de mulheres em posição antes assumidas por somente por homens. Patrícia Trindade Maranhão Costa (2012, p. 143), ao pesquisar o reinado da Serra do Salitre (MG), afirma que “dentre as várias alterações ocorridas na tradição da congada, considero a emergência gradual das mulheres na liderança publicamente reconhecida do terno, a mudança mais significativa”.

Outras contribuições significativas envolvendo a presença de mulheres nos cargos de comandos de congadas, são produzidas por Soares (2009; 2016) no contexto do reinado em Minas Gerais. O foco das discussões se concentra na história de mulheres que vivem o reinado em Belo Horizonte e Oliveira (MG). Porém, no geral, observei que há pouca produção acadêmica que debatem o papel da mulher em posição de liderança de congadas ou em cargos de visibilidade pública, que tradicionalmente são ocupados apenas por homens. Inclusive, esta constatação também é pontuada por Soares (2009) no seu contexto de pesquisa. Portanto, aqui reside minha contribuição à antropologia, ou seja, apresentar o debate sobre as lutas e histórias de mulheres que ocupam o cargo de capitãs de congada no reinado em Santo Antônio do Monte.

No que diz respeito às minhas interlocutoras, observei que todas tiveram vivências intensas com familiares congadeiros/as e devotos/as, daí o surgimento dos afetos pelo reinado. No entanto, no campo profissional, elas ocupam funções variadas. A capitã Tida é operária de fábrica de foguete e dona de casa, Viviane é advogada, Aparecida é aposentada, dona de casa e artesã de tamborim<sup>3</sup>, Graciele é servidora pública e dona

de casa e, Janaína, dona de casa. Com trajetórias e profissões diferentes, no reinado, o elo que as unem é o posto de capitã e as relações de parentesco, comum nesse tipo de festejo. Por exemplo, Aparecida além de ser mãe de Viviane, é irmã do capitão Nego, pai de Gracielle. A seguir, reflito sobre os caminhos e percalços enfrentados (e que persistem), pelas capitãs até ocuparem a posição de líderes de congadas.

## MULHERES CONGADEIRAS: DOS BASTIDORES DO REINADO AO POSTO DE CAPITÃ DE CONGADA

A partir das observações realizadas nas festas de reinado, percebi que a maioria dos postos de liderança de ternos de congadas era ocupado por homens. Dos mais de vinte ternos de congadas existentes em Santo Antônio do Monte, apenas quatro são atualmente liderados por mulheres. A Congada Meninas do Rosário, criada em 2003, sob o comando das capitãs Janaína e Lucélia; a Congada Filhas de Maria, em 2006, liderada por Gracielle; a Congada Rosário de Maria, em 2016, da capitã Tida; e a Congada São Benedito, em 2018, fundada pelas capitãs Aparecida e Viviane.

Tais evidências permitiram-me fazer os seguintes questionamentos: sempre foram os homens a assumirem o posto de capitão? Quais foram os caminhos percorridos pelas atuais até chegarem ao posto de capitã? Como elas passaram a ser vistas depois de se tornarem capitãs? Como elas se percebem enquanto líderes de grupo? Sentem-se cobradas pelo fato de serem mulheres capitãs por parte da irmandade e da comunidade? Como as mulheres conciliam o trabalho doméstico, a função de mãe, trabalhadora assalariada e o posto de capitã? Enfim, são inquietações que apresento para discutir a função de capitã de congada, que algumas congadeiras passaram a ocupar com o passar dos anos, durante a festa de reinado.

Conforme já mencionei, para atuar nos ternos de congadas durante os compromissos realizados na rua, era permitida a participação de mulheres apenas na função de bandeireiras ou esmoleiras. Fora isso, “cabia a elas exclusivamente o cuidado com os uniformes e com a alimentação dos congadeiros antes da performance” (Costa, 2012, p. 143).

As personagens da corte real, embora desfilem pelas ruas em momentos estratégicos, como os cortejos, e desempenhem um lugar de destaque no festejo, não usufruem da mesma visibilidade e autoridade que é dada aos capitães de ternos. Eles são responsáveis pelas performances públicas realizadas durante a festa, como a criação de versos e rimas das cantigas (toadas) para homenagear os membros da corte, visita aos devotos/as, rezas, harmonização das vozes e instrumentos de percussão, bem como a vigilância sobre a conduta moral de seus dançadores. De acordo com Bento (2008), o capitão de qualquer terno é o responsável pelas determinações que afetam todo o conjunto de dançadores. Ele é a pessoa que normalmente é acessada pelos membros da composição

humana. Ele é o guia do terno nas canções, dança e gestos. Em alguns casos, pode até fornecer orientações de cunho espiritual.

Vale ressaltar, conforme descritos nos relatos dos congadeiros mais velhos, que, há algumas décadas, sequer era permitido às mulheres o direito de atuarem na posição de dançadoras de reinado. Historicamente, a primeira mulher a dançar reinado publicamente, no reinado em Santo Antônio do Monte, foi uma jovem chamada Lukinha, na década de 1970. É provável que sua atuação nas performances dos grupos seja um marco para inspirar as outras que a sucederam. Esse evento é também uma abertura possível para pensar a trajetória das cinco capitãs.

Atualmente, observam-se algumas mudanças na posição de personagens da festa de reinado, que podem ser ocasionadas por diversos fatores. Na região do Serro (MG), por exemplo, “as mulheres participam não só como dançarinas, mas também como lideranças dos grupos, em decorrência de muitos homens, por motivos de doença, bebida, ou velhice, tornarem-se aos poucos incapazes de chefiar seus ternos” (Costa, 2012, p. 143). A autora ainda constatou o acúmulo de funções ou cargos desempenhados por uma mesma mulher.

Como não é comum a presença de mulheres nas funções de comando nos ternos de tradição, não há uma denominação precisa para designar as mulheres nessa posição de chefia. No caso da Serra do Salitre, é raro atribuir à dona Neuza o título de “capitã”, embora seja possível ouvi-la assim denominar-se. Neuza é pensada primeiro como rainha perpétua da festa de São Benedito e depois como comandante do terno ao lado do marido (Costa, 2012, p. 143).

Soares (2009), por seu turno, ao pesquisar a história de mulheres que vivem o reinado em Belo Horizonte (MG), observou, assim como eu, que a participação das mulheres aparece com maior ênfase em atividades desenvolvidas nos bastidores. A autora ainda afirma que “elas sempre estiveram presentes no ritual, mas não aparecem ou aparecem superficialmente nos trabalhos acadêmicos sobre o Congado” (Soares, 2009, p. 40).

No caso das minhas interlocutoras, os motivos que as levaram a criar seus próprios ternos são variados. A capitã Graciele relatou ter sido incentivada pelo pai capitão, que alegava não saber lidar com o crescente número de dançadoras do terno. Outras, como é o caso da capitã Tida, tiveram suas primeiras experiências em congadas atuando simultaneamente na função de dançadora e cuidadora das crianças brincantes. Há, ainda, o caso de dona Aparecida, tia da capitã Graciele, que desde jovem desejava dançar reinado, mas nunca teve oportunidade. Por muitos anos, assumiu a posição coadjuvante dando apoio ao irmão, capitão Nego, mas sempre atuando nos bastidores. Mas, segundo ela confessou, todos esses anos sonhou em ter sua própria congada.

Hoje, a congadeira e sua filha, Viviane, comandam sua própria congada. A trajetória da capitã Janaína no reinado não difere das outras congadeiras no quesito convivência e saberes tradicionais herdados de familiares congadeiros. A inspiração maior veio de seu avô que a levava, quando criança, para assistir às apresentações das congadas no galpão da irmandade. O ex-congadeiro foi dançador do terno de moçambique Nossa Senhora do Rosário, do ex-capitão Otaviano Piriá, hoje liderado pelo neto, João Paulo.

Ela também atribui seu interesse pelo reinado o fato de ter residido no centro da cidade, próximo ao galpão (onde funciona a sede da irmandade), quando acompanhava de perto todo o movimento durante os festejos. Tal proximidade com as festividades demonstra que a capitã cresceu convivendo com congadeiros, portanto, socializada em meio à festa, o que permite pensar na existência de um processo de sucessão familiar como pano de fundo. Embora a jovem capitã convivesse com parentes dançadores e devotos desde a fase de criança, é somente na fase adulta que começa a dançar reinado.

Quando eu me aproximei mesmo e tive vontade de dançar, foi quando conheci o meu marido, já moça. Minha mãe foi pagar uma promessa de café [oferecer café para os dançadores], e a congada dele é que foi pra lá [Congada Jovem Santa Lúcia]. Então eu já tinha vontade, mas nunca tive aquela ambição. Aí, a gente começou a namorar, e eu comecei a dançar na congada dele. Eu dancei uns três ou quatro anos, depois eu dancei um ano na congada de Zé Alexandre. No ano seguinte, em 2003, foi formada a nossa congada As meninas do Rosário (Capitã Janaína, informação verbal, julho/2017).

As primeiras aproximações das outras duas capitãs com o reinado foram semelhantes. Elas tiveram, no meio familiar, suas primeiras experiências seja dançando, seja apenas acompanhando os pais, que geralmente eram capitães de congadas. De acordo com Gracielle, que comanda a congada As filhas de Maria, sua relação no contexto da festa se deu quando ainda era criança. “Eu nasci no reinado, desde pequena eu dançava reinado na congada de meu pai, a congada do ‘Nego’, que tem mais de 30 anos. Foi onde surgiu minha paixão pelo reinado, que estou até hoje” (Capitã Graciele, informação verbal, julho/2017). Acrescentou, ainda, que o incentivo para formar sua própria congada veio de seu pai, conforme observa-se abaixo:

Na verdade, foi ideia de meu pai. Havia muitas mulheres na congada dele, e ele resolver montar uma congada de mulheres para eu tomar conta. Na época, em 2004, eu tinha 15 para 16 anos e achava que não ia dar conta. Quando iniciou tinha de 55 a 60 meninas, e hoje está com 114 dançadoras. Sim, tem homens também que tocam os instrumentos, as caixas, a sanfona, a cuíca e o reco-reco,

e tem um capitão também que me ajuda, mas a congada é minha (Capitã Graciele, informação verbal, julho/2017).

Observa-se no discurso da capitã e também nos relatos apresentados por Soares (2009), que a figura do pai e capitão é central na trajetória das mulheres congadeiras, seja proibindo-as, seja incentivando-as a seguirem no brinquedo, como é o caso da capitã Graciele.

A capitã Tida, antes de se tornar líder de grupo, dançou em várias congadas da cidade. Teve o próprio pai como exemplo, com qual pegou gosto pelo reinado. Em algumas, inclusive, atuou como fiscal de crianças, já que é comum a presença de crianças de ambos os sexos nas congadas. Segundo os organizadores do reinado, é uma maneira de incentivá-las a se tornarem dançadores na fase adulta. A trajetória da congadeira, que iniciou no brinquedo com a incumbência de cuidar dos pequenos, é relatada da seguinte maneira:

Toda vida eu gostei de dançar, aqui meu pai dançava. A gente sempre ficava pedindo pra dançar. Eu tinha 12 anos quando comecei dançar reinado com meu pai no terno de Luiz Carolino. Depois fiquei 4 anos na congada do Jorge, em seguida fui pra congada do Pontinele durante 10 anos, onde conheci e comecei a namorar o meu ex-marido, pais dos meus filhos. Hoje ele é capitão da congada do Josué, juntamente com meu cunhado André. Agora Nossa Senhora concedeu esta graça, que pedi pra formar esta congada há 3 anos. Ano passado, em 2016, Nossa Senhora do Rosário tocou no Dinho [Presidente da Diretoria da Irmandade] e ele me ligou, dando a confiança de ter a congada (Capitã Tida, informação verbal, julho/2017).

Assim como constatou Costa (2012) que a composição de ternos de congadas liderados por mulheres é uma prática recente, é possível verificar também essa situação no meu contexto de pesquisa. As falas das capitãs congadeiras acima evidenciam essa mudança no contexto do reinado, especificamente no que tange às relações de gênero.

## A SAGA DE SER CAPITÃ DE CONGADA

A escolha do terno saga é antes de tudo para evidenciar o sentido de trabalho ofertado durante o reinado, pois era comum ouvir dos reinadeiros e reinadeiras e também de devotos a frase: “trabalhamos para Nossa Senhora”. Na verdade, brincar reinado, seja atuando diretamente nas congadas seja na cozinha ou em outras formas de vivenciar a festa, exige sacrifícios, muitas vezes, apresentados na forma de esforço físico. Segundo Hubert e Mauss (2015), no contexto religioso, o sacrifício permite ao indivíduo atingir um estágio de graça ou ausência de pecado. Para exercerem a função de capitã de congada, conquista que veio por meio de lutas, as capitãs necessitam conciliar as novas funções relacionadas



à organização de seus grupos como mobilização e recrutamento de dançadoras, escolha das músicas e coreografias, participação nas reuniões da irmandade etc., com outras atividades desempenhadas no dia a dia relacionadas ao cuidado com a casa, a família e o trabalho remunerado. O fato de conseguir administrar tarefas de naturezas distintas e, ainda, agradar a santa dançando reinado, pode ser entendido como sacrifício, principal moeda de troca capaz de interligar o mundo terreno e o mundo celestial habitado pelos santos reinadeiros.

Outras tantas formas de agradar aos santos no reinado por meio do sacrifício podem ser constatadas na resistência física dos dançadores e dançadoras que, durante os dias de festejos, percorrem longas distâncias pela cidade, sob o sol a pino; quando sacrificam seu patrimônio financeiro oferecendo uma quantia destinada ao patrocínio dos banquetes; e quando doam trabalho se voluntariando nos afazeres da cozinha do reinado. Certamente, o sacrifício está presente em todos os meandros da festa, até mesmo quando as capitãs são questionadas sobre sua competência profissional para comandar seus grupos. Na realidade, as reprovações e desconfiças recebidas são produto das relações de poder, consequentemente pelo fato de estarem atuando em posição de destaque. A seguir, destaco alguns depoimentos de capitãs, que ilustram as tensões existentes no reinado, quando envolve as relações de poder entre homens e mulheres, isto é, entre capitães e capitãs.

De acordo com a capitã Janaína, as mulheres, ao assumirem o posto de liderança de congada, enfrentam mais resistência que os homens, talvez por eles não estarem familiarizados com a presença de mulheres nesse cargo. “Nos primeiros anos a gente foi mais vigiada, não sei se por acharem que a gente queria mandar, ou se é por pensar que a mulher é inferior, não sei te falar” (Capitã Janaína, informação verbal, julho/2017). A capitã Gracielle, por sua vez, também pensa que há tratamentos diferenciados para homens e mulheres, em certos espaços do reinado, embora sejam sutis. O interessante é que, conforme observou Soares (2009, p. 42), “embora muitas guardas de congadas tenham sido fundadas por mulheres, elas não podiam exercer as funções que tradicionalmente cabiam aos homens.”

Em referência ao modo como os homens e alguns segmentos da comunidade local as percebe, Barbieri (1992, p. 2) reforça que “a subordinação que afeta todas as mulheres é uma questão de poder. E que esse poder não aparece apenas em forma de autoridade, mas através de sentimentos nobres de afeto, ternura e amor”. Isso remete à dimensão simbólica das relações de poder que se estabelecem não apenas entre os sexos nos diversos campos das vivências, mas entre as relações de classe, raça etc., e que Bourdieu (1989) denomina de poder simbólico. Para o autor, trata-se de um “o poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem do mundo social” (Bourdieu, 1989, p. 9). Ou seja, um poder invisível que só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que estão sujeitos a esse poder ou mesmo daqueles que o exercem.

As capitãs atribuem a desconfiança dos congadeiros, de alguns integrantes da irmandade e da comunidade ao simples fato de serem mulheres e por ocuparem um espaço tradicionalmente assumido por homens.

Às vezes a gente percebe. Falam que a congada de mulher é lenta, que a gente não vai dar contar, se a gente sabe cantar bem. No início teve alguma coisa sim, porque as congadas femininas são mais recentes e olhavam com desconfiança. Mas hoje em dia melhorou muito (Capitã Gracielle, informação verbal, julho/2017.).

As duas situações apresentadas ilustram sobre o que é ser mulher ocupando posição de liderança na congada. Percebe-se que a condição de ser mulher sempre será o motivo que as tornarão inferiores na visão dos homens, que não aceitam dividir com elas os mesmos espaços na estrutura do reinado. E que, para tentar transformar tal postura, elas precisam constantemente provar sua competência. Uma das formas encontradas pelas capitãs para evitar a vigilância é inibir suas dançadoras de se dispersarem do grupo e, em hipótese alguma, fazer uso de bebida alcoólica enquanto estiverem realizando as visitas às residências dos devotos. Postura contrária foi constatada por mim durante o período que acompanhei um terno de congada liderada por homem. Nas andanças pelas ruas, a caminho das visitas a devotos, era comum observar que alguns dançadores entravam em bares a fim de consumir bebidas, sem nenhum constrangimento de ser interpelado pelo capitão.

Ao analisar os estatutos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, observei que a preocupação (controle) mais recorrente dos antigos diretores da entidade no contexto do reinado estava relacionada à manutenção de uma conduta moral cristã a ser seguida pelos capitães de congadas. A manutenção da disciplina, para evitar situações vexatórias provocadas pelo excessivo consumo de bebidas alcoólicas nas atividades de rua, é recorrente na história do reinado na cidade<sup>4</sup>. O termo manutenção da ordem aparece com frequência nos escritos. De acordo com Silva (2014, p. 146), compete ao capitão e a capitã, “à observação da disciplina e à organização coletiva do grupo”.

Entretanto, os discursos de algumas capitãs demonstram que a vigilância dos fiscais de rua da irmandade sobre elas, durante a festa de reinado, é mais intensa que a exercida sobre os capitães. Por sermos mulheres, a cobrança é maior, ressalta as capitãs. Situações semelhantes, por vezes mais tensas, são descritas por Soares (2009), a partir de depoimentos de suas interlocutoras. Segundo a autora, uma das congadas lideradas por mulheres teve que enfrentar inúmeros embates com grupos liderados por homens para existir, o que se traduz como uma resistência política.

Às lideranças de grupos recém-criados, homens e mulheres, que estão em regime probatório de dois anos, ou seja, são impostas algumas regras a serem seguidas, caso contrário, serão penalizadas. Durante esse

período, é cobrado o cumprimento de todas as visitas a devotos e membros da corte, impostas pela diretoria da irmandade nos dias de reinado, não faltar às reuniões ordinárias e extraordinárias da irmandade, não frequentar bares e não consumir bebidas alcóolicas. São ações, algumas de cunho moral, que põem à prova a capacidade comando das lideranças de grupos, por exemplo, e que, em alguns casos, as cobranças são mais incisivas com as mulheres.

A capitã Tida, que durante a entrevista estava sob a observação da irmandade, por ter assumido o posto a menos de um ano, também disse enfrentar não apenas as desconfianças de pessoas da cidade, mas que também precisou se impor diante alguns comentários maldosos de integrantes de outras congadas, cujo objetivo era desqualificá-la. “Tive que falar com muita gente, com o pessoal de outras congadas que achavam que a gente ia atrapalhar. O reinado é bom, é religioso, mas tem muita gente má” (Capitã Tida, informação verbal, julho/2017). Sua fala remete à contribuição do pensamento de Scott (1996, p. 12), quando afirma “que o gênero é um campo primeiro no seio do qual ou por meio do qual o poder é articulado”.

Uma situação abordada pela capitã Janaína, que contribui para acentuar as desigualdades de classe, gênero e raça, diz respeito ao acúmulo de funções que são impostas às mulheres no espaço doméstico e que, por sua vez, não as permitem e/ou dificultam que elas desempenhem outras atividades no espaço público, como dançar reinado.

A grande dificuldade por ser mulher congadeira é que quando ela cresce, namora, casa e tem filhos, vem os afazeres de casa. A gente perde muitas dançadoras por causa disso. Diferente do homem que não tem outros compromissos além do trabalho, a mulher tem de cuidar dos filhos, da casa, do marido... Não vemos as meninas que cresceram na congada continuarem nela quando se tornam adultas. Quando adultas muitas desistem, são poucas as que ficam. Quando você pensa que a congada está formada, estabilizada, uma delas se casa, a outra engravida, e outras deixam de brincar por causa dos maridos ou porque não tem mais tempo (Capitã Janaína, informação verbal, julho/2017).

O fato de muitas brincantes não terem com quem deixar suas crianças no período do reinado, sendo obrigadas a conduzi-las consigo nas congadas que participam, pode ser um dos fatores que propicia desde cedo nos pequenos e pequenas o gosto pela festa. Muitas dançadoras que são mães se utilizam das redes de solidariedade para participar dos festejos. As capitãs afirmaram que é comum a busca de apoio de familiares, amigas e vizinhas para auxiliarem no cuidado com as crianças e também no cuidado com a casa, enquanto elas estão se dedicando ao reinado. É importante ressaltar que o fato de terem dançado o dia e parte da noite, não as exime das responsabilidades domésticas. Pois, após o término das obrigações festivas diárias, ao retornarem as suas residências, elas

precisam deixar os afazeres domésticos em ordem para participarem da festa no dia seguinte. Em todos as congadas, há participação de crianças, porém observei que, nos grupos comandados por mulheres, a quantidade da presença delas é significativamente maior que nos ternos liderados por homens.

Ao contrário do que se imagina, a grande questão, no caso das capitãs, não está no fato de se tratar de uma atividade tradicionalmente marcada pela presença homens nos cargos de liderança. Obviamente que isso também se coloca como um desafio a ser enfrentado por elas. O maior obstáculo está nas cobranças que recai sobre as mulheres, tanto no âmbito do espaço público (capitãs de terno), onde elas precisam se desdobrar para mostrar que são capazes, como também no espaço privado, *locus* dos afazeres domésticos. “A única diferença [entre capitã e capitão], é que a gente fica mais cansada, pois além de brincar no reinado, quando chega em casa tem as tarefas domésticas para fazer, como eu que tenho filho e marido” (Capitã Janaína, informação verbal, Julho/2017). A capitã Tida, que concilia o trabalho na fábrica de foguete<sup>5</sup> com os afazeres de mãe e esposa, também reconhece que a mulher reinadeira é mais sacrificada que o homem.

As cobranças impostas às mulheres capitãs são constantes e parecem não ter fim. Segundo elas, chegar ao cargo não foi difícil, difícil mesmo é se manter, tendo que conciliar várias funções como ser mãe, dona de casa, esposa, operária etc. “A capitã mulher tem mais responsabilidades, pois além do serviço de casa, tem que ser boa no que faz fora de casa. O pai de meus filhos, por exemplo, vai desancar ou vai para um bar” (Capitã Tita, informação verbal, julho/2017). O mesmo sentimento é compartilhado por uma outra capitã que tem a sensação de que nunca está apta para agradar a comunidade, há sempre alguém para colocar defeito na sua atuação enquanto líder de grupo. Assim, desabafou ela,

Eu acho que a gente ainda precisa mostrar, eu acho que eles ainda não acreditam na gente não. Por exemplo, nós percebemos que somos observadas a todo o momento. Graças a Deus recebemos muitos elogios, mas têm pessoas que falam mal. Não sei porque sentem tão incomodados com a gente (Capitã Janaína, informação verbal, julho/2017).

Com base nos depoimentos das entrevistadas, presume-se que, ao ocupar o posto de capitã, por mais que a mulher se dedique, haverá sempre quem ponha defeito ou aponte os erros. De acordo com Bourdieu (2012, p. 34) isso acontece porque “as regularidades da ordem física e da ordem social impõem e inculcam as medidas que excluem as mulheres das tarefas mais nobres, assinalando-lhes lugares inferiores”. Aprender a lidar com as desconfianças e cobranças do grupo onde estão inseridas, impondo-se e reafirmando para elas e também para os outros, que são dignas de exercerem atividades inerentes ao cargo de capitã, é uma luta constante das mulheres que ocupam e se mantêm na mesma função que

os homens. Com um detalhe: eles não precisam provar que são capazes, pois são naturalmente aptos a serem conduzidos ao posto. No caso das mulheres, a todo momento elas necessitam justificar sua capacidade de atuação.

As pessoas ainda ficam surpresas quando vê um terno comandado por uma mulher. Isso a gente nota até em cidades de fora. Até que lá em Araújo<sup>6</sup> pediram pra gente ajudar eles a formarem uma, mas não sei se desistiram, não entraram mais em contato (Capitã Janaína, informação verbal, julho/2017).

A desconfiança que paira sobre a capacidade da mulher, no exercício de capitã no espaço público, algumas vezes, adquire nuances pejorativas. A mulher congadeira, mesmo que seja para homenagear aos santos, andar pelas ruas dançando, pode ser vista por algumas pessoas, inclusive por outras mulheres, como desocupadas. Pensam alguns: “ao invés de estarem na rua deveriam estar em casa cuidando dos afazeres do lar”, afirmou a capitã Janaína. Observar a mulher fora do lugar naturalmente delegado a ela pelas estruturas do patriarcado será sempre um incômodo para os homens e motivo de impor cada vez mais seu poder. Tal condição produz e reproduz algumas das justificativas que constantemente questionam a capacidade das mulheres ocuparem determinadas posições no reinado. Para Salem (1981), nesse sentido, a mulher é vista em relação ao homem sempre de uma posição de subordinação e inferioridade.

Embora alguns olhares sejam direcionados para vigiar e punir os corpos e as condutas das mulheres, no sentido foucaultiano, elas se articulam em redes, umas com as outras, no cuidado com os filhos e afazeres domésticos a fim de garantir a participação daquelas que querem dançar reinado. Conforme observei no discurso de uma capitã, caso tenha alguma dançadora com filho pequeno e que não tenha com quem deixá-lo em casa, para garantir sua participação no terno, as integrantes da congada se revezam nos cuidados com a criança. Durante os dias de reinado, que o grupo precisa cumprir vários compromissos sugeridos pela irmandade, disse a capitã Tida que “a mãe leva a criança para a congada, e a gente cuida, dar carrinho, dar a mamadeira, troca de fraldas” (Informação verbal, julho/2017).

Outras funções não menos importantes e que agregam outras mulheres da cidade ao reinado diz respeito aos temas trabalho e renda. Os festejos de reinado são responsáveis por movimentar pequenos empreendimentos liderados por mulheres. Na época da festa, as costureiras são demandadas para confeccionar as fardas de congadeiros e congadeiras. As quitandeiras, mulheres que produzem pães de queijo, broas de milho, doces e salgados, também recebem encomendas de cafés da manhã e tarde servidos aos integrantes das congadas durante as visitas aos devotos. Observa-se que a participação das mulheres vai para além dos postos de atuação diretamente relacionados com o reinado. Elas movimentam a economia local atuando

como costureiras, maquiadoras, quitandeiras etc., pois como diz a capitã Janaína, “aquece muito a economia local. Pra ter uma ideia este ano a costureira vai cobrar 90,00 reais só pra fazer a farda. Dá um lucro muito bom” (Informação verbal, julho/2017).

Atualmente, as mulheres, além de assumirem os mesmos postos de lideranças que os homens, contribuindo para uma abertura diversa com menos desigualdade no reinado, contribuem significativamente com a economia local por meio de pequenos negócios. Elas ainda são responsáveis por aguçar o gosto das crianças pelas congadas, pois, por não ter com quem deixá-las em casa, as conduzem consigo durante as apresentações nos dias de festas. No tocante à vitalidade da festa, esse tipo de ação é crucial para garantir manutenção do reinado.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Especificamente no que tange à presença de mulheres na liderança de congadas, percebe-se que não se trata de uma posição naturalizada, como é para os capitães homens. Para elas, ao contrário do que ocorre com os homens, chegar ao posto de capitã não é suficiente, carece de um processo de lutas que requer provar constantemente sua capacidade de atuação. O enfretamento de desconfianças, julgamentos e comentários depreciativos são alguns dos obstáculos enfrentados por elas para se manterem no cargo. Além de assumirem função para além daquelas que já possuem (como é o caso do cargo de capitã), precisam mostrar que são capazes de seguir uma moral cristã condizente com as regras impostas pela irmandade. Embora algumas mulheres tenham ganhado espaço e posição de destaque, no contexto da festa de reinado, sua participação como capitã ganha contornos mais pesados que se apresentam para os homens. Isso porque elas exercem outras atividades extrareinado, que se tornam paralelas, como é o caso do cuidado com a casa e com os filhos.

Um ponto que me chamou atenção na fala de uma das capitãs foi a alta rotatividade que ocorrem entre as dançadoras. Geralmente, enquanto elas estão solteiras e sem filhos, participam ativamente dos compromissos das congadas, situação que muda quando se casam. Os relatos da ex-capitã de congada Neiva, cujo grupo fora formado apenas por mulheres, ilustram bem a questão. Ela conta que dançou congada quando criança e adolescente, porém quando se casou, em 1989, abandonou o grupo. Seu retorno se deu três anos depois, após ter o primeiro filho. Na ocasião, já o levou junto para participar da festa.

Trata-se de mulheres jovens, mães, e que desempenham uma jornada de trabalho diversificada e intensa, fora e dentro das estruturas do reinado. Trabalham fora, cuidam da família e dos afazeres domésticos e, ainda, da organização das congadas que lideram. Duas delas, por exemplo, são operária e servidora pública municipal. Além disso, todas elas possuem

em comum trajetórias marcadas por influências de familiares homens com longa tradição de envolvimento nos festejos de reinado.

Nesse sentido, saberes referentes à congada, ou seja, cantigas, danças e devoção aos santos padroeiros, são aprendidos e internalizados com base nas vivências estabelecidas com os parentes, envolvidos com os festejos. A dinâmica do ensino-aprendizagem realiza-se, na maioria das vezes, com ênfase na observação cotidiana, o que significa aprender saber-fazer. Um caso curioso que presenciei no comportamento das crianças durante as apresentações das congadas foi o fato de algumas acompanharem atentamente os passos de dança dos integrantes mais experientes, com o intuito de reproduzi-los.

O cuidado mobilizado por meio de redes de solidariedade entre mulheres capitãs é crucial para perceber como elas se organizam, criam e recriam novas formas de participação no festejo. Algumas delas, para se dedicar e cumprir as obrigações impostas pela irmandade, contam com a ajuda de parentes e vizinhas, que cuidam dos filhos menores no período festivo. Outras, por não terem com quem deixar as crianças, são obrigadas a conduzir as crianças durante as apresentações das congadas. Mesmo assim elas contam com o cuidado compartilhado por outras congadeiras.

As congadas de Santo Antônio do Monte historicamente são marcadas pela presença de homens no comando do grupo. Contudo, é interessante observar que as mulheres como liderança estão, pouco a pouco, assumindo um lugar de destaque, contribuindo para tornar o reinado mais diverso e, conseqüentemente, mais incluyente. Ou seja, hoje, há espaço para mulheres dançadoras e bandeireiras, rainhas, para aquelas que escolheram atuar na cozinha do reinado, na produção de fardas, enfeitando os andores e bandeiras dos santos, e por último, lugar para as congadeiras mais audaciosas que gradativamente estão ocupando posições de destaques até então permitidas apenas aos homens, como é o caso do posto de capitã.

As transformações ocorridas ao longo dos tempos são visíveis na festa de reinado da cidade. Alguns fatores podem estar relacionados como a expansão urbana, o falecimento de afamados capitães de congadas e as adequações/supressões realizadas pela própria irmandade, responsável pela organização e realização do festejo. Porém, conforme discuti no decorrer do artigo, é provável que a transformação, de cunho qualitativo, mais significativa seja a conquista das mulheres para ocuparem os cargos de lideranças de grupos de congadas. São mudanças ocorridas gradativamente no núcleo da festa que corroeram as estruturas enrijecidas do reinado, dando lugar e visibilidade a novos atores, no caso, as capitãs de grupo. As lutas e conquistas das atuais líderes de congadas, além de contribuírem para uma maior igualdade entre homens e mulheres no contexto da festa, servem também de inspiração para outras mulheres dançadoras ou não, que estão subjugadas ao sistema opressor do patriarcado. As capitãs de congadas são a prova de que o lugar da mulher no reinado é onde ela quiser, seja na cozinha, seja ocupando posição de destaque no espaço público.

## REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Neuza de Farias. Diferentes definições de poder e dominação: repercussão na participação política envolvendo relações de gênero. *In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO 9: DIÁSPORA, DIVERSIDADE, DESLOCAMENTOS*, 2010, Florianópolis. **Anais...** Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2010. Disponível em: [http://www.fg2010.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1278086119\\_ARQUIVO\\_ARTIGOREVISAODOC\[1\].pdf](http://www.fg2010.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1278086119_ARQUIVO_ARTIGOREVISAODOC[1].pdf). Acesso em: 08 nov. 2022.

BARBIERI, Teresita. Sobre a Categoria Gênero: Uma introdução teórico-metodológica sobre as diferenças. **Revista Interamericana de Sociologia**, [s. l.], ano VI, n. 2-3, mai./dez., 1992.

BENTO, Éles Pereira de Souza. Uma vida entre caixas, tamborim e apito: a história de um capitão na Festa de Nossa Senhora do Rosário de Catalão. *In: CARMO, Luiz Carlos do; MENDONÇA, Marcelo Rodrigues (Orgs.). As congadas de Catalão: as relações, os sentidos e valores de uma tradição centenária*. Catalão: Universidade Federal de Goiás, 2008. p. 159-191.

BORGES, Eloisa. **Os devotos do Rosário**: devoção e promessa na Festa do Rosário de

Santo Antônio do Monte. 1997. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1997.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, Pierre. **A Dominação Masculina**. 11 ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2012.

COSTA, Patrícia Trindade Maranhão. **As raízes da Congada**: a renovação do presente pelos Filhos do Rosário. Curitiba: Appris, 2012.

GOMES, Núbia Pereira de Magalhães; PEREIRA, Edimilson de Almeida. **Negras raízes mineiras**: os Arturos. Juiz de Fora: Ministério da Cultura/EDUFJF, 1988.

GONZALÉZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções, diálogos. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2020.

HIRATA, Helena. Gênero, classe e raça: interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. **Tempo social**, São Paulo, v. 26, n. 1, 2014. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/84979>. Acesso em: 15 ago. 2022.

HUBERT, Henri; MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício. *In: MAUSS, Marcel. Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2015. p. 141-227.

LEONEL, Guilherme Guimar. **Entre a cruz e os tambores**: conflitos e tensões nas Festas do Reinado (Divinópolis - MG). 2009. Dissertação



(Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC - MG), Belo Horizonte, 2009. Disponível em: [http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/CiencSociais\\_LeonelGG\\_1.pdf](http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/CiencSociais_LeonelGG_1.pdf). Acesso em: 11 abr. 2021.

NEVES, Talita Viana. **Congados, capitães e curadores: males, proteção e práticas de cura em Itapecerica** – MG. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia social, Universidade de Brasília, Brasília, 2012. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/15822>. Acesso em: 15 set. 2022.

RUBIN, Gayle. **O tráfico de mulheres: notas sobre a economia política do sexo**. Recife: S.O.S Corpo. 1993.

SALEM, Tania. Com a venda nos olhos. In: FRANCHELLO, Bruna; CAVALCANTI, Maria Laura V. C.; HEILBORN, Maria Luiza (Orgs.). **Perspectivas antropológicas da mulher**. v. 1. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

SANTOS, Francimário Vito dos. **A economia das festas de reinado de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia: um estudo comparativo em Santo Antônio do Monte e Araújos (MG)**. 2020. Tese. (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.

SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil para a análise histórica**. 3. ed. Recife: S.O.S Corpo, 1996.

SILVA, Rubens Alves da. Em nome da mãe: tradição e performance na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário em Belo Horizonte. In: PEREZ, Léa Freitas (Org.). **Variações sobre o Reinado: um rosário de experiências em louvor a Maria**. Porto Alegre: Ed. Medianiz, 2014. p. 145-161.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Memória afro-brasileira: imaginário, cotidiano e poder**. São Paulo: Sammus/Selo Negro, 2007.

SOARES, Dalva Maria. **Salve Maria (s): Mulheres na tradição do congado em Belo Horizonte (MG)**. 2009. Dissertação (Mestrado em Economia Doméstica) – Programa de Pós-Graduação em Economia Doméstica, Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, 2009.

SOARES, Dalva Maria. **Muita religião, seu moço! Os caminhos de uma congadeira**. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2016.

VIANA, Talita; RIOS, Sebastião. **Na Angola tem: Moçambique do Tonho Pretinho**. Tubarão: Copiart; Faculdade de Ciências Sociais/ UFG, 2016.

WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1981.

**Submetido em:** 12/08/2019

**Aprovado em:** 17/07/2020

**Francimário Vito dos Santos**

*francimariovitos@gmail.com*

Antropólogo do Iphan/MT. Doutor em Ciências Sociais - PUC Minas.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7039-0900>

## NOTAS

- <sup>1</sup> Este artigo é inspirado na tese de doutorado denominada A economia das festas de reinado de Nossa senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia: um estudo comparativo em Santo Antônio do Monte e Araújos (MG), defendida em 2020, no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas).
- <sup>2</sup> Em 2022, quando retornei à cidade para apresentar os resultados da tese aos reinadeiros, dois dos irmãos, Geraldo e Otaviano, estavam impossibilitados de brincar reinado em decorrência de problemas de saúde. Fíim, o irmão mais jovem dos três, continuava dançando na Congada do Tostão.
- <sup>3</sup> O tamborim é um instrumento de percussão das congadas com formato retangular, revestido de couro de boi. É utilizado principalmente pelos capitães e capitãs que, com o auxílio de uma baqueta, emitem sinais sonoros de comando para os/as integrantes do grupo.
- <sup>4</sup> Em 2018, a irmandade em comum acordo com a Pastoral da Sobriedade, resolveu retirar a garrafa de pinga que tradicionalmente era oferecida aos capitães durante os almoços e jantares de reinado, evitando, assim, que os dançadores excedam os ânimos. Para alguns congadeiros, a proibição da bebida deixa o festejo mais pobre em termos de diversidade, já que é um rito que faz parte da tradição da festa.
- <sup>5</sup> Santo Antônio do Monte é o maior polo de produção de fogos de artifícios do Brasil e o segundo maior do mundo. Uma parcela expressiva da mão de obra usada nesta atividade é composta por mulheres, muitas delas congadeiras.
- <sup>6</sup> A festa de reinado de Araújos foi introduzida por congadeiros santantonienenses, na década de 1930, e até hoje é um espaço profícuo de trocas entre congadeiros e congadeiras dos dois festejos.

# “EU TE BENZO, MAS QUEM CURA É DEUS”: BENZIMENTO E BENZEDORES NO MUNICÍPIO DE AMATURÁ-AM

*“I BLESS THEE, BUT THE HEALER IS GOD”:  
BLESSING AND BLESSING IN THE MUNICIPALITY  
OF AMATURÁ-AM*

Erik Gonçalo Rubem<sup>1</sup>

Renilda Aparecida Costa<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universidade Federal do Amazonas, Manaus, Brasil

## RESUMO

O presente artigo é fruto de um estudo que assumiu o propósito de conhecer o ato de benzimento (atividade terapêutica, a qual se realiza através de uma relação dual entre cliente e benzedor) que (re) existe na cidade de Amaturá mesmo com o avançar da tecnologia e de todos os preconceitos que existentes sobre essas atividades na sociedade contemporânea. A pesquisa teve seu desenvolvimento a partir do aporte das abordagens qualitativas com a utilização da técnica da entrevista semiestruturada e observação participante. Por meio da aproximação e convivência com os interlocutores tende a descrever e analisar as atividades desenvolvidas pelos benzedores em um município que fica localizado no interior da Amazônia. Com a pesquisa ficou evidenciado que as práticas tradicionais dos benzedores (homens e mulheres que realizam as práticas de benzeduras) são legitimadas pelas relações de fé e confiança que existem em torno de tais saberes, que podem ter suas origens a partir de experiências mágico-religiosas ou mediante à passagem da missão da benzedura por meio da oralidade. De maneira geral, a pesquisa mostra que os detentores dos saberes tradicionais de benzimento possuem uma variedade gigantesca de conhecimentos sobre as ervas, os modos de benzer e as formas de intervir nas enfermidades que rondam tanto o mundo físico quanto o espiritual, trazendo alívio a todos que necessitam da benzeção, essencial para a vida da população local.

**Palavras-chave:** Benzimento; Benzedores; Saberes Tradicionais em Saúde.

## ABSTRACT

This article is the result of the research developed at the master's level. The study assumed the purpose of knowing the act of blessing that (re) exists in the city of Amaturá (municipality of the state of Amazonas) even with the advancement of technology and all the prejudices that are around these activities in our contemporary society. The research that will be discussed here had its development from the contribution of qualitative approaches to the use of the semi-structured interview technique. Through the approximation and coexistence with the interlocutors, it analyzes the practices of blessing that are developed by the benzedores in a municipality located in the interior of the Amazon. It became evident that the traditional practices of blessings in the municipality of



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Amaturá is legitimized by the relations of faith and trust that exist around such knowledge, which can have their origins from magical experiences-religious or through the passage of the mission of blessing through orality. In general, the research shows that the holders of the traditional knowledge of blessing, possess a gigantic variety of knowledge about herbs, the ways of blessing and the ways of intervening in diseases that surround both the physical and the spiritual world, bringing relief to all who need the blessing, which is essential in the life of the local population.

**Keyword:** Blessings; Blessings; Traditional Knowledge in Health.

## INTRODUÇÃO

A busca pela saúde do corpo e da alma sempre fez parte da vida do ser humano desde os primórdios até a contemporaneidade. Ao longo desse caminhar, muitas maneiras de se enxergar o mundo e o modo de interpretá-lo foi revisto e reconduzido, conforme o transcorrer da humanidade e da ciência. Ao curso que os anos foram passando, e com o avançar da medicina ocidental, essas práticas tradicionais de saúde foram perdendo espaço no âmbito da saúde pública institucionalizada – especialmente nos centros urbanos –, na tentativa de desconstruir tais saberes e torná-los como algo ultrapassado.

Na região Amazônica, de gigantesca dimensão geográfica, os detentores dos saberes e práticas tradicionais de cura e benzimento são grandes aliados para a promoção, prevenção e recuperação da saúde, chegando a ser, em muitas localidades, o único recurso humano para o combate das mazelas que possam a vir atingir corpo e espírito de seus habitantes, como o percebido no município de Amaturá, que passou a ter atendimentos da medicina erudita apenas a partir de meados da década de 70.

E é neste cenário, na Amazônia, que se passa a realização da pesquisa, que foi vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA), da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), que teve como foco o estudo sobre as práticas tradicionais de benzimento a partir dos saberes tradicionais em saúde, realizados no município de Amaturá, interior do estado do Amazonas.

O referido estudo se configura como pesquisa de campo, que foi realizada entre os períodos de agosto de 2020 a janeiro de 2022 e prosseguiu a partir da abordagem qualitativa. Os dados foram coletados a partir da realização da observação participante e de entrevistas semiestruturadas, aplicadas a seis benzedores (três homens e três mulheres), que, por décadas, realizam as atividades de benzimento no município.

## O LOCAL DA PESQUISA

O Estado do Amazonas possui uma cultura bastante particular e distinta das outras regiões do Brasil. Ele possui 62 municípios, incluindo a capital Manaus, e está dividido em nove mesorregiões: Madeira, Juruá, Alto Rio Negro, Rio Negro/Solimões, Médio Amazonas, Jutaí-Solimões-Juruá, Purus, e Alto Solimões (lugar em que se localiza o município da pesquisa).

Amaturá é uma cidade que está localizada à margem direita do rio Amazonas e faz parte da mesorregião do Alto Solimões, juntamente com os municípios de Jutaí, Fonte Boa, Tonantins, Santo Antônio do Içá, São Paulo de Olivença, Benjamim Constant, Atalaia do Norte e Tabatinga, no estado do Amazonas. Os principais setores que movimentam a sua economia são a agricultura, a agropecuária, a indústria, os comércios, e, principalmente, o setor público.

Com uma população de 10.819 habitantes e com densidade demográfica de 2,28 habitantes por km<sup>2</sup> (IBGE, 2022), o município possui uma área territorial de 4.754,109 km<sup>2</sup> e situa-se em uma distância de 1.205 quilômetros da cidade de Manaus em linha fluvial, a qual é a única maneira para que se chegue no local, o qual são necessários seis dias para que o trajeto Manaus/Amaturá seja percorrido de barco, ou 30 horas de lancha (meio mais rápido e mais caro de transporte local).

Sua zona urbana é composta por cinco bairros: Bairro de Cima, Bairro de Baixo, Santa Etelvina, São Francisco e Boa Esperança. Por ser um município de pequena área urbana e de fácil deslocamento durante a pesquisa, o estudo abrangeu toda a cidade de Amaturá, por não haver empecilhos para o deslocamento ou dificuldade de acesso do pesquisador pelos bairros que cada benzedor reside.

Na região de Amaturá, há a presença de nove comunidades indígenas, sendo elas pertencentes às etnias Ticuna, Kambeba, Kocama e Witoto. Na área urbana do município, percebe-se que a população é homogênea, com forte presença de traços da miscigenação entre a população branca, descendentes de nordestinos e indígenas das etnias Ticunas e Cambebas principalmente – pertencentes aos primeiros habitantes originários da região. E foi nesse contexto de relações intercultural que se situou o local da pesquisa.

## OS BENZEDORES DE AMATURÁ

Antes de falarmos das benzeduras e como se dá o benzimento em Amaturá, se faz necessário conhecer os seus praticantes. Os benzedores Milton, Francisco. B., e Francisco F., e as benzedoras Zenaide, Raimunda e Maria – escolhidos e convidados a fazer parte da pesquisa – são pessoas idosas, com idade que variam entre 65 e 93 anos, e que possuem entre 33 e 67 anos de desempenho das atividades de benzeduras.

Todos os interlocutores da pesquisa eram aposentados, entretanto, apenas Milton, de 80 anos, foi funcionário público durante sua vida.

Os demais são aposentados como agricultores, mas que, apesar da aposentadoria, continuam no desempenho da atividade da agricultura (Raimunda, Maria, Francisco B. e Francisco F.).

Vindos de famílias humildes, os participantes da pesquisa são naturais do município de Amaturá, com exceção de Milton, natural de São Paulo de Olivença/AM e Francisco B., nascido na cidade de Fonte Boa de Fonte Boa/AM. E, no que diz respeito a filhos, possuem entre cinco e nove filhos. Quanto ao estado civil, dois são casados (Zenaide e Milton), dois são viúvos (Maria, Francisco B. e Raimunda) e um é divorciado (Francisco F.).

Quanto aos respectivos graus de escolaridade dos benzedores, há variação entre os interlocutores. Dois deles são analfabetos, dois possuem o 1º ano do ensino fundamental e dois o 2º ano do fundamental. Quanto à cor/raça, dois se autodeclaravam negros, dois como indígenas e dois como pardos. Quanto ao seguimento religioso, três eram católicos, dois evangélicos da Igreja Assembleia de Deus e um da Ordem da Cruzada Apostólica Evangélica.

## O INICIAR DA MISSÃO ENQUANTO DOM E PRÁTICA APRENDIDA

Os benzedores, no ensejo de proporcionar o bem-estar para a população, buscam contribuir de alguma forma – mesmo que de maneira singela –, com a comunidade a qual estão inseridos. São pessoas portadoras de um poder especial, que podem controlar as forças desencadeadoras de desequilíbrios e, a partir da benzeção, buscam assegurar o desempenho da regularidade que se objetiva, interrompendo aquela anormalidade que ameaça o bem-estar físico (Moura, 2009).

Com empenho e dedicação, doam-se em cada atendimento, haja vista que realizar das atividades de benzedura – para eles, foi um presente ofertado por Deus – é, também, uma forma para a realização do repasse de seu amor, de sua caridade e do seu respeito aos seus filhos. As análises a seu respeito vieram a ser melhor aprofundadas na contemporaneidade, período em que a ciência pôde obter mais informações e fornecer explicações para os distintos fatos observáveis e não observáveis (Quintana, 1999)

Muitas de suas rezas fazem referências a Jesus Cristo, Nossa Senhora e aos demais santos católicos. Em alguns casos, o uso de tais recursos aparece como estratégia de preservação dos cultos não cristãos por meio da inserção de elementos cristãos, como é o caso das religiões de matriz africana que, durante o benzimento, podem ser notados em pesquisas de demais regiões do Brasil (Cavalcante, 2006; Santos, 2007, Gomes; Pereira, 2002, Loyola, 1984, Oliveira, 1983, Santos, 2008 etc.).

É bem natural que, inicialmente, possamos realizar o exercício de nos perguntarmos sobre como se desenvolve as gêneses das práticas de benzimento de um benzedor, devido à benzedura ser algo que provoca a nossa imaginação enquanto seres humanos. O saber/fazer benzer, em

muitos casos, surge como um dom – discutido com base em Mauss (2003) e Bourdieu (1996) – e que, de uma maneira geral, seus agentes atribuem sua origem a Deus, às experiências xamânicas – aqui observada a partir de Langdon (1996) – ou ao contato com divindades.

Aportado, também, a partir de pesquisas que versem sobre o tema (Galvão, 1976; Cavalcante, 2008; Oliveira, 1983), o dom é uma habilidade sobre-humana que raras pessoas levam consigo desde o ventre materno – por esse motivo que se usa a expressão dom de nascença – para ser pajé, xamã, benzedor, rezador, puxador ou parteira etc.

O dom é algo reconhecido socialmente e apresenta seus indícios. Quem o possui geralmente se enxerga deslocado, fora do eixo, como se a sua vida não fosse compreendida. Tais pensamentos e deslocamentos do benzedor, aos poucos, passam por um processo de mudança, conforme o seu “sim” à missão e a partir da compreensão da missão que lhes foi proposta. Ninguém consegue escapar desse dom, pois ele é entregue pelas divindades, santos, entidades, e deve ser executado por quem o recebe em prol do bem de toda a sociedade, com a missão de usá-lo no favorecimento dos seus semelhantes (Cavalcante, 2008).

E esse sim ao dom, oferecido ao benzedor, e ajustado a partir da lógica da economia simbólica, apesar de parecer algo totalmente escolhido pelo agente, em muitos casos, não é uma resposta generosa ou escolha feita de forma livre, mas sim é apresentado ao indivíduo como a única possibilidade a ser feita (Bourdieu, 1996). Tal percepção pode ser notada a partir da resposta dada pela senhora Maria, no que diz respeito ao seu “sim” para as benzeções:

Foi um dom que Deus me deu. Do nada eu começava a rezar e eu sentia a sensação que eu tinha que fazer algo. Sempre eu falo pra quem vem aqui que eu benzo, mas quem cura é Deus. Se tu estava doente ou tinha algo eu tinha que cuidar de ti e fazer um remédio. Eu não sei muito bem explicar isso, só sei que eu sempre tive a sensação que eu nasci pra isso, que era a minha missão ajudar o próximo. Ele me veio como um sonho, como um dom, que surgiu depois que eu tive problemas de saúde onde eu fiquei mal e não sabia mais o que fazer pra melhorar. Deus me deu a saúde, então não tinha como eu não ajudar as pessoas também (Entrevista, realizada em 2021).

Em um movimento que se assemelha ao encontrado na pesquisa de Mauss (2003) na Polinésia sobre o sistema de prestações totais, onde quem recebe tem a obrigação de doar e também receber, podemos pensar que Maria se viu na obrigação de aceitar a missão que teria pela frente, uma vez o seu aceite poderia resultar em uma manutenção e renovação de seu estado de saúde com o sagrado, com o dom.

No objetivo de compreender o início de suas práticas de benzeção, nos encontramos com grandes dúvidas e inquietações sobre as origens de suas benzeduras, que não se atribui a alguma forma de aprendizagem formal

ou informal, contrapondo-se, por um lado, ao conhecimento erudito, o qual responde a uma aprendizagem formal, e, por outra maneira, difere também daqueles terapeutas populares cujo conhecimento se atribui ao seu intuito ou a uma aprendizagem informal com algum outro benzedor.

Maria informa que estava muito mal, que não se sentia disposta para nenhuma atividade interna ou externa a sua casa, mas após o contato com um anjo – que lhe passou as informações sobre os ingredientes e a maneira de se preparar o medicamento para sua enfermidade –, conseguiu o reestabelecimento da sua saúde e passou a possuir o dom.

Desde o episódio, ela passou continuamente a encontrar o anjo em seus sonhos. Com seu auxílio, aprendeu a identificar as enfermidades, quais as benzeduras a serem realizadas e quais tratamentos e remédios a serem prescritos para cada caso. Normalmente, o dom está relacionado a algum acontecimento marcante na vida dos benzedores ou na vida de seus familiares, geralmente ocasionados por problemas de saúde (Oliveira, 1983).

Outro benzedor que nos informa ter o início de suas benzeduras a partir de seres divinos foi Francisco B.: “foi um anjo quem me ensinou a saber o que eu sei”. Desde seu contato sobrenatural com o anjo, iniciado a partir do seu batismo na Igreja da Cruzada, passou a ter visões sobre as doenças, benzeduras e intervenções necessárias.

Eu senti um poder sendo dado para mim na hora do batismo, lá na hora da água. O irmão José me batizou, e ele me disse que eu era o único escolhido, entre os que estavam sendo batizados, que teria o poder de tudo que eu pedisse em nome de Deus, de curar alguém e fazer o bem, eu seria atendido, e que eu poderia cuidar dos outros em nome de Deus porque eu acreditei nele (Francisco B., entrevista realizada em 2021).

Tanto Maria quanto Francisco B., anotavam tudo o que lhes era transmitido em uma folha de papel que, logo após decorados, o descartavam, a fim de resguardar e manter em sigilo os novos ensinamentos, que pelos seres mágicos lhes foram ofertados.

Quanto ao início no campo da benzedura do senhor Francisco F., ele passou a acontecer em seguida ao seu contato com uma mulher encantada, também por meio de sonhos, durante um episódio de enfermidade, ocorrido com sua ex-companheira, que persistia, apesar de diversas idas e vindas ao Sistema Especial de Saúde Pública (SESP) do município, onde nada era resolvido.

O início disso tudo foi quando passou um mês, dois meses e a minha ex-mulher disse que a menstruação dela não tinha vindo e que ela achava que estava gestante. Passou mais um mês e nada da menstruação. Então aí veio uma mulher encantada no meu sonho e disse que eu tinha que fazer um remédio e que não precisava mais levar a minha esposa no médico porque eu ia fazer um remédio e ia fazer



ela sobreviver. Ela me ensinou o remédio, e aí eu fiz. Desde então ela ficou boa e nunca mais teve aquelas dores fortes na barriga. Com uma semana que ela estava tomando o medicamento ela ficou boa. E até hoje ela está aí (Francisco F., entrevista realizada em 2021).

Assim como podemos associar o início da benzedura do senhor Francisco F. aos debatidos por Bourdieu e Mauss, também nos podemos nos permitir pensar estarmos diante de casos que possam ser atribuídos a sua iniciação com o auxílio de entidades ou às experiências xamânicas, assim como na pesquisa de Loyola (1984).

Os xamãs revelam e atuam com as energias que existem por trás dos eventos cotidianos, interagem com estas, por meio de experiências místicas, através de sonhos, ou dos transe induzidos por substâncias ou por outras técnicas, servindo como intermediário entre os domínios, humano e espiritual (Langdon, 2010).

“Ninguém acredita, mas se eu olho uma planta e na hora me vem uma coisa que me diz que ela é boa para algo. Vem uma coisa na minha mente e no meu ouvido me dizendo que aquilo é bom e aí eu vou lá, pego e trago, pois sei que servirá” (Maria, entrevista realizada em 2021). Na aprendizagem pela experiência mística ou xamânicas, os conhecimentos sobre os chás, as ervas, as pomadas, os unguentos etc., são atribuídos à informação de alguma entidade sobrenatural, denominadas de encantados, que são seres invisíveis que podem surgir – e transitar entre os mundos – durante os rituais do xamã, figura central em sessões de cura por meio da pajelança (Maués, 1994).

Desde a experiência inicial da senhora Maria, a qual ela atribui ao divino e ao místico, diversas formas de benzer foram sendo incorporadas em suas vivências e práticas, possibilitando a ela, assim como ao senhor Francisco B., acessar o sobrenatural e o controlá-lo, ainda que de forma mínima, a partir das forças mágico-sagradas.

Em casos semelhantes a esses, o dom parece consistir principalmente, mas não necessariamente, a única de uma comunicação privilegiada com o sobrenatural, a qual torna-se fonte de sua força e seu multiplicador de conhecimentos. Entretanto, isso acarreta cobranças tanto para o benzedor quanto para o sobrenatural. Para o benzedor, uma vez que ao aceitar assumir o exercício da prática, fica o mesmo obrigado a prestar auxílio a todos que necessitem. E quanto à entidade, responsável por outorgar o dom, fica por sua vez obrigada a ajudá-lo no desempenho de suas atividades (Quintana, 1999).

Após a realização das primeiras curas, os benzedores passam a ganhar fama no município de Amaturá, provocando o estímulo que novas pessoas, que não faziam uso de suas atividades, passem a buscá-las ou conhecê-las. Desde então, esse ser, místico, passa a ser como uma espécie de guia espiritual de dona Maria e do Senhor Francisco e, a cada doença, a cada novo indivíduo que chegue em suas portas, os benzedores, com sua

experiência – e com o auxílio sobrenatural – diagnosticam a enfermidade e a combatem, seja com seus benzimentos, seja com formulações dos remédios necessários para a recuperação da saúde do paciente.

Entretanto, para que haja o reconhecimento social do benzedor e de suas práticas, não basta apenas que uma parte da sociedade o reconheça como tal e saiba do seu dom. É preciso também que a comunidade onde ele vive também o veja como alguém especial, pois “necessita-se que a história e o social encontrem os interlocutores que reconheçam o sinal que marca o seu protagonista como alguém especial, aquele escolhido para realizar a intermediação com o sagrado” (Quintana, 1999, p. 83).

O dom da benção, conforme percebido no decorrer da pesquisa, é algo divino e uma espécie de contrato social e que deve ser levado por cada um até os últimos dias de suas vidas. Entre os benzedores se percebe que, por possuírem um nível de interação com o sagrado, devem exercer a sua missão de maneira semelhante à desenvolvida por Jesus ou demais benfeitores que realizaram as suas obras ao longo da história, sem nenhum tipo de cobrança. É a partir dessa lógica que cada um(a) desempenha suas atividades, com foco principal na solidariedade e respeito ao próximo.

Em Amaturá, também encontramos os benzedores que realizam as suas atividades a partir da transmissão dos saberes de benzeduras repassados por alguém próximo ou familiar, ou seja, a partir da prática aprendida. Esse processo não é de fácil aprendizado, por isso, para que esses saberes sejam transmitidos, necessita-se de um período mínimo de tempo, para que, posteriormente, os novos aprendizes prossigam suas atividades de benzedura.

A aprendizagem em questão, das atividades de benzedura, não está limitada apenas aos que desenvolvem suas práticas a partir de outrem. Esse processo de aprender a benzer é algo necessário para todos, pois é sabido que o benzimento é um dom especial, mas, assim como qualquer prática, é preciso desenvolvê-la com um praticante já experimentado em seu meio (Galvão, 1976).

No caso dos benzedores que tiveram seu aprendizado a partir do ensinamento de um praticante, esse processo aconteceu de forma natural, sem que houvesse uma imposição por parte de familiares. Se deu como um chamado. Entretanto, em cada caso, o iniciar das práticas se deu a partir de acontecimentos pessoais que estimularam o início de tal processo.

Eu aprendi a benzer com meu pai. Aos poucos eu fui aprendendo. Ele me ensinava as orações dele e eu sabia. Eu tinha aquelas orações comigo, mas eu não rezava. Meu pai sabia benzer para tudo, e me ensinou aos poucos, conforme eu fui crescendo. Aí quando eu fui pro Bahia com meu esposo, que era quando nós morava sozinhos, e meus filhos adoeciam, aí eu pensava comigo mesma: ‘eu vou benzer, pro meu filho melhorar. Porque se eu não rezar ele vai morrer’. E aí eu começava a rezar neles para eles ficarem bom (Zenaide, entrevista realizada em 2021).

Ver seu filho doente, aos 6 anos de idade e, pela primeira vez, morando em um local distante do seu pai (que era a pessoa que benzia nos filhos quando adoeciam), obrigou a benzedeira a dar início as suas atividades. Além de benzer seu filho durante três dias, a senhora Zenaide, com seu conhecimento adquirido por anos vendo o exercício das atividades de seu pai, também teve que selecionar e extrair os melhores dos insumos da mata para o preparo da medicação.

Passados os dias necessários para o encerramento do tratamento, obteve êxito nos cuidados em saúde com seu filho, o que, desde então, lhe permitiu ficar conhecida como benzedeira. “Depois viram que eu cuidei do meu filho, sempre que os filhos dos meus vizinhos adoeciam lá eles vinham me chamar para cuidar deles. Só eu que sabia benzer ali” (Zenaide, entrevista realizada em 2021). Normalmente, o conhecimento particular e especializado de um benzedor é transmitido através de familiares próximos que tinham e/ou têm domínio sobre o saber e as práticas de benzeduras (Santos, 2009).

Outro benzedor que teve sua inicialização dada através de um familiar foi o senhor Milton. Assim como no caso da benzedeira Zenaide, e em pesquisas semelhantes realizadas na mesma microrregião de Amaturá (como aconteceu na pesquisa de Penaforte (2021)), ele teve seu aprendizado a partir dos saberes de seu pai. Percebe-se que a origem das práticas em algumas pessoas se dá através das gerações precedentes. Na família do senhor Milton, a prática da benzedura era algo não restrito ao pai. Além dele, outro familiar benzia: “eu tinha um tio que também benzia. Ele era bom também” (Milton, entrevista realizada em 2021).

Emocionado, ele nos fala um pouco da forma e período que iniciou as benzeções:

Eu comecei assim que eu me casei com minha mulher, lá no Jacurapá, ela com 17 anos e eu com 20, mas antes de eu casar já sabia rezar. As primeiras pessoas que eu benzi foi nos meus filhos doentes. Lá não tinha médico, então era *nós mesmos que tinha que rezar. Ou a gente fazia algo ou os filhos continuavam doentes* (Milton, entrevista realizada em 2021).

Assim como no caso de dona Zenaide, o benzedor explica que, no aparecimento de enfermidades em seu corpo, ou no de seus irmãos, enquanto crianças ou mais velhos, era o pai quem lhes prestava assistência. Além dos seus filhos, o pai de Milton também prestava assistência às demais pessoas de sua comunidade, demonstrando sempre um cuidado e sua solidariedade a com todos. “Para se ter o dom de cura não basta somente aprender a rezar, é imprescindível se ter certas habilidades, além das qualidades. Eles devem ser de boa índole, ética e moral, além de ser caridoso” (Santos, 2009, p. 25).

Já a iniciação da senhora Raimunda, que é evangélica, se deu a partir de um aprendizado quando criança, período em que viveu com

uma senhora, conhecida de seus pais. Já quando adolescente, e com os ensinamentos que lhes foram repassados por essa mulher, exercia as atividades de benzeduras. Ela nos conta:

Eu comecei a cuidar bem das pessoas com dezesseis (16) anos. Mas com treze (13), quatorze (14) anos eu já estava sabendo pegar a barriga das mulheres grávidas e a ajeitar neném. Eu aprendi com essa velhinha, que eu morei com ela. E aí ela foi me explicando e eu fui aprendendo. Ela me ensinou a ajeitar os dedos onde desmentia, trilhadura, e outras coisas. Eu fui aprendendo e até hoje eu sei (Raimunda, entrevista realizada em 2021).

Quando perguntada sobre as orações e com quem teria aprendido, ela fala: “com ninguém, elas foram de mim mesma, eu que criei elas. A mulher me ensinou a tocar, a fazer as coisas, mas a orar, não” (Raimunda, entrevista realizada em 2021).

Raimunda teve que desenvolver as próprias técnicas para suas orações. Seu aprendizado, pautado às atividades manuais – às atividades mais práticas dos cuidados –, foi desenvolvido a partir de suas observações do saber/fazer da benzedeira com quem convivia, o que não lhe fez necessariamente possuir uma interação com o sagrado, de uma súplica, por não se tratarem de enfermidades ditas como doenças espirituais, mas sim de ter o jeito certo com as mãos. “A benzedeira não cuidava de doenças espirituais. Ela só partejava mesmo e via barriga. As doenças já foi eu, por mim mesma, que fui aprendendo a cuidar e criar as orações” (Raimunda, entrevista realizada em 2021). Ela buscou fórmulas e estratégias para que desenvolvesse sua própria forma de cuidar e intervir nas demais necessidades.

Mesmo que, inicialmente, não tivesse interesse em realizar as práticas de benzimento, alguns dos benzedores, ao começar seu processo de aprendizado, se viam diante de uma missão que, se aceita, carregariam durante toda sua vida.

Com a aceitação de suas missões, os benzedores e as benzedeiros passam a desenvolvê-la todos os dias, onde quer que estivessem e a quem quer que precisasse, pois conforme seus pensamentos “faço isso com muito amor e dedicação. Se até hoje tenho forças e saúde não posso me recusar a ajudar. Também me sinto bem ajudando. Eu ajudando estou sendo ajudada” (Raimunda, entrevista realizada em 2021).

O benzimento é como um presente, uma dádiva, onde a retribuição do que se está doando é recebido no ato do seu fazer. “Benzer é receber de volta, reciprocamente. A cura, não se dá por uma das partes, mas pela troca que é estabelecida ali, o que retira a responsabilidade de saúde e cura da mão somente do benzedor, rezador, xamã, etc.” (Rodrigues, 2018, p. 102).

Por se tratar de pessoas que tiveram o início das atividades a partir de um ensinamento – diferente das demais, que possuíram sua iniciação por espíritos, anjos e divindades –, poderíamos pensar que esses benzedores

teriam menos prestígio na sociedade que aquelas que dizem ter adquirido o dom através de seres sobrenaturais e experiência mística, entretanto, em Amaturá, isso não se confirmou. Não há uma escala hierárquica entre os seus praticantes. A diferença entre eles – se é que podemos assim expressar – fica a cargo do seu tempo nas práticas, mas, de modo geral, não podemos hierarquizá-los com base em seus processos de iniciação, conforme observado nas falas dos próprios benzedores, ao comentarem sobre o intenso fluxo de pessoas que buscam seus benzimentos:

Antes de eu vir morar aqui ia muita gente lá no sítio atrás de mim pra cuidar de doentes. Ia gente tanto de lá das outras comunidades quanto daqui de Amaturá mesmo. Iam de baleeira daqui, de motor rabeta ou à remo. Não importa como, mas sempre iam lá. Às vezes eu não podia nem dormir direito à noite. Quando eu mal dava um cochilo já estavam chamando pra eu ajudar em alguma coisa ou cuidar em alguma doença (Raimunda, entrevista realizada em 2021).

Aqui em casa era todo o horário. Todo dia e toda hora que eu estava aqui em casa eu tava benzendo alguém. Eu não negava reza pra ninguém. Até de noite cegavam e eu atendia, porque a pessoa não viria na tua porta se não tivesse precisada mesmo né. (Milton, entrevista realizada em 2021).

Aqui na porta de casa, na varanda, quando dava cinco (5), seis (6) da manhã já tinha gente me aguardando. Já tinha fila de gente me aguardando acordar pra poder benzer, quando não era doença tão grave. Mas se fosse coisa séria, eles batiam aí, não importava o horário, e eu nunca dizia não pra eles. É essa a minha missão (Zenaide, entrevista realizada em 2021).

Como já comentado, percebe-se que a confiança social existente entre benzidos e benzedores independe da origem do seu aprendizado. A confiança da população sobre os benzedores é, em muitos aspectos, semelhante às crenças nos antigos pajés, pois, segundo Trindade (2011, p. 66), “os povos tradicionais da Amazônia herdaram hábitos e modos de interagir a partir da visão do índio que conseguiu manter parte de seus costumes na sociedade amazônica que ele ajudou a produzir”. Isso pode ser percebido na cidade, ao se verificar a procura inicial do rezador ou benzedor antes dos agentes da medicina erudita, quanto ao tratamento de determinadas doenças.

No estudo, pôde ser percebido que a legitimidade dos benzedores e de seus tratamentos é dado por aqueles que procuram os seus serviços. Eles acreditam que esses homens e essas mulheres sejam detentores de um saber mágico-religioso. Saber esse que, por diversas vezes, parece ser inexplicável, mas que é rodeado de eficácia e suficiente no combate das enfermidades.

## AS PRÁTICAS DE BENZIMENTO EM AMATURÁ

O benzimento está presente nos mais variados espaços e nos mais variados símbolos ou templos, por isso é tão importante o seu entendimento, pois compreendê-lo, nada mais é que “penetrar na sua essência, buscar o significado da sua prática social e entender de que modo esse lado da cultura popular, tão fragmentado, hostilizado, rejeitado e marginalizado, é recriado com força e autonomia” (Oliveira, 1985, p. 70).

Em muitos lugares, os benzedores, além de benzerem humanos também benzem animais, para que se encontre objetos perdidos ou para que se tenha uma boa sorte nas pescas e boa colheita. Mas, no caso de nossos interlocutores, tais práticas não se fazem presentes e, assim, o campo de atuação é com foco nos seres humanos e em suas enfermidades.

Em Amaturá, podemos perceber a benzeção em diversos momentos. Podemos percebê-lo seja na igreja católica, no momento em que o padre solicita para a população levar seus objetos religiosos para serem benzidos (imagens de santos, velas, terços ou água); nas igrejas neopentecostais, quando o pastor pede aos fiéis que ergam suas mãos durante a oração sobre a bíblia, sobre um enfermo ou sobre quem realizará a explanação do evangelho no púlpito; ou nos momentos de benzimento, no qual o benzedor realiza sobre as plantas antes de realizar os rituais de benzedura ou no próprio benzido.

Em todos os momentos citados, existe a utilização do benzimento pelo ser humano para com divindades ou forças sobrenaturais, buscando, assim, possuir maior possibilidade de alcançar o que se almeja, sem algum tipo de inconformidade por conta de tais ações, pois são culturas populares e que não causam nenhum dano à sociedade (Tramonte, 2001).

O benzedor ou a benzedeira, com o auxílio de recursos divinos e mágico-religiosos, atuam para reestabelecer a saúde daqueles encontram-se em momento de desarmonia física. Suas benzeduras, compiladas cuidadosamente, diferem em muito do generalismo com que eram tratadas as feitiçarias (Tramonte, 2001). Tais agentes se comportam como intermediários e alicerces da crença popular, uma vez que são firmados como pessoas com amparos sobre-humanos. E é a partir desse amparo que criam e reorganizam os seus mecanismos e suas formas de manuseio da medicina popular, a fim de levar a cura para seus clientes.

Durante as práticas de benzimento, percebeu-se que corpo e espírito não são separados durante os rituais. A partir das observações, nota-se que seres humanos e as forças sagradas possuem uma relação estreita no combate às doenças, o que é percebido em demais pesquisas, uma vez que cada enfermidade necessita de uma jaculatória própria, em que o sagrado atua no combate dos males que atingem corpo e espírito.

Entre os benzedores podemos perceber a religiosidade desde o seu chamado para a missão. Chamado esse realizado por Deus para o ofício da

benzedura. É sua missão, e deve ser realizada até completar sua passagem terrena, conforme nos informa a senhora Maria:

Eu acho que foi um dom que Deus me deu, porque do nada eu começava a rezar e eu sentia a sensação que eu tinha que fazer algo. É um chamado, só pode. Não sou eu que faço as coisas. É Deus e os santos a que sou devoto. Quando vou cuidar de alguém eu digo que não é a minha mão que está ali, mas sim a de Deus. Eu sou apenas um instrumento de Jesus. É assim que eu faço, eu peço pra Ele, e quando menos penso a pessoa já está bem. Tudo que eu faço é em nome de Deus (Maria, entrevista realizada em 2021).

Também podemos perceber tal pensamento nas falas de outro entrevistado:

Eu sempre pedia pra Deus pra de alguma forma eu pudesse ajudar as pessoas que precisassem, assim como me ajudavam sempre. E eu só peço a Deus pra continuar me ajudando e dando saúde, pois essa é uma missão que a gente ajuda a todos sem nada em troca, com a graça de Deus. Eu aprendi essas coisas com o poder de Deus. Foi Ele que pediu pra eu fazer essa obra e cuidar das pessoas. Foi um chamado que eu tive (Francisco B., entrevista realizada em 2021).

É a união dos saberes da medicina popular, das ervas e do sagrado que tornam a doença curável, a partir da intervenção dos benzedores. As rezas, os chás e os movimentos corporais possuem um sentido, e, assim, tornam-se eficazes, se estiverem inseridos dentro das práticas do ritual do benzimento, pois, fora dele, perde seu poder, perdem sua significância, não podendo operar mudanças no estado do paciente (Quintana, 1999).

O ofício da benzedura e do ser benzedor, exige diversas responsabilidades e obrigações de quem o exerce, mesmo assim, para eles, é uma dádiva de Deus, e, como toda dádiva, é uma missão que deve ser desempenhada pelo máximo de tempo possível. A não cobrança de valores em troca das benzeções, a disponibilidade de atendimento – independente do horário – e a não recusa no cuidado podem ser citados como algumas dessas obrigações.

Tem gente que chega aqui e pergunta: dona Zenaide, a senhora reza agora? E eu sempre digo: pra Deus e para ajudar a quem precisa não tem hora, a qualquer hora eu estou aqui pronta para servir a todos. A hora que a pessoa chegar atrás de mim eu atendo. Eu sou muito feliz por fazer esse trabalho. O meu trabalho eu faço com muito amor. Eu faço aquilo conforme eu posso, ajudando com fé em Deus para que aquela pessoa melhore e fique boa, pedindo sempre de Nossa Senhora da Saúde, de São Cristóvão, de Nossa Senhora do Carmo (Zenaide, entrevista realizada em 2021).

O dom da benzedura não coloca o benzedor em posição de superioridade ou inferioridade sobre o benzido, mas lhe impõe uma sagrada

missão que deve ser desempenhada com todo o empenho, gratuidade e dedicação: a de sempre praticar a benzeção a quem dela necessite.

Os benzimentos são realizados sem que haja alguma espécie de cobrança. Segundo nossos interlocutores, é indevida a cobrança de benzimentos. “Cobrar para ajudar o outro quando doente? É pecado! Isso é algo que a gente deve fazer com muita alegria e sem nada em troca porque isso não é trabalho, é missão” (Milton, entrevista realizada em 2021). A gratificação do benzedor é a possibilidade de continuar a realizar essa prática. A sua realização proporciona felicidade ao benzedor, mesmo sem nenhum tipo de remuneração. A gratidão em ajudar o próximo é sempre percebida entre eles, podendo inclusive ser comparada à felicidade de um pai em ajudar um filho.

Benzer e curar as doenças pra mim é o mesmo que uma pessoa pedir ao pai dois reais pra comprar pão. O pai, se tiver o dinheiro, nunca vai negar aqueles dois reais pra matar a fome do filho. Ele vai e dá na hora o dinheiro para o seu filho, com muita alegria, por saber que ele está podendo acabar com aquela angústia do filho. E assim sou eu, eu fico muito feliz em poder ajudar as angústias dos outros, com o poder do papai do céu (Francisco B., entrevista realizada em 2021).

O benzimento, por fazer parte da religiosidade popular, em que as pessoas são tratadas a partir da palavra (oração) do benzedor, pode, inicialmente, soar como práticas utilizadas apenas por pessoas que estejam às margens da sociedade, de classes subalternas e com baixo grau de escolaridade ou com falta de acesso aos serviços de saúde. Entretanto, tal pensamento foi desconstruído desde o início da pesquisa e a partir de informações obtidas por pessoas das mais variadas classes sociais ou escolaridades. O discurso de um dos nossos interlocutores sobre o público que lhe procura reforça tal ideia:

Eu rezo e benzo em todo mundo. Muita gente vem me procurar. Eu sempre rezava nos vereadores, professores, nos comerciantes, no prefeito. Eles mandavam me chamar ou então iam lá comigo na prefeitura, que era onde eu trabalhava como viga. Eles também me levavam os filhos pra rezar. Inclusive lá dentro da igreja eu fui rezar muitas vezes. Eu rezei no prefeito lá. No Luiz Pereira eu rezei na igreja. Cansei de ir lá dentro rezar nele (Milton, entrevista realizada em 2021).

Percebe-se que o público atendido durante as práticas de benzimentos não fica restrito a apenas um grupo ou classe social. O cliente, ainda que venha a pertencer a um grupo social mais elevado que o benzedor, durante esses processos, encontra-se em uma posição de dependência a ele (Quintana, 1999). Na cidade, foi notório que o benzimento auxilia a todos que necessitem, incluindo nesse grupo líderes religiosos, como



padres e missionários, profissionais da saúde institucionalizada, como médicos, enfermeiros e técnicos em enfermagem, o que não nos traz tanta surpresa, uma vez que a crença no divino não é exclusividade das classes populares da sociedade, o que também foi percebido em outras pesquisas (Trindade, 2011; Quintana, 1999; Penaforte, 2021).

Algo bastante importante para as práticas de benzimento são os espaços destinados para a realização das atividades. Entre os locais reservados para as práticas do benzimento, estão suas varandas (como acontece as interlocutoras Maria, Zenaide e o senhor Francisco F.), a sala de suas casas (lugar escolhido por Francisco B. e Milton) e o quarto (no caso da interlocutora Raimunda).

Quando realizadas na varanda, a primeira impressão que temos é que não há elementos religiosos presentes, visto ser um espaço aberto e externo à casa. Entretanto, aos poucos, se pode perceber pequenos folhetos com imagens de santos nas mãos dos benzidos, pequenos terços e gestos em formas de cruz com as ramas e a súplica aos santos a quais são devotos.

Sobre a varanda como local escolhido, a senhora Zenaide nos dá a seguinte explicação: “eu só benzo na frente de casa, pra poder a doença, que eu tiro da pessoa não venha tentar me atacar ou ficar na minha casa, pois depois que ela sai da pessoa, pode passar pra gente, para o nosso lar e filhos” (entrevista realizada em 2021).

No caso de dona Raimunda, o lugar escolhido é o quarto de sua casa. É ali, sobre uma mesa, que guarda sua bíblia e alguns folhetos religiosos, para ela, é o lugar em que encontra mais concentração. “Eu costume orar e cuidar da pessoa mais lá dentro, por isso ser uma coisa íntima de cada pessoa que está necessitada, e por mim também, que sou evangélica, e gosto de orar num lugar mais tranquilo” (Entrevista realizada em 2021). Em questão de poucos segundos, o espaço de descanso torna-se também o seu lugar de maior facilidade de conexão com o sagrado. “A consagração transforma quartos, salas e quintais em altares onde os rituais são realizados” (Gomes; Pereira, 2002, p. 15).

Percebe-se ainda que a benzedeira Raimunda realiza seus atendimentos parecidos ao que acontecem nas unidades de saúde, lugar onde há uma seleção para o atendimento, que varia conforme a ordem de chegada ou da urgência de cada paciente. “Se vem dois ou três pessoas na mesma hora, eu atendo o que chegou primeiro ou aquela que tá mais necessitada. Eu chamo um por vez e peço pra entrar lá no quarto, onde eu costume orar nas pessoas” (Raimunda, entrevista realizada em 2021).

Segundo ela, uma pessoa com uma dismintidura, mediante a dor que ele está sentindo, tem prioridade de atendimento em relação a quem está retornando para uma benzedura já iniciada anteriormente. Isso é uma demonstração clara de sensibilidade com os benzidos e com a manutenção da organização no espaço de benzimento.

Mas os locais utilizados para as práticas de benzeção não se restringem às moradias dos benzedores e dos seus benzidos. As práticas também

podem ser estendidas para seus locais de trabalho e templos religiosos, como é o caso do senhor Milton que, além da realização na área externa da prefeitura de Amaturá (local onde trabalhava como vigilante), também se dirigia para a igreja. Conforme a solicitação dos benzidos, se deslocava para que ali os benzesse. Independentemente do local, não havia a recusa de atendimentos por sua parte, muito menos incômodo em se deslocar.

Podemos perceber, de forma clara, os símbolos existentes durante as benzeduras ou no seu preparo. Eles podem ser números, utensílios domésticos, objetos religiosos etc. Um exemplo muito presente de símbolos numéricos é o número três, ou o múltiplo de três, que é a quantidade de vezes que se pode benzer alguém. Em relação a essa benzedura específica, que pode ser estendida em até nove vezes, como realizado pela benzedeira Zenaide, o número refere-se à quantidade de terços que possuem um novenário, em especial o da santa (Nossa Senhora da Saúde), para a qual pede proteção antes das suas benzeduras.

Mesmo que a representação da Santíssima Trindade não tenha sido vista em todos os benzedores de Amaturá (como no caso de dona Raimunda e do senhor Francisco F.; ambos evangélicos), o número três sempre estava presente. Essa relevância ao número três ou ao seu múltiplo, também pode ser percebida na pesquisa de Penaforte (2021) sobre as rezadeiras de São Paulo de Olivença, que, em ocasiões, era usado para o número de benzeduras a serem realizadas, para o número de sopros que eram dados durante determinadas benzeções, para o número de determinados ingredientes em receitas. A pesquisadora em questão também elucida que:

O número três representa um simbolismo inegável na vida das rezadeiras, em suas rezas, pedem para que seus benzidos as procurem três vezes para completar a reza e fiquem livres de suas doenças, tem que se completar as três rezas, mesmo se sentindo bem, senão a doença pode retornar com mais força, debilitando ainda mais o benzido (Penaforte, 2021, p. 72).

Outro símbolo muito presente nas benzeções é a cruz, que tem presença marcante nessa terapêutica. Ela é uma espécie de apropriação da cruz cristã. O referido sinal, onde os traços se encontram, pode ser marcador de indicativos. Ela pode, ao mesmo tempo, “marcar centralidade e marginalidade, composição e dissociação, e o elemento mais significativo que se pode extrair desse exemplo de cruzar é sua relação com uma medida ou equilíbrio” (Quintana, 1999, p. 181).

Para a composição da prática de benzedura e do processo de reestabelecimento da saúde do benzido, os benzedores podem contar com vários objetos e recursos para compor o ritual. Entre essa variedade de elementos utilizados no processo de benzedura estão inseridos os provenientes dos recursos naturais. Eles são os mais variados possíveis e possuem o objetivo de auxiliar no combate às doenças e, juntamente com as rezas e benzimentos, recuperar e reestabelecer a saúde do enfermo.

Vão desde plantas e ervas que são facilmente encontradas – utilizadas para doenças mais simples – até recursos naturais com maior grau de complexidade para o seu acesso – utilizados em enfermidades de maior complexidade de tratamento.

As espécies de plantas mais presentes durante as benzeções são àquelas que servem para banhos, cólicas, dor de estômago, defumação do corpo e retirada de mau-olhado ou quebranto. Entre tais recursos, estão as folhas de pinhão roxo (*Ageratum Conyzoides*), arruda (*Ruta Graveolens*), vassourinha (*Scoparia dulcis* L), alho brabo (*Allium neapolitanum*), boldo (*Peumus Boldus*), favação (*Ocimum basilicum*), cravo (*Caryophyllus Aromaticus*), hortelã (*Mentha Rotundifolia*), mastruz (*Chenopodium ambrosioides*) e mucuracaá (*Petiveria alliacea*).

E entre os menos utilizados, e de maior grau logístico sua localização, estão os caules de árvores, dentre os quais encontra-se os da carapanaúba (*Aspidosperma spp*), cedro (*Cedrela Odorata* L.), jatobá (*Hymenaea Courbaril* L.) e jequitibá (*Cariniana Legalis*), utilizados contra inflamações nos brônquios, laringes, intensas dores de cabeça, ferimentos, pedra nos rins, hemorragias e acidentes vasculares cerebrais. Tudo isso faz parte desse vasto conhecimento que, por décadas de atividades, foi sendo acumulado e transmitido, por meio do conhecimento popular e das espécies que podem ser encontradas na região.

As plantas, os frutos, os caules ou as raízes estão muito presentes nas práticas. Desde as ramas mais delicadas aos caules de maior complexidade de extração e preparos, fazem parte do arcabouço de saberes por parte dos benzedores no processo das benzeduras. As plantas têm o poder de fortalecer e revitalizar a saúde. Elas possuem o papel de exaurir as más energias recebidas do benzido, por isso “depois de benzer com a rama eu a jogo lá no sol, porque a energia ruim foi passou pra ela, e ela, assim que se joga no sol, murcha, por ter tido contato com o mal” (Zenaide, entrevista realizada em 2021).

Tais ações nos permitem pensar que tais processos de cura, mediante as propriedades da natureza, podem ser lidos como estratégia de o indivíduo reestabelecer a sua conexão com o meio ambiente, e consigo mesmo, a fim de conectar suas energias às da natureza que, em grande parte, são cultivadas por eles mesmos nos jardins ou quintais de suas residências a fim de facilitar a sua extração e garantir o seu estoque.

O uso do banho, à base de ervas, é uma das principais práticas terapêuticas. Sejam em crianças ou adultos, ele é comumente recomendado pelos benzedores e, até mesmo pelo meio popular, através de ensinamentos transferidos de pai para filho, avós para netos. Entre esses banhos, há os considerados especiais, os indicados quando o mau-olhado e quebrante está forte. Nesses casos, outros métodos passam a ser utilizados, variando desde a forma em que as folhas das ervas são divididas – cortadas de forma que reproduzam uma cruz – até a soma de outros materiais, como dentes de alho, pimenta do reino, gengibre etc.

O banho serve pra dor de cabeça, pra purificar o corpo e sair toda coisa negativa. O espírito ruim ou as energias negativas não escolhem quem atingir, elas simplesmente são despejadas por alguém ou por alguma coisa na pessoa, seja ela criança ou adulto. O mal não escolhe em quem atingir ou não e as vezes vem forte, e a gente tem que mudar a forma de fazer o banho pra poder dar certo e a gente conseguir curar (Francisco F., entrevista realizada em 2021).

Acredita-se que essa prática de realizar as atividades de benzimento com o auxílio de ervas, plantas ou demais elementos nasceu com o xamanismo (conceito o qual sabemos que, apesar de muito discutido, não há uma definição homogênea) desde as primeiras populações indígenas aqui no Brasil. Utilizados durante os rituais de purificação e cura, a manipulação desses elementos ou símbolos tem o objetivo de acionar o real, a partir da crença de que tudo no universo está interligado e faz parte dele.

Pudemos perceber, nas práticas de cura, a existência de adaptações das rezas que eram reproduzidas, com base no universo religioso e, ainda, com recursos naturais que remetem à cultura local, como o uso da massa feita através da mandioca ralada, usada por dona Zenaide para curar o vermelho:

Um dia desses apareceu uma menina que mora ali pra trás. Ela é até casada com um peruano. Ela pegou vermelho aqui na perna dela, na parte da coxa, e veio aqui comigo. Ela estava bem ruim quando veio aqui. Ela veio aqui e disse: “Ah, vovó, eu vim aqui pra senhora rezar em mim. Eu fui visitar meu pais *lá na comunidade do Bahia e eles me disseram que a senhora rezava, e eu vim aqui com a senhora pra ver minha perna*”. Ela tava com uma ezipla enorme na perna dela, que chega ela não podia nem andar. Eu rezei. Falei que ia rezar sim, e que se ela tivesse fé em Deus e se achasse que eu poderia ajudar, ela ia ficar boa. Aí eu rezei nela. Estava uma feridona. Quando chegar em casa eu disse pra ela colocar macaxeira ralada que ajuda a melhorar. Tem que colocar em cima pra esfriar, que estava muito quente e inflamada. Aí ela foi embora e fez isso. Aí quando foi de tarde ela voltou pra eu rezar pela segunda vez. E quando ela voltou já estava andando bem direitinho. Precisou nem mais vir de moto taxi. Diz ela que pegou, botou o que eu falei, e, quando secou, ela tirou, e aí já estava sequinho o ferimento. Aí quando foi no outro dia já estava bem seco. Morreu tudinho ele. Secou toda a feridona que ela tinha (Zenaide, entrevista realizada em 2021).

Percebe-se que a benzedeira, mesmo morando há mais de 40 anos no município de Amaturá, ainda é reconhecida e lembrada por suas atividades desde o tempo em que residia na comunidade do Bahia, nos mostrando que seu prestígio e reconhecimento não foram apagados

com o tempo ou com sua partida da comunidade em que vivia com seu marido e seus filhos.

Zenaide não é a única a utilizar a mandioca em suas práticas. A benzedeira Raimunda também faz uso de tal recurso, pois “para curar o vermelho de verdade tem que ser com a massa de mandioca. A gente rala ela faz a massa e passa em cima de onde tá a doença. Com ela, na hora as feridas param de coçar e começam a secar” (Raimunda, entrevista realizada em 2021). A mandioca, usada para a produção da farinha, é um dos alimentos mais consumidos e cultivados na Amazônia. Temos, dessa maneira, alimentos regionais agregados às benzeções. “Esses mecanismos utilizados pelas benzedeadas têm sua eficácia, pois, só com o entendimento do fenômeno da benzedura, é que podemos perceber que esse tipo de ação não é apenas composto de credices e simpatias” (Trindade, 2011, p. 99).

Nas falas dos benzedores em Amaturá notamos que é bastante importante que se construa uma imagem de um bom benzedor, e para que sejam vistos como benfeitores, há aparente necessidade de deixar claro o seu papel perante a sociedade, deixando-nos perceber que, durante a formação de sua identidade, há um entrave entre o sistema social e o simbólico. Tal questão fica clara desde o início da pesquisa, a partir da maneira que preferem ser reconhecidos como benzedores, e não feiticeiros – pessoa que visa fazer o mal para outrem –, charlatãs – pessoa de má índole que visa enganar o próximo a fim de obter vantagens –, ou macumbeiros – que entre os benzedores é visto na figura do indivíduo que faz uso de práticas demoníacas para a obtenção da cura do doente.

Tal inquietação com a possibilidade que alguém lhes interpretasse de forma diferente da imagem de agentes que operam em prol da missão que foi lhes passada por Deus é demonstrada em suas falas: “maninho, muita gente vem aqui achando que a gente é macumbeiro ou que faz coisas erradas contra os outros, mas isso não é verdade, aqui eu só quero que todo mundo fique bem, que todo mundo fique bom” (Francisco B., entrevista realizada em 2021). Já a senhora Zenaide diz que “de nada adiantaria eu fazer o bem pra uns, e pra outros o mal. Então pensar que a gente faz coisa errada não tem sentido” (Entrevista realizada em 2021).

As falas dos benzedores nos permitem observar que, entre os amaturaenses, uma parcela da população pode os enxergar como bruxos ou feiticeiros e que realizam também atividades que levem o mal terceiros, campo em vai na contramão de sua atuação, visto que seu objetivo é apenas proporcionar o bem e desfazer o mal de seus clientes. Tais pensamentos equivocados sobre suas práticas causaram desconfortos severos em alguns benzedores, os levando até a pensar em desistir de suas atividades:

Olha, não parece, mas o preconceito existe e até quase me deixou parar de benzer. Quando a gente benze assim tem gente que fala mal da gente, mas eles não sabem o que a gente faz. Me chamaram de feiticeira. Diziam que eu era a maior feiticeira e que eu ia matar as pessoas. Naquele dia que eu ouvi isso eu chorei tanto. Eu falava pra Deus e dizia:

Senhor, só tu sabe quem eu sou e que eu não quero fazer mal pra ninguém. E era gente daqui do município mesmo. De habitantes daqui, que eu conhecia (Maria, entrevista realizada em 2021).

Apesar de se tratar de um pequeno município, como o caso de Amaturá, onde seus habitantes conhecem uns aos outros, o preconceito existiu e existe. Ainda que de forma subliminar, ou não, o preconceito se apresenta como parte da realidade que os benzedores tendem a enfrentar durante sua vida.

O receio de ser interpretados como charlatãs, macumbeiros ou bruxos é algo que sempre fez parte do cotidiano de suas atividades, mas isso não é algo novo, uma vez que o cientificismo acadêmico, ao logo dos tempos, desprezou a possibilidade de considerar as causas psicossomáticas das doenças, sobre as quais as pesquisas eram ainda incipientes, e passou a discriminar todos aqueles que eram envolvidos em alternativas populares de saúde (Tramonte, 2001).

Entretanto, apesar dos preconceitos que possam a existir sobre os benzedores e suas atividades, eles continuam a desempenhá-las com alegria e sem receio, visto que seu objetivo está em alcançar o reestabelecimento da harmonia física e expulsar as doenças do corpo do enfermo, sejam de ordem físicas – aquelas as quais os benzedores apontam vir mediante origens de acidentes, ingestão de alimentos contaminados e baixa imunidade corporal –, ou de ordem espiritual – aquelas que são repassadas a partir de quebranto, mau-olhado, espíritos ou feitiços.

Outro aspecto importante de ser exposto é quanto ao processo aprender/reconhecer as enfermidades. Esse conhecimento pode ser adquirido tanto de forma sistêmica – no dia a dia com ensinamentos de outro agente – quanto por experiência sobrenatural – sem necessariamente que estes estejam isentos de passar por algum tipo de aprendizado ou troca de informações com outros benzedores.

Percebe-se que aqueles que possuem o processo de benzimento com base em uma aprendizagem sistêmica possuem uma espécie de manual prático para o reconhecimento das enfermidades e das rezas e orações a serem utilizadas para tal, a partir de familiares. “Eu fui aprendendo a conhecer a doença no dia a dia, vendo meu pai benzendo nos outros, vendo os sintomas, como ele identificava e quais plantas usava para cada caso” (Zenaide, entrevista realizada em 2021). O senhor Milton também expõe sobre o seu aprendizado com seu pai e sobre as formas de diagnosticar as enfermidades:

*É só chegar aqui que eu sei qual é a doença hoje em dia. Hoje eu descobro com o próprio conhecimento, vendo o jeito que cada corpo fica com cada uma. É vendo, sentindo, pegando. O pai traz a criança aqui e aí, olhando pra ela, já sei qual doença ela tem, o que precisa fazer, e já se vai rezando para tratar aquela doença. Eu aprendi desde o tempo que o meu pai rezava, aprendi com ele ensinando*

e comigo vendo. Desde quando eu comecei a me entender por gente eu ficava observando as pessoas que iam atrás dele doentes, o que elas tinham, quais eram os sintomas daquela doença e como fazer pra tratar e a pessoa ficar boa (Milton, entrevista realizada em 2021).

Cada benzedor tem sua maneira de realizar o diagnóstico e diferenciar as doenças que atingem seus clientes, mesmo que elas tenham sinais e sintomas parecidos, como o caso do quebranto, espanto e mau-olhado. Ao perguntar ao senhor Francisco F. sobre como diagnosticar se uma criança está com mau-olhado, quebranto, ou espanto ele fala: “quebranto ou mau-olhado eu vejo aqui pela cabeça dela, bem no meio da moleira. Quando a moleira da criança está funda, é quebranto. E se não tiver fundo é mau-olhado” (Entrevista realizada em 2021).

Referente ao diagnóstico do espanto comenta que “o espanto são os mesmos sintomas dos dois, mas ele acontece depois de o bebê ser sacudido ou ter passado por um susto” (Francisco F., entrevista realizada em 2021). Ainda quanto ao que provoca o quebranto, descobrimos que “ele vem quando você tem sua família ou algo e alguém olha torto, tem inveja ou algo do tipo e aí solta uma energia ruim contra vocês e o corpo fica mal porque ele sente a carga negativa contra ele” (Milton, entrevista realizada em 2021).

De forma particular, cada um busca suas formas e fórmulas para que suas práticas de benzeduras venham a obter êxito e deem a resposta necessária contra cada enfermidade que venha a acometer o indivíduo. Um de nossos interlocutores, que não passou pelo aprendizado sistêmico, nos expõe sobre o seu processo de conhecimento das doenças:

Eu apenas fui benzendo, olhando como cada criança estava. Conforme as pessoas vinham me procurar eu ia sabendo mais ou menos o que era, vinha uma intuição que me dizia mais ou menos o que era e o que fazer. O que eu não sabia era qual oração fazer para aquela doença. Mas conforme eu benzia, iam melhorando e os remédios dando certo, eu já repetia com outra pessoa que viesse me procurar com os mesmos sintomas (Francisco F., entrevista realizada em 2021).

Outra benzedora tinha estratégia semelhante para o diagnóstico das doenças:

Pra aprender cada doença eu pedia de Deus. Peço que Ele me explique qual a doença quando eu não sei, que Ele me dê uma luz quando eu não sei. Mas eu geralmente já sei sempre qual é a doença só de ver. De tanto que aparece gente com essas doenças aqui a gente já vai acostumando e aprendendo como ela ataca na pessoa. Se tu tá com mau olho, eu vejo só pelo teu olhar (Raimunda, entrevista realizada em 2021).

No caso da senhora Raimunda, como não teve um aprendizado tão aprofundado quanto aos que tinham familiares como seus professores, ela mesma teve que desenvolver as suas formas de diagnósticos e os remédios que seriam usados para cada enfermidade:

Foi eu mesma, da minha ideia, que fiz isso aí. Eu fiz, testei e aí deu certo, então passei a fazer. E sempre deu certo. Eu pensava em remédios que eram bons pra tal doença, que se parecia com as que a pessoa tinha, e aí eu ia e combinava essas coisas e testando se dava certo. Se desse certo eu continuava, se não desse eu ia ver outro pra dar na próxima vez que a pessoa viesse aqui. A gente tem que pedir de Deus, né? Eu sempre peço sabedoria de Deus antes de fazer qualquer remédio pra alguém (Raimunda, entrevista realizada em 2021).

Durante as benzeções, geralmente, é feito o sinal da cruz sobre a cabeça e o corpo do cliente antes que se inicie as rezas, como já exposto previamente, mas julgamos importante citar como acontecem na prática. Quando a doença que acomete o benzido é ezipla (micose desencadeada pelo adentramento de bactéria na pele), cobreiro (erupção cutânea atribuída à passagem sobre a pele, ou sobre a roupa utilizada, de cobra ou outro animal peçonhento) ou rasgadura (rompimento da musculatura a partir da realização de algum movimento brusco), a cruz é gesticulada com uma rama de pinhão roxo ou vassourinha, a fim de que aquele mal seja expulso. Também é feito, com palha de açaí benta ou com a vassourinha, uma cruz sobre a parte lesionada, no caso de rasgadura ou peito aberto (dor na região peitoral a partir da realização de intensos movimentos ou movimentos repetitivos).

Enquanto a cruz vai sendo feita, em sentido horizontal e vertical, as orações vão sendo faladas em pequenas jaculatórias que misturam elementos católicos – com a súplica da cura para santos reconhecidos no mundo religioso do catolicismo –, xamânicos – com súplicas ou citações aos encantados – e elementos evangélicos – em que é percebida a presença de uma linguagem específica de tal religião.

Durante todo o desenrolar da pesquisa, notamos que não podemos realizar a sistematização dos saberes dos benzedores de Amaturá, nem suas orações, benzimentos, recursos terapêuticos e procedimentos, como uma fórmula que pode ser executada de maneira fácil, sem eficácia ou representatividade sociocultural.

É vasto o conjunto de elementos simbólicos que permeiam a benzeção, por exemplo, a sua relação com o divino, a solidariedade dos benzedores com todos, o dever em realizar a bondade, as fórmulas e rezas aprendidas, sua interação com a natureza e as mais variadas experiências nesse universo particular ao longo de suas décadas de práticas. Dessa maneira, a atuação dos benzedores, tão importantes para a saúde da população, também proporciona a continuidade e o reconhecimento espontâneo de



tal fenômeno – inclusive pelas instituições e profissionais da medicina ocidental –, que é de grande importância para a população.

## CONCLUSÃO

Os benzedores, em Amaturá, desempenham um grande papel social na cura dos males que resultam na desordem a partir de natureza física ou espiritual dos habitantes. A população que faz uso de seus atendimentos independe de idade, classe social ou crença religiosa. Nota-se que há, por parte da população, marcante confiança nas atividades desenvolvidas por esses homens e mulheres, uma vez que, em diversos casos, há primeiramente a procura às práticas terapêuticas tradicionais que às eruditas.

Na cidade, o benzimento tem presença e atuação consolidada em todas as camadas sociais, o que é de grande significância, uma vez que as pessoas são parte fundamental para a popularização dos benzedores, das suas práticas. Dessa maneira, os benzidos, ao passo que divulgam a eficácia da benzeção, ajudam na consolidação do papel de atuação dos seus praticantes, da mesma maneira que contribuem com o reconhecimento e as permanências de tais saberes.

Também vale ressaltar que as práticas de benzedura são feitas totalmente de forma gratuita, sem nenhum tipo de remuneração ou agrado por parte dos benzidos. Para os benzedores, o ato de ajudar o próximo é a sua grande recompensa, pois nada é mais gratificante que cumprir com amor e respeito a missão que lhes foi presenteada. Missão esta que hão de desempenhar com muita felicidade até o dia da sua partida.

O espaço de atuação dos benzedores e benzedoras aparenta estar consolidado e definido, uma vez que não há relatos de maiores entraves com entidades religiosas ou determinados segmentos da sociedade ou instituições públicas. Entretanto, não devemos associar isso a um perfeito estado harmônico local – ou a um enfraquecimento da sociedade que não demonstra maiores resistência –, mas sim que o benzimento e as benzeções possuem lugar marcante e específico no combate às enfermidades que não fazem parte do leque de atuação da medicina ocidental.

Notou-se, ainda, que a medicina institucionalizada não interfere no campo da benzeção, pelo contrário, houve relatos da atuação conjunta, em várias situações, de benzedores e profissionais da medicina erudita, no tratamento de enfermidades da população amaturaense nos lugares de atuação dos médicos. Dessa forma, vemos as benzeduras realizadas de forma livre e sem maiores resistências no hospital do município ou postos de saúde.

Percebemos também estar enraizada a ligação dos benzedores com o universo da natureza. Com o auxílio da floresta e dos seus recursos, as suas benzeções são executadas, tal qual os banhos, os remédios, as garrafadas, as pomadas etc. Conhecimentos estes vastos e provindos do xamanismo

e da pajelança, que se fazem presentes na realização das práticas de cura e intervenções nos benzidos.

Contundo, desde o iniciar da pesquisa, notou-se que os benzedeiros são bastantes importantes na cidade de Amaturá, tanto em relação à saúde local quanto para a reafirmação da identidade cultural nas crenças tidas como populares. Apesar da idade, de suas obrigações diárias e do grande esforço e dedicação que a prática exige, seguem adiante no exercício de sua missão, deixando sua parcela de contribuição para a sociedade e, assim, vão levando em frente esses saberes e práticas que se fizeram e se fazem presentes no decorrer da humanidade.

## REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. Marginalia: algumas notas adicionais sobre o dom. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 07-20, out, 1996. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/mana/v2n2/v2n2a01.pdf>. Acesso em: 19 out.2023.

CASCUDO, Luiz da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. São Paulo: Ediouro, 1954.

CAVALCANTE, Patrícia Carvalho. **De nascença ou de simpatia: iniciação, hierarquia e atribuições dos mestres na pajelança marajoara**. 2008. 104 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém, 2008. Disponível em: <https://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/5269>. Acesso em: 12 out. 2021

CAVALCANTE, Simone Cadêlha. **Entre a ciência e a reza: estudo de caso sobre a incorporação das rezadeiras ao Programa de Saúde da Família no município de Maranguape-Ce**. 2006. 97 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Departamento de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006. Disponível em: <https://tede.ufrjr.br/jspui/handle/tede/669>. Acesso em: 20 out. 2023.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, baixo Amazonas**. São Paulo: Brasiliana, 1976.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. Estimativa Populacional 2021. **IBGE**, 2022. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/am/amatura.html>. Acesso em: 09 out. 2021.

LANGDON, Esther Jean; WIIK, Flávio Braune. Antropologia, saúde e doença: uma introdução ao conceito de cultura. **Latino-Americana de Enfermagem**, [s. l.], v. 18, n. 3, p. 459-466, jun. 2010.

LEITE, Silvana Nair Leite; DA PENHA, Maria Costa Vasconcellos. Negociando fronteiras entre culturas, doenças e acordos no cotidiano familiar. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, [s. l.], v. 13, n. 1, p. 113-128, jan./mar. 2006.

LOYOLA, Maria Andréa. **Médicos e curandeiros: conflito social e saúde.** São Paulo: DIFEL, 1984.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Medicinas populares e pajelança cabocla na Amazônia. In: ALVES, Paulo César; MINAYO, Maria Cecília de Souza (orgs.). **Saúde e doença um olhar antropológico.** Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994. p. 73-81. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/tdj4g/pdf/alves-9788575412763-06.pdf>. Acesso em: 19 out.2023.

MOURA, Elen Cristina Dias de. **Entre ramos e rezas: o ritual de benção em São Luiz do Paraitinga, de 1950 a 2008.** 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Departamento de Ciências Sociais e Humanas, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

OLIVEIRA, Elda Rizzo de. **Doença, cura e benzedura: um estudo sobre o ofício da benzedeira em Campinas.** 1983. 193 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Departamento de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1983. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/Acervo/Detalle/17930>. Acesso em: 09 out. 2021.

PENAFORTE, Gilcirley Santana. **Ofício de fé: rezadeiras no município de São Paulo de Olivença – AM.** 2021. 143 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Departamento de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2021. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/8457>. Acesso em: 11 out. 2021.

QUINTANA, Alberto M. **A Ciência da Benzedura: mau olhar, simpatias e uma pitada de psicanálise.** Bauru: EDUSC, 1999.

RODRIGUES, Melina Soares. **Benzedoras e Raizeiras: entre novas e velhas práticas.** 2018. 154 f. Dissertação (Mestrado em Ciências e Tecnologias da Saúde) – Departamento de Ciências da Saúde, Universidade de Brasília, Brasília, 2018. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/33893>. Acesso em: 11. Out. 2021.

SANTOS, Francimário Vito dos. O ofício das rezadeiras como patrimônio cultural:

religiosidade e saberes de cura em Cruzeta na região do Seridó Potiguar. **Revista CPC**, [s. l.], n. 8, p. 6-35, out., 2009.

TRAMONTE, Cristiana. **Com a Bandeira de Oxalá! Trajetória, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis.** 2001. 551 f. Tese (Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas) – Departamento de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2001. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/81402>. Acesso em: 11 out. 2021.

TRINDADE, Deilson do Carmo. **Ainda se Benze em Parintins: rezas e simpatias nas práticas das mulheres benzedoras.** 2011. 186 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia)

– Departamento de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2011.

**Submetido em:** 22/12/2021

**Aprovado em:** 20/06/2023

**Erik Gonçalo Rubem**

*erikgrubem@gmail.com*

Doutorando do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social PPGAS/UFAM.

Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia PPGSCA/UFAM (Brasil)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6262-4826>

**Renilda Aparecida Costa**

*renildaaparecidacosta@gmail.com*

Doutora em Ciências Sociais pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Professora adjunta da Universidade Federal do Amazonas e professora do Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia PPGSCA/UFAM (Brasil)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5416-8226>

# “POPULAÇÕES TRADICIONAIS”: ORIGENS, DEFINIÇÕES E USOS DENTRO DA ANTROPOLOGIA BRASILEIRA<sup>1</sup>

*“TRADITIONAL POPULATIONS”: ORIGINS, DEFINITIONS AND USES IN BRAZILIAN ANTHROPOLOGY*

**Thales Maximiliano Ravena Cañete<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Universidade Federal do Pará, Belém, Pará, Brasil

## RESUMO

O texto destaca os diversos usos que o termo populações tradicionais apresentou dentro da Antropologia brasileira, assim como sua respectiva origem dentro do campo acadêmico nacional, elaborando uma extensa revisão bibliográfica sobre as primeiras obras e autores que trataram sobre o tema no Brasil e os eventuais diálogos e interseções que surgiram entre elas. As análises antropológicas deram especial destaque a duas características, a saber, o critério de autoatribuição para analisar e definir quem são os atores/grupos sociais que habitam o termo em análise, assim como a característica socioambiental à que esses grupos sociais normalmente se associam ou são associados. Também se observou que as obras consultadas evidenciavam três variáveis identitárias para as populações tradicionais, sendo elas relativas à: sua origem étnica, atividade econômica que desenvolve, história social.

**Palavras-chave:** Populações Tradicionais; Antropologia Brasileira; Identidade Socioambiental; Identidade Autoatribuída.

## ABSTRACT

The text shows the various uses that the term traditional populations presented in Brazilian Anthropology, as well as their respective origin in the national academic field, elaborating an extensive bibliographical revision on the first works and authors that dealt with this term in Brazil and the dialogues and intersections that have arisen between them. Anthropological analyzes have emphasized two characteristics, namely the self attribution criterion to analyze and define who are the social actors / groups that inhabit the term under analysis, as well as the socio-environmental characteristic that these social groups normally associate or are associated. It was also observed that the works consulted showed three identity variables for traditional populations, being related to their: ethnic origin, economic activity, social history.

**Keywords:** Traditional Populations; Brazilian Anthropology; Social and Environmental Identity; Self Attributed Identity.



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

## INTRODUÇÃO

A gênese da Antropologia como ciência se caracteriza pelo estudo das sociedades nativas e desde a dita escola evolucionista (Laplantine, 2003; Cardoso de Oliveira, 1988), o estudo da diversidade cultural e do outro figuram-se como seus protagonistas. Com o passar dos anos, essa disciplina volta-se para o estudo de sua própria sociedade, tendo o escopo dos seus sujeitos de estudo ampliado, especialmente para grupos sociais minoritários e com pouca visibilidade política dentro do cenário social ocidental, como é o caso de agricultores familiares e de camponeses, quando tratando-se do meio rural. É nesse contexto de estudo de grupos sociais politicamente minoritários e excluídos que surge a noção de populações tradicionais dentro da Antropologia brasileira, ainda que não nos moldes adotados atualmente<sup>2</sup>.

Este artigo tem por objetivo evidenciar os diversos aspectos que foram atribuídos ao termo populações tradicionais em sua larga trajetória de elaboração, ao passo que revisita a bibliografia antropológica brasileira que trata do assunto. Destaca, para tanto, os diversos usos que esse termo apresentou, assim como sua respectiva origem dentro do campo acadêmico nacional, identificando e descrevendo, ainda, as transformações sofridas pelos instrumentos jurídicos nacionais que trataram de tal conceito. Para tanto, este ensaio constrói uma revisão bibliográfica e encontra-se estruturado em três tópicos.

O primeiro responsabiliza-se por identificar a gênese do termo populações tradicionais dentro do seio acadêmico brasileiro. O segundo traz à tona as contribuições para o conceito de populações tradicionais produzidas por um corpo de acadêmicos que assessoraram esses grupos sociais no processo de conquistas políticas. O terceiro tópico traz os desdobramentos da concepção dessas populações tradicionais como grupos sociais forjadores da biodiversidade que os cerca, sendo que a relação que estabelecem com os recursos naturais, muitas vezes, configura-se como o elemento caracterizador das identidades que os formam.

Antes de adentrar aos argumentos que sustentam este artigo, abre-se um breve parêntese para apontar três fronteiras limítrofes deste trabalho:

Primeiramente, cumpre destacar que este trabalho se limitou às abordagens que vêm sendo desenvolvidas há mais tempo dentro da Antropologia brasileira, ao menos uma década e meia. Nesse meio tempo, diversos foram os trabalhos de cunho antropológico que abordaram a discussão sobre populações tradicionais. Dessa forma, alguns autores não foram diretamente aqui trabalhados, na medida em que apresentam argumentos similares àqueles oferecidos pelos autores citados neste artigo. Entre esses autores não diretamente mencionados, encontram-se Forline e Furtado (2002), Simonian (2003, 2007) e Linhares (2009), entre outros.

Em segundo lugar, cabe, na esteira da discussão sobre populações tradicionais, o registro de que, de maneira alternativa ao termo populações

tradicionais, existe a possibilidade de trabalhar o termo povos e comunidades tradicionais, utilizado especialmente por Little (2002) e Almeida (2006, 2008a, 2008b), ligando-o à luta por direitos territoriais e identitários, tendo sua gênese nas discussões sobre a promulgação da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (doravante, OIT). Como não é o objetivo deste trabalho construir um comparativo entre esses termos, limita-se aqui ao registro de sua existência e da possibilidade de serem considerados como sinônimos (Ravena-Cañete, 2017). Para mais detalhes sobre o termo povos e comunidades tradicionais, consultar Almeida (2006, 2008a, 2008b) e o Decreto Federal nº 6.040/2007. Para mais detalhes sobre a comparação entre os termos povos e comunidades tradicionais e populações tradicionais, consultar Ravena-Cañete (2017).

Soma-se a esse cenário novas abordagens sobre o termo populações tradicionais que, dado o espaço limitado deste artigo e seu objetivo mais histórico, não foram aqui comentadas. Para efeito de registro, indica-se algumas dessas novas abordagens através da leitura de Lobão (2006) e Prado (2012), que trabalham diretamente esse termo, ou Latour (2013)<sup>3</sup>, Ingold (2000) e Cunha (2009) que apresentam considerações para a teoria antropológica que trazem desdobramentos para os grupos sociais que reivindicam a identidade de populações tradicionais.

Retorna-se, dessa forma, ao artigo propriamente dito. No próximo tópico, constrói-se um histórico de uso do termo e algumas das mudanças pelas quais passou.

## A ORIGEM DO TERMO POPULAÇÕES TRADICIONAIS

A obra *Os parceiros do rio bonito* de Antonio Candido (2001), originalmente publicada no ano de 1964, figura como um dos primeiros trabalhos acadêmicos a utilizar a nomenclatura populações tradicionais, utilizando o adjetivo tradicional no sentido de que essas populações tradicionalmente ocupavam o território que habitavam, ao passo que apresentavam especificidades culturais que as diferenciavam da sociedade maior. À época, com exceção de um restrito meio acadêmico da área da Sociologia e especialmente da Antropologia, pouco se discutia sobre as implicações do contato da sociedade ocidental, urbana, capitalista e liberal com populações, povos e comunidades de agricultores familiares, camponeses, pescadores, ribeirinhos, remanescentes de quilombo, extrativistas, entre tantos outros<sup>4</sup>. Dessa forma, os autores que utilizavam o adjetivo tradicional emprestavam-lhe ora um significado cultural (no sentido de serem grupos sociais culturalmente distintos da sociedade nacional), ora um significado de territorialidade (no sentido de tradicionalmente habitarem a terra que ocupavam).

Autores como Oliveira Vianna (2010), Diégues Júnior (1975) e Darcy Ribeiro (1995), apesar de não utilizarem o termo populações

tradicionais, apresentaram abordagens similares à de Candido (2001), no sentido de pensarem a formação do povo brasileiro por meio de tipos culturais, ou seja, populações nativas, caracterizadas por tradições culturais específicas de sua região, formadas a partir de suas respectivas histórias de colonização e relação com o meio ambiente. Nesse sentido, seriam populações regionais, típicas, nativas de uma cultura específica e habitantes de um território específico, seriam arquétipos culturais, como o caipira, o sertanejo, o caboclo etc. Em outras palavras, seriam populações tradicionais de uma determinada região do país. Barreto Filho (2002) assim resume a abordagem de alguns destes autores:

[...] Manuel Diegues Jr. que propõe a divisão do país em nove regiões culturais, caracterizadas por distintos “gêneros de vida” resultantes das formas ativas de adaptação humana à diversidade de aspectos fisiográficos do Brasil; Antônio Cândido que, baseado nos conceitos de part society e part culture de R. Redfield, define o “caipira” como um tipo cultural regional brasileiro, ou seja, a um só tempo um tipo racial, um modo de ser e um estilo de vida marcados por formas de sociabilidades e de subsistência apoiadas em soluções mínimas e suficientes apenas para manter a vida dos indivíduos e a coesão dos bairros rurais; e Darcy Ribeiro, que, empregando explicitamente a narrativa da miscigenação genética e cultural, tipifica as cinco regiões histórico-culturais, variantes da cultura brasileira rústica: a crioula, a caipira [...], a sertaneja, a cabocla e a dos “brasis sulinos” – que reúne os matutos, gaúchos e gringos (Barreto Filho, 2002, p. 11).<sup>5</sup>

Nesse sentido, vale observar que essas populações típicas ocupam o meio rural, deslocando a identidade brasileira para esse espaço, assim como emprestando para alguns dos sujeitos de estudo da Antropologia a roupagem do campesinato, enriquecida pela diversidade humana do meio rural brasileiro, tanto em virtude de seus contextos ambientais como sociais. Dessa forma, o conceito de campesinato se apresentou como mais uma via de análise, que pode ser empregada de forma mais ampla, para a identificação de pequenas comunidades rurais tratadas no meio acadêmico. Assim, tanto populações tradicionais podem ser entendidas como camponeses como vice-versa (Fleury; Almeida, 2007)<sup>6</sup>.

A discussão sobre o termo população tradicional, nos moldes que se apresenta atualmente, portanto, surge no seio da Antropologia brasileira somente em meados da década de 1980, no âmbito dos debates sobre a presença humana em áreas protegidas<sup>7</sup>. Diegues (1994, 2008), de acordo com as informações coletadas para este trabalho, foi quem incitou tais debates, procurando problematizar a presença humana em áreas protegidas no sentido de pensar estes grupos sociais como promotores da conservação dessas áreas, posicionamento contrário àquele apresentado por biólogos em geral. Tal posicionamento encontra fundamento no livro de Diegues,



intitulado O mito moderno da natureza intocada, sendo essa obra um marco na discussão da presença humana em áreas protegidas dentro do campo acadêmico nacional.

O referido autor observa que o conceito de áreas protegidas surge nos Estados Unidos da América (doravante EUA) através da criação do Parque de Yellowstone e é importado para o Brasil em meados do século passado (Diegues, 1993, 1997). Na visão de Diegues, o referido parque foi criado sob a noção de *wilderness*<sup>8</sup>, pensando as áreas naturais como selvagens, intocadas pelo ser humano. Tal visão desconsiderava a presença dos povos indígenas nas regiões colonizadas, gerando um incontável número de conflitos entre o paradigma das áreas protegidas e as populações nativas. Ainda segundo Diegues (2001, p. 27), o próprio Parque de Yellowstone foi criado em uma região habitada por povos indígenas que não deixaram a área de maneira espontânea, mas sob pressão do governo norte americano. Reforçando o argumento relativo à presença humana em áreas protegidas, o autor cita dados que indicam a existência de sepulturas com mais de mil anos em Yellowstone, assim como em outros parques americanos.

Sobre a intolerância de presença humana na criação do Parque Nacional de Yellowstone, faz-se relevante citar as considerações de Lucila Vianna (2008) que chama a atenção para o momento histórico pelo qual os EUA passavam, quando da criação das primeiras áreas protegidas. O país estava em um processo de reordenamento territorial e de expansão para a ocupação do Oeste. Desde então, as áreas naturais protegidas foram objeto de política que apresentou, por objetivo principal, separar do desenvolvimento moderno as áreas selvagens que deveriam ser protegidas. Nesse sentido, a criação do Parque de Yellowstone

levou ao extremo o nível de restrição ao uso humano e proibiu a existência permanente no parque até mesmo das populações com formas de vida claramente diferentes das do modelo urbano, associado à depredação e à usurpação da natureza. Só se permitia a presença para fins de desfrute, visitação turística, pesquisas temporárias, etc. (Vianna, 2008, p. 147).

Assim, foi esse modelo de conservação<sup>9</sup> ambiental o exportado para os chamados países em desenvolvimento, causando efeitos devastadores sobre as populações tradicionais (Diegues, 2008, p. 37-40).

Essa exportação se dá já no século XX e, desde seu início, deixa sinais de sua inadequação à realidade do terceiro mundo. Com o passar do tempo, movimentos sociais se organizam em uma nova modalidade de conservação que dá lugar à luta pelo direito “... de acesso à terra e aos recursos naturais por camponeses, pescadores, ribeirinhos, povos da floresta e de setores do ambientalismo do Terceiro mundo” (Diegues, 2008, p. 40). Surgem, dessa maneira, os movimentos socioambientais em meados

da década de 1980, contemporâneos ao processo de redemocratização e da constituinte, desempenhando um importante papel nesse cenário político.

Nesse sentido, Diegues (2008) foi um dos primeiros a chamar a atenção para a possibilidade de as populações tradicionais atuarem como protagonistas na conservação da biodiversidade, visto seu vasto conhecimento da biodiversidade local e modo de vida relativamente sustentável<sup>10</sup>.

De maneira similar, Vianna (2008) também observa a possibilidade de se incorporar as populações tradicionais ao processo de conservação da natureza. Contudo, a referida autora chama a atenção para a necessidade de se entender sob duas perspectivas essa discussão dentro do contexto ambientalista brasileiro. Uma refere-se àquela até aqui apresentada, em que se coloca em perspectiva a possibilidade de populações ocuparem o território de unidades de conservação de uso indireto, minimizando os impactos socioeconômicos e aproveitando as características ecológicas desses grupos sociais para a conservação (Vianna, 2008).

A outra refere-se à perspectiva dos movimentos sociais rurais, lutando pela sobrevivência garantida através do acesso aos recursos naturais e à terra (seu meio de produção). Nesse sentido, Vianna apresenta a reflexão de que:

A primeira perspectiva incorpora as populações ao discurso conservacionista e a segunda, pelo contrário, incorpora o discurso conservacionista ao movimento social, fortalecendo as lutas para a garantia de seu território e de acesso a recursos naturais (Vianna, 2008, p. 215).

Em outras palavras, a primeira perspectiva, a saber, o discurso ambientalista de áreas protegidas incorpora o papel que as populações tradicionais desempenham nos ecossistemas que habitam. Por outro lado, a segunda perspectiva é marcada pela apropriação, por parte das populações tradicionais, do discurso de conservação das áreas protegidas com o comprometimento de manterem práticas sustentáveis conservando as áreas que ocupam<sup>11</sup>. É assim que Vianna observa que o termo populações tradicionais surge associado ao contexto ambientalista, indicando a gênese das duas perspectivas acima citadas:

Pode-se afirmar que essa discussão aparece pela primeira vez no poder público na década de 1980, por dois caminhos paralelos e concomitantes. Um deles foi entre técnicos da Secretaria do Meio Ambiente do Estado de São Paulo, pois os ambientalistas foram incitados pelos questionamentos dos modelos de conservação, a partir da defesa das “populações tradicionais” feita por Diegues, da própria dificuldade de gestão das áreas e de um olhar mais humanista sobre as práticas de conservação. O outro foi o movimento dos seringueiros, que se aliou ao setor ambiental na busca da garantia de acesso a suas terras. Não era um conflito com unidades de conservação, mas essa foi a estratégia que

usaram para conquistar seus objetivos (acesso à terra e aos recursos naturais), resultando na proposta da Resex (Vianna, 2008, p. 216).

Nesse sentido, por não ser o histórico do surgimento das unidades de conservação no Brasil o objeto deste estudo, importa somente citar que, de maneira paralela à discussão sobre a presença humana em áreas protegidas, surge o movimento socioambiental no Brasil, que inaugura as Reservas Extrativistas como a segunda categoria de área protegida que permite a presença humana e o manejo da biodiversidade em unidades de conservação<sup>12</sup>.

De maneira paralela ao surgimento do movimento socioambientalista, e até mesmo anterior a ele, os fóruns ambientalistas internacionais começam a discutir a noção de desenvolvimento sustentável, incorporando a contribuição de diversos documentos e encontros em âmbito internacional. Entre eles, cita-se a Conferência de Estocolmo, Relatório Brudtland, Eco-92 e a Convenção da Diversidade Biológica (doravante CDB). Nesse sentido, vale observar que o movimento socioambiental desempenhou um importante papel nas forças políticas presentes no cenário internacional de discussão acerca da CDB<sup>13</sup>.

Finalmente, como resultado da tensão entre a luta por direitos territoriais, culturais e ecológicos das populações tradicionais e a posição preservacionista, surge a Lei nº 9.985/2000, utilizando a terminologia populações tradicionais, mesmo que não apresentando um conceito para ela. Com efeito, nota-se que essa terminologia, no decorrer do tempo, foi adquirindo força e notoriedade social a ponto de extrapolar os muros da Academia, transformando-se em uma categoria política e, atualmente, uma categoria jurídica, através da Lei nº 9.985/2000. Para efeito deste artigo, entende-se que o termo populações tradicionais surge como uma categoria acadêmica que, com o passar do tempo assume uma conotação política<sup>14</sup>, para, posteriormente, adquirir uma conotação jurídica, através da Lei nº 9.985/2000.

Deve-se, ainda, observar a diferenciação jurídica entre as identidades de populações tradicionais, indígenas e quilombolas, pois que a primeira, em sua perspectiva acadêmica, pode englobar as duas últimas. Assim, quanto à identidade indígena e das populações tradicionais, importa demonstrar que juridicamente são distintas, pois são regulamentadas por dois instrumentos jurídicos distintos: a noção de identidade indígena e a garantia de seus direitos advêm da Carta Magna de 1988, assim como do estatuto do índio<sup>15</sup>; por outro lado, a identidade de população tradicional toma a proporção que apresenta atualmente através da Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000, que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC). Alguns quilombolas também se identificam como populações tradicionais, porém com uma identidade jurídica diferenciada, advinda do art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), ademais do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003<sup>16</sup>.

Juliana Santilli (2004, 2005), com foco nos aspectos jurídicos, trata da questão da diferenciação entre populações tradicionais. A autora reconhece que os povos indígenas, os quilombolas e as populações tradicionais assemelham-se, na medida em que possuem modos de vidas que são ecologicamente sustentáveis, assim como no uso comum dos recursos naturais e conhecimentos acerca destes. A autora afirma, também, que estas três identidades diferenciam-se no âmbito jurídico principalmente em relação ao reconhecimento constitucional de direitos territoriais especiais. Dessa forma, Santilli (2005) reconhece os indígenas e quilombolas como populações tradicionais, contudo, faz a ressalva de suas diferenças perante as leis que regem o ordenamento jurídico brasileiro. A autora deixa claro que o mais importante a se ter em foco é que indígenas, quilombolas e populações tradicionais, apesar de apresentarem direitos diversos e diferentes, podem ser entendidos como populações tradicionais visto que apresentam uma cultura diferenciada da sociedade do entorno, em regra, apresentando um caráter sustentável, decorrente do vasto conhecimento acerca dos recursos naturais e ciclos da natureza.

Santilli (2005, p. 130) também define populações tradicionais a partir de “sua ligação de relativa simbiose com a natureza, pelo conhecimento aprofundado da natureza e de seus ciclos e pela noção de território ou espaço onde se reproduzem econômica e socialmente”. Mais à frente a autora complementa a associação que existe entre a atual definição de populações tradicionais com os paradigmas de conservação socioambiental, lembrando do vasto número de culturas e suas respectivas formas de apropriação e utilização dos recursos naturais.

A autora em tela acrescenta que as populações tradicionais podem ser vistas “como parceiros na conservação ambiental, legitimamente interessados em participar da concepção e gestão de políticas públicas socioambientais”, considerando-as como “populações que tradicionalmente vivem em um determinado território e desenvolvem técnicas e práticas sustentáveis de manejo de seus recursos naturais” sendo estas “mais capacitadas e interessadas em promover” (Santilli, 2005, p. 130) a conservação de seus territórios, e não podendo ser excluídas do manejo deles.

O importante a ser destacado das reflexões apresentadas por Santilli (2004, 2005) refere-se à reflexão jurídica feita acerca da definição de populações tradicionais, demonstrando a diferenciação jurídica entre indígenas, quilombolas e populações tradicionais, assim como a vulnerabilidade jurídica das populações tradicionais em seu sentido mais estrito, excluindo os indígenas e quilombolas, na medida em que estes últimos grupos sociais detêm dispositivos constitucionais e diplomas jurídicos tratando especificamente de seus direitos, como já mencionado, enquanto as outras populações tradicionais detêm instrumentos jurídicos que tratam sobre elas somente de maneira correlata, como é o caso da Lei nº 9.985/2000.

Os tópicos que se seguem encarregam-se de desenvolver, de maneira mais minuciosa, a questão sobre quem são essas outras populações tradicionais, ou as populações tradicionais em seu sentido mais estrito. O argumento construído no tópico dois refere-se ao entendimento desse termo como uma identidade pública a ser preenchida. No tópico três, é apresentada a dimensão socioambiental e o possível atributo ecológico das ditas populações tradicionais. Segue o detalhamento da construção do conceito de populações tradicionais como uma identidade pública a ser habitada.

## POPULAÇÕES TRADICIONAIS: DESENHANDO UMA IDENTIDADE PÚBLICA A SER PREENCHIDA

No cenário político supracitado, as populações tradicionais começam a ser visibilizadas e as Ciências Sociais passam a contribuir com esse processo por meio da elaboração de uma definição mais detalhada para populações tradicionais<sup>17</sup>. Nesse sentido, Cunha (1999, p. 149) caracteriza população tradicional como uma expressão vaga e abrangente revelando a necessidade de refinamento.

Nesse sentido é que Vianna (2008) destaca a pluralidade de significados da definição de populações tradicionais, observando que, na Antropologia, estas populações podem ser classificadas como sociedades rústicas, enquanto, no meio ambientalista, adquirem um matiz utilitarista, ao figurarem como culturalmente ecológicas, logo, necessariamente estáticas. Diante de tal contexto utilitarista e de pluralidade de significados, a autora ressalta que o conceito em voga acaba por revelar-se como vago e genérico, mas não totalmente desprovido de interesses, incorporando uma conotação política e ideológica na medida em que se torna uma categoria a ser preenchida (Vianna, 2008, p. 207).

A argumentação de Vianna (2008) também se faz importante no debate sobre populações tradicionais ao observar que somente com a criação de tal categoria foi possível pensar na permanência humana em unidades de conservação e

[...] como sua definição é vaga, ela é usada como instrumento de defesa de território de diversos grupos sociais – não só das próprias “populações tradicionais”, mas de todos os que querem permanecer em uma unidade de conservação. As populações consideradas não “tradicionais” – leia-se destruidoras da natureza – também se apropriaram, no começo, da única possibilidade de permanência de seus locais de uso e moradia, unindo-se às “populações tradicionais” nos movimentos organizados (Vianna, 2008, p. 226).

Assim, Viana (2008, p. 228) elucidada o preenchimento da categoria população tradicional através da narrativa de um caso de uma unidade de

conservação da Mata Atlântica, na qual as populações residentes passaram a se organizar na luta por direitos, entre eles, o de uso e acesso à terra e aos recursos naturais, ao mesmo tempo que defendiam a conservação da natureza, criando a possibilidade de tolerância de populações humanas em unidades de conservação. A autora segue com uma extensa e densa sociogênese da produção e definição do conceito, trazendo à tona diversas outras contribuições ao debate, que serão expostas em momentos posteriores neste trabalho.

Nesse sentido, outra importante contribuição refere-se à descrita por Cunha e Almeida (2001), que apresentam a definição desses grupos como um termo ainda em construção e bastante genérico, classificando-o como um conceito extensivo, ou seja, que recebe novos perfis por meio da enumeração dos grupos sociais que constantemente ingressam nessa categoria. Entre os sujeitos enumerados e que compõem essa categoria, é possível citar extrativistas, seringueiros, castanheiros, quebradoras de coco babaçu, ribeirinhos, pescadores artesanais, varjeiros, faxinalenses, comunidades de fundo de pasto, pomeranos, ciganos, geraizeiros, vazanteiros, piaçabeiros, pantaneiros, entre tantos outros que já se identificam como populações tradicionais, ademais daquelas que ainda surgirão.

Em sequência à reflexão proposta, Cunha e Almeida (2001) sinalizam para o fato de que esta definição aponta para a formação de sujeitos políticos por meio de novas práticas. Ou seja, os autores demonstram que com o encontro da metrópole com o outro<sup>18</sup> termos são criados para que esse outro tome alguma forma e, em alguns casos, para que este termo garanta ao outro uma posição política interessante, conferindo-lhe direitos *sui generis*. Os autores citam exemplos como índio, indígena, tribal, negro, entre tantas identidades. Dessa forma, termos novos são criados para classificar esse outro, sendo que, com o passar do tempo e dependendo da conveniência, estes termos são ou não preenchidos.

No caso das populações tradicionais, é possível identificar como o termo vem sendo amplamente habitado por novos grupos sociais, assim como vem transformando-se em uma bandeira política para os seus componentes, visto que, como será comentado em momento posterior deste trabalho, seus direitos, inclusive territoriais, são garantidos no âmbito do Sistema Nacional de Unidades de Conservação. A definição construída pelas Ciências Sociais para populações tradicionais não mais se apresenta, portanto, como unicamente extensiva, porém, ainda que apresentado um avanço teórico para a definição desse objeto, permanece a necessidade de uma análise crítica sobre ele.

Nesse sentido, Cunha e Almeida (2001, p. 192) finalizam seu artigo pensando populações tradicionais como:

grupos que conquistam ou estão lutando para conquistar (por meios práticos e simbólicos) identidade pública que inclui algumas e não necessariamente todas as seguintes

características: uso de técnicas ambientais de baixo impacto; formas eqüitativas de organização social; presença de instituições com legitimidade para fazer cumprir suas leis; e, por fim, traços culturais que são seletivamente reafirmados e reelaborados.

Na definição em tela, é possível perceber que estes autores também agregam um viés político à noção de populações tradicionais, pois demonstram como esta identidade pública foi construída, sendo juridicamente e politicamente reconhecida, garantindo, assim, direitos específicos às pessoas que preencherem essa identidade.

Mauro Almeida (2007a) contribui com outra reflexão relevante em conferência intitulada Quem são os povos da floresta?, proferida na 59ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência-SBPC<sup>19</sup>. O autor lembra a formulação de Alfredo Wagner, que pensa populações tradicionais como “grupos sociais que se constituem sob o rótulo de povos tradicionais na luta para conquistar territórios e que incorporaram novas identidades em uma situação de mobilização acionada em contexto de conflito” (Almeida, 2007a, p. 48-49). Nessa construção, a autoidentificação emerge como fator essencial, pois, conforme comentado acima, a categoria população tradicional foi criada pela sociedade nacional para classificar grupos que, em outros momentos, não se viam e não eram vistos como protagonistas. Também deve-se ressaltar o contexto de conflito em que, muitas vezes, estes grupos encontram-se inseridos, relacionando-os aos processos de territorialização e identificação.

O autor desenha, ainda, as populações tradicionais como:

comunidades que, já sendo habitantes há algum tempo da região, estão entrando num processo de desenvolvimento com baixo impacto ambiental, visando melhorar sua qualidade de vida. É assim que o grupo se auto-identifica atualmente como tradicional (Almeida, 2007a, p. 49).

Por meio dessa formulação, o autor faz um *link* entre a necessidade de uma autoidentificação dessas populações tradicionais como pertencentes a tal categoria, assim como da necessidade de se autoidentificarem como de baixo impacto ambiental.

## SABERES TRADICIONAIS E PRÁTICAS SOCIAIS DE RELAÇÃO COM O MEIO AMBIENTE: POPULAÇÕES TRADICIONAIS ECOLÓGICO-CULTURAIS?

Destacando a importância das práticas sociais de relação com o meio ambiente para a preservação dos espaços naturais, Lima e Pozzobon (2000) enumeram diversas evidências que permitem apresentar as práticas dessas populações tradicionais como de baixo impacto ambiental. Esses autores fazem uma exposição interessante acerca dos pequenos produtores

tradicionais da Amazônia, demonstrando o processo elaborado pelo governo colonial para povoar a Amazônia, baseado em dispositivos legais que o respaldavam. Estes estimularam a formação de um campesinato histórico produtivo e submisso, através da miscigenação entre indígenas, negros e brancos, resultando daí um camponês neo amazônida, constituído por tapuios, mamelucos e caboclos que sincretizaram elementos de culturas negras, índias e brancas, produzindo uma caracterização cultural singular que permeia a região amazônica (Lima; Pozzobon, 2000, p. 13).

No transcorrer dos séculos, no processo de ocupação dessa região, novos ciclos econômicos foram surgindo, culminando na formação de diferenciados quadros sociais e culturais. Como exemplo mais notório, é possível citar o ciclo da borracha que importou os chamados brabos (nordestinos) – novos agentes sociais que se integraram ao cenário amazônico – configurando-se como agentes exógenos caboclidizados. Com o passar do tempo, foram gradualmente sendo integrados ao cenário socioambiental amazônico, caracterizado por uma “cultura ecológica e de hábitos regionais” (Parker *apud* Lima; Pozzobon, 2000, p. 14), denotando mais uma vez a miscigenação de culturas que permeia a realidade amazônica.

Em função dessa mistura cultural, e através da herança indígena, esses grupos adquiriram seu caráter de sustentabilidade, produzindo saberes advindo de culturas indígenas de tradição ecológica milenar. Estas resultam de práticas sociais caracterizadas pela interação com o meio ambiente, desenvolvendo e reproduzindo um vasto conhecimento sobre os recursos naturais. A ferramenta de controle sobre esse campesinato amazônico constituiu-se na imposição de um padrão cultural de consumo de artigos manufaturados<sup>20</sup>, adquirindo a necessidade de poder aquisitivo, transformando-se, desta forma, em produtores tradicionais com economia familiar (Lima; Pozzobon, 2000, p. 13-14).

Lima e Pozzobon (2000, p. 14) também enfatizam o baixo grau de relação com o mercado que o produtor tradicional estabelece. Isso se dá em função de sua orientação como produtor de subsistência, vendendo o excedente para ter acesso a produtos e gêneros alimentícios industrializados, caracterizando-se como uma relação consuntiva, ou seja, “a produção doméstica tem por objetivo garantir o consumo dos membros da família e desta orientação consuntiva decorre a lógica da aplicação dos rendimentos do trabalho” (Lima; Pozzobon, 2000, p. 15). Logo, é a “satisfação das necessidades de consumo que orienta a produção e, portanto, influencia a pressão de uso sobre o ambiente” (Lima; Pozzobon, 2000, p. 15). Outro fator agravante para esta orientação consuntiva seria o grande esforço físico que o processo de confecção desses produtos exige<sup>21</sup>, somado à baixa remuneração pelo produto, denotando a penúria e o esforço em relação ao benefício do consumo extra ao explorar a própria força de trabalho. Lima e Pozzobon (2000) também evidenciam as limitações



tecnológicas às quais essas populações estão sujeitas, restringindo a sua capacidade de produção e acesso ao mercado.

A linha de raciocínio acima exposta configura-se como um *link* para a seguinte reflexão: já que essas populações produzem para consumo próprio, utilizando-se de métodos tradicionais, terminam por apresentar um sistema de reprodução social sustentável, visto que necessitam dos recursos naturais para garantir a sua reprodução social e para seu modo de vida, logo, a necessidade de preservação desses recursos também é concebida, dando origem a uma cultura ecológica sustentável. Então, essas populações tradicionais, apesar de alterarem o meio ambiente, na medida em que exploram os recursos naturais, não promovem efeitos nocivos extensivos sobre o meio ambiente.

Nesse sentido, os argumentos de Lima e Pozzobon (2000) se aproximam das obras de Diegues (1993, 1994, 1997, 2001) e Diegues *et al.* (2001). As reflexões e proposições desse autor demonstram como as populações tradicionais desenvolvem um modo de vida de integração com a natureza, promovendo práticas de reprodução socioambiental marcadas por um certo grau de sustentabilidade ecológica, diferentemente da relação que a sociedade ocidental pós-industrial estabeleceu com a natureza, no decorrer de seu processo de instauração. Os argumentos de Diegues evidenciam uma sociedade ocidental que se posiciona em uma perspectiva instrumental, onde a natureza é pensada enquanto fonte de recurso e passível de ser dominada, privatizada e explorada pelos seres humanos. Na sociedade ocidental, a natureza é vista como o lócus do primitivo, bárbaro, incivilizado que deve ter na civilização a luz para a sua evolução, a saída para o estado de atraso. As obras em tela evidenciam como as populações tradicionais vivem em relativa harmonia com a natureza, articulando o seu modo de vida com os recursos naturais, desenvolvendo uma cultura de vasto conhecimento deles.

Para Diegues, especificamente, as populações tradicionais desenvolveram um outro tipo de relação homem natureza, através de:

modos de vida particulares que envolvem uma grande dependência dos ciclos naturais, um conhecimento profundo dos ciclos biológicos e dos recursos naturais, tecnologias patrimoniais, simbologias, mitos e até uma linguagem específica (Diegues, 2001, p. 10).

Fica clara a posição do autor sobre a necessidade de uma nova concepção de mundo para a sociedade ocidental, diante de uma postura de exploração e conquista dos recursos naturais ao invés da integração com estes. Essa visão da natureza como um espaço oposto ao ser humano, como algo intocado e selvagem<sup>22</sup>, é desenvolvida através da noção de *wilderness*. Conforme observado anteriormente, é essa noção que origina as Unidades de Conservação de uso indireto dos recursos naturais, nos EUA, padrão posteriormente exportado para outros países, sendo desde o início criticado, principalmente por nações indígenas, que viam nas

florestas ditas naturais (*wilderness*) a sua própria sociedade e seu próprio lar (Diegues, 1993)<sup>23</sup>.

Diegues (1993, 1994, 1997, 2001) e Diegues *et al.* (2000) sugerem que algumas sociedades e populações contribuem para o aumento da diversidade de espécies, de ecossistemas e de genética, pois desenvolveram uma relação de integração com a natureza marcada pela manipulação dos recursos naturais com práticas que não causam impactos negativos ao ambiente. É possível, portanto, notar que a biodiversidade não é um fenômeno apenas natural, mas há nele uma interferência humana, caracterizando-se como processo biocultural, já que, o que outrora era visto pelos cientistas como biodiversidade, descontextualizada de um domínio cultural, foi desconstruído em virtude das culturas das populações tradicionais que desenvolveram uma relação ecologicamente sustentável com o ecossistema que habitavam.

A floresta amazônica figura como um exemplo para essa argumentação, pois a maioria das populações que tradicionalmente ocupam as áreas de terra firme<sup>24</sup> desenvolvem práticas agrícolas que utilizam pequenas áreas de terra para o plantio, sendo que, para remover a vegetação existente, utilizam-se do fogo, provocando queimadas, ocorrendo o abandono dessas áreas após o decréscimo da produção agrícola<sup>25</sup>. Este processo assemelha-se à destruição das florestas produzida por causas naturais, dificultando a identificação e diferenciação de áreas naturais para áreas que sofreram a ação humana (Diegues, 1993, p. 240).

Seguindo essa mesma linha de raciocínio, Diegues (1993) cita os casos do México e da América Central onde foi descoberto que a abundância de diversas espécies na selva primária resulta da ação de populações indígenas. O autor também cita o exemplo da África central:

Por causa da longa história de pousio da agricultura itinerante, junto com os povos nômades/pastores na África Central, todas as florestas atuais são realmente patamares de vários estágios sucessivos de crescimento criados pelo povo e não existem áreas que muitos relatórios e propostas chamam de “prístinas”, “intocadas”, “primárias” ou “florestas maduras”. Em resumo, essas florestas são artefatos culturais humanos (Diegues, 1993, p. 242).

Diante dos dados acima expostos, Diegues formula diversos conceitos em suas obras que merecem ser aqui problematizados. Para o autor em destaque, populações tradicionais são aquelas que praticam um extrativismo historicamente construído, caracterizado por um manejo florestal de baixo impacto ambiental. Diegues nomeia uma extensa e descritiva lista de populações tradicionais (Diegues *et al.*, 2000, 2001, 2002), assim como empreende o mapeamento georreferenciado da bibliografia que trata da temática população tradicional (Diegues *et al.*, 2001). Em parceria com outros autores, Diegues assim define sociedades tradicionais em relatório produzido para o Ministério do Meio Ambiente (MMA):

grupos humanos culturalmente diferenciados que historicamente reproduzem seu modo de vida, de forma mais ou menos isolada, com base em modos de cooperação social e formas específicas de relações com a natureza, caracterizados tradicionalmente pelo manejo sustentado do meio ambiente. Essa noção se refere tanto a povos indígenas quanto a segmentos da população nacional que desenvolveram modos particulares de existência, adaptados a nichos ecológicos específicos (Diegues *et al.*, 2000, p. 25).

Importa salientar que, na formulação acima, o autor inclui populações indígenas como populações tradicionais, pensando que, apesar de existirem diferenças culturais entre elas, o que importa são os traços culturais diferenciados desses grupos sociais perante a sociedade maior. Vale ressaltar que o modo de vida específico de integração com a natureza apresenta-se como uma constante na maior parte dos casos, permitindo pensar essas culturas tradicionais permeadas por práticas de manejo sustentado do meio ambiente.

Buscando contribuir para a definição do conceito em foco, Arruda (1999, p. 79-80) infere que populações tradicionais são aquelas que:

apresentam um modelo de ocupação do espaço e uso dos recursos naturais voltados principalmente para a subsistência, com fraca articulação com o mercado, baseado em uso intensivo de mão de obra familiar, tecnologias de baixo impacto derivadas de conhecimentos patrimoniais e, normalmente, de base sustentável... Em geral ocupam a região há muito tempo e não têm registro legal da propriedade privada individual da terra, definindo apenas o local de moradia como parcela individual, sendo o restante do território encarado como área de utilização comunitária, com seu uso regulamentado pelo costume e por normas compartilhadas internamente.

O conceito de Arruda (1999) se mostra bastante amplo, tendo como especificidade a exposição da situação de fragilidade em que as populações tradicionais se encontram, pois, em geral, elas não apresentam documentação apropriada que comprove seus direitos sobre as terras historicamente por elas ocupadas. O autor argumenta que a história econômica do Brasil foi permeada por ciclos<sup>26</sup>, os quais, quando chegavam ao fim, deslocavam o eixo de povoamento para outra área, deixando de lado a população que se vinculou ao ciclo, sendo esta obrigada a desenvolver um sistema de reprodução socioeconômica baseado na produção para consumo próprio. Nesse deslocamento, cada população tradicional findou desenvolvendo uma relação específica com a natureza e o ambiente, visto as especificidades locais, históricas, sociais e culturais que envolvem esse tipo de dinâmica (Arruda, 1999). Para o autor em tela, são essas as chamadas populações tradicionais, sendo que o processo acima descrito

se configura como um dos motivos da dificuldade na construção de uma definição consensual de populações tradicionais.

A análise que Barreto Filho (2002) desenvolve sobre os conceitos formulados pelos dois autores acima citados (Diegues e Arruda) merece destaque. Para Barreto Filho (2002), os referidos autores buscaram salientar que os grupos sociais impactados por espaços especialmente protegidos eram detentores de características positivas para a conservação da natureza, criando critérios supostamente técnicos e científicos para o exercício dessa caracterização, ao invés de polemizarem sobre os direitos desses grupos que estavam sendo violados (especialmente territoriais e culturais). Barreto Filho (2002) observa, ainda, que Diegues e Arruda lançaram mão de uma tradição do pensamento social brasileiro que visualiza nos tipos culturais regionais e nas regiões histórico-culturais, arquétipos imbuídos de noções biológicas e culturais, retirando desses grupos sociais a influência que exercem sobre sua identidade, congelando e naturalizando seus aspectos culturais a ponto de desconsiderar umas das principais características que a noção de cultura apresenta: a sua dinamicidade (Barreto Filho, 2002, 12-13). Com efeito:

O estabelecimento de uma tipologia de “personagens histórico-culturais” leva à definição de grupos sociais segundo uma combinação de traços substantivos, restituindo, subrepticiamente, a noção de raça e, com esta, a ideia de um código natural no qual cada espécie ou tipo – diferenciado tanto no tempo como no espaço – ocupa uma posição biológico-cultural determinada numa escala evolutiva. Trata-se, portanto, de uma noção que, por um lado, conspira contra a autonomia destes grupos decidirem sobre seu futuro frente às aspirações modernas de níveis de consumo e definição de bem-estar (cf. Lima, 1997), e por outro, implica uma relação instrumental para com os mesmos ao torná-los reféns de uma definição exterior de si próprios e dos problemas que vivem (Barreto Filho, 2002, p. 13).<sup>27</sup>

Barreto Filho (2002), em nota de rodapé de número 23, confere a Diegues e Arruda os créditos de não limitarem-se ao debate conceitual, pois eles compuseram parte ativa no processo de organização política desses grupos sociais, contribuindo na construção da noção de população tradicional como uma identidade pública. No entanto, nota-se uma supressão na descrição dos argumentos de Diegues e Arruda, visto que eles alertam para a dinamicidade cultural à qual as populações tradicionais estão sujeitas, assim como para a necessidade de se conceder a elas uma identidade política que possa ser acessada por vários grupos sociais. Nessa direção, e buscando salientar o argumento dos autores, vale citar literalmente as passagens do livro *O mito moderno da natureza intocada* (Diegues, 2008), publicado originalmente em 1994, já em sua 6ª edição.

É evidente que os critérios anteriores se baseiam na noção de tipo ideal e que nenhuma cultura tradicional existe em estado puro. Assim, um determinado grupo social portador de cultura tradicional [...] pode apresentar modos de vida em que as características acima mencionadas estejam presentes, com maior ou menor peso, por causa, sobretudo, da sua maior ou menor articulação com o modo de produção capitalista dominante, ou seja, as populações e culturas tradicionais se acham hoje transformadas em maior ou menor grau (Diegues, 2008, p. 94).

[...] As culturas tradicionais não são estáticas, estão em constante mudança seja por fatores endógenos ou exógenos, sem que por isso deixem de estar inseridas dentro de um modo de produção que denominamos de pequena produção mercantil. A assimilação de determinados padrões de consumo da sociedade capitalista nos países capitalistas periféricos não significa necessariamente mudança radical de padrões culturais básicos, uma vez que toda cultura tem capacidade de assimilar elementos culturais externos (Diegues, 2008, p. 95).

[...] Algumas propostas para manter as populações tradicionais nas unidades de conservação partem do pressuposto equivocado de que elas devem manter seus padrões culturais imutáveis, sobretudo os que se referem ao uso dos recursos naturais. Outra vez o mito da “floresta intocada” se reproduz na necessidade da intocabilidade cultural (Diegues, 2008, p. 98).

Em todos os trechos acima elencados, Diegues (2008) faz a ressalva da necessidade de se entender a noção de cultura, tradicional ou não, como algo passível de mudança, não necessariamente descaracterizando-se como diferenciada da sociedade maior. Deve-se, ainda, observar, como o autor traz à tona a questão da relação entre economia e meio ambiente, problematizando os modelos de desenvolvimento e proteção ambiental que vigoravam à época. Para tanto, Diegues lança mão da noção de camponês e de pequena produção mercantil para refinar a categoria de populações tradicionais, mas faz a ressalva que esse não seria um conceito fechado, já que estava intimamente ligado ao atributo cultural, conseqüentemente, passível de mudanças, tanto internas como externas. Em uma leitura completa da obra de Diegues (2008), entende-se que o autor está menos preocupado em formular um conceito para a categoria populações tradicionais do que em construir uma crítica ao modelo de desenvolvimento sustentável e preservação de áreas especialmente protegidas. Assim, sobre a obra de Diegues (2008), é importante refletir no sentido de que a formulação do conceito era muito mais uma necessidade contextual do que um objetivo, sendo o conceito formulado, mas ao mesmo tempo problematizado. Como exemplo, segue um trecho no qual

o autor reflete, ainda que de maneira implícita, sobre a necessidade de politização da referida categoria.

Um dos critérios mais importantes para a definição de culturas ou populações tradicionais, além do modo de vida, é, sem dúvida, o reconhecer-se como pertencente àquele grupo social particular. Esse critério remete à questão fundamental da identidade, um dos temas centrais da Antropologia. [...] O surgimento de outras identidades sócio-culturais, como a caiçara, é fato mais recente, tanto em estudos antropológicos quanto nos que visam o auto-reconhecimento dessas populações como portadoras de uma cultura e um modo de vida diferenciado de outras populações. Esse auto-reconhecimento é frequentemente, nos dias de hoje, fruto de uma identidade construída ou reconstruída, como resultado, em parte, de processos de contatos cada vez mais conflituosos com a sociedade urbano-industrial, e com os neomitos criados por esta. Parece paradoxal, mas os neomitos conservacionistas explícitos na noção de áreas naturais protegidas sem população têm contribuído para o fortalecimento dessa identidade sócio-cultural em populações como os quilombos do Trombetas, os caiçaras do litoral paulista etc. Para esse processo tem contribuído também a organização de movimentos sociais, apoiados por entidades não-governamentais, influenciadas pela ecologia social, por cientistas sociais etc. (Diegues, 2008, p. 90).

Seguindo de forma similar aos autores até agora apresentados, Esterci (2007, p. 223) observa que populações tradicionais

[...] é como têm sido chamados aqueles povos ou grupos que, vivendo em áreas periféricas à nossa sociedade, em situação de relativo isolamento face ao mundo ocidental, capitalista, construíram formas de se relacionar entre si e com seres e coisas da natureza muito diferentes das formas vigentes na nossa sociedade.

O conceito acima exposto contribui com a discussão na medida em que faz dialogar os conceitos de Cunha e Almeida (2001) e Almeida (2007a) com os conceitos de Diegues (2008), ao pensar as populações tradicionais como uma formulação criada por nós (mundo ocidental capitalista) para classificar grupos e povos distintos da nossa sociedade e que estabelecem relações distintas com a natureza.

Esterci (2007), assim como Diegues (1993) e Diegues *et al.* (2002), observa que esses povos e grupos já eram conhecidos, antes mesmo da construção da denominação populações tradicionais, por meio de uma “multiplicidade de outros termos que, ora indicavam sua atividade econômica mais visível, ora indicavam sua origem étnica, ora se referiam a espaços que habitavam ou a aspectos de sua cultura e modo de vida” (Esterci, 2007, p. 223). Exemplifica o argumento através do caso dos

pescadores e extrativistas para a atividade econômica mais visível, quilombolas e caboclos para a origem étnica, ribeirinhos e caipiras para espaços que habitavam ou a aspectos de sua cultura e modo de vida, entre tantas outras populações tradicionais.

Esterci (2007, p. 224) também reforça o argumento de Arruda (1999) e Diegues (1993), ademais de ampliá-lo ao pensar as populações tradicionais como

pequenos produtores familiares que cultivam a terra e/ou praticam atividades extrativistas como a pesca, coleta, caça, utilizando-se de técnicas de exploração que causam poucos danos à natureza. Sua produção é voltada para o consumo e têm uma fraca relação com os mercados. Sendo sua atividade produtiva muito dependente dos ciclos da natureza, eles não criam grandes concentrações, e as áreas que habitam, tendo uma baixa densidade populacional, são as mais preservadas entre as áreas do planeta.

A ampliação da definição de população tradicional por Esterci (2007) consta no final do trecho acima citado, no qual a autora observa a baixa densidade populacional e consequente maior preservação das áreas habitadas pelas populações tradicionais. Importa salientar que essa característica não se encontra diretamente ligada à preservação de suas áreas, contudo, auxilia na baixa pressão e impacto que causam ao meio ambiente. Ressalta-se que Diegues (1993, p. 91) também faz ressalva acerca dessa característica das populações tradicionais.

Assim como Diegues (1993), Esterci (2007) também contribui com a discussão em voga em razão de alertar que, com o passar do tempo, os idealizadores das áreas protegidas “foram percebendo quanto os conhecimentos acumulados pelas populações que as habitavam poderiam ser úteis na implementação de manejo de recursos, visando a proteção de ecossistemas e da biodiversidade” (Esterci, 2007, p. 224-225).

A partir das reflexões de Adams (1994), uma nova abordagem pode ser observada. Esta autora traz dados relevantes sobre a relação entre natureza e populações tradicionais ao descrever de maneira extensiva diversas evidências arqueológicas e etnográficas que reforçam o argumento de que essas populações seriam ecologicamente sustentáveis em função do seu modo de vida, relativizando a dicotomia entre natureza e cultura, como aparece nas evidências referentes aos Huastec, do nordeste do México:

Alcorn (1981) considera que o comportamento do homem pré-histórico foi importante para formar a atual composição da floresta desta região do México. Para elucidar este comportamento o autor recorreu à pesquisa etnobotânica entre os Huastec modernos (língua Maia), representantes de 30 séculos de ocupação. Para os Huastec, a vegetação “natural” é vista como fonte de recursos, para os mais variados usos, e não como nociva à agricultura... Há evidências de que distúrbios feitos pelo homem em áreas

tropicais influenciaram a evolução das espécies da flora, ao criar uma variedade de condições para a sucessão secundária (Gómez-Pompa, 1971). Essa manipulação em massa da vegetação pelos Huastec cria diversas zonas de vegetação antropogênica, que vão trocando de lugar ao longo do tempo, possibilitando uma análise histórica de determinados trechos da mata, através da análise de sua composição florística (Adams, 1994, p. 9).

A autora lança mão de variados exemplos para demonstrar a inserção das sociedades indígenas no ecossistema local, demonstrando as influências que a biodiversidade recebe do ser humano. Adams (1994) sugere a existência de florestas culturais, na medida em que as sociedades pré-colombianas desenvolveram técnicas de manejo, cultivo e domesticação da fauna e da flora local, alterando a sua composição natural. Considerando tal argumentação, grande parte da floresta amazônica, outrora considerada intocada, virgem, *wilderness*, na realidade, resulta de um processo de manejo desenvolvido pelas populações ameríndias e continua sendo-o, pela ação das populações tradicionais, incluindo nesse contexto os povos indígenas do presente.

Adams (1994, p. 12) prossegue analisando o caso das florestas culturais do Brasil, observando que pesquisas realizadas por antropólogos e arqueólogos “têm demonstrado a existência de um alto grau de manejo da floresta entre as populações habitantes da Amazônia, num grau de interferência inimaginado há alguns anos.” A autora destaca os exemplos de florestas culturais, como as florestas de palmeiras (p. 12), as capoeiras e os campos da floresta dos Kayapó (p. 13), cocais, matas de Caiuapé, campinas abertas de areia branca do Rio Negro, matas de bambu, ilhas de mata no cerrado central, castanhais, matas de cipó (p. 14) e as matas de babaçu no Maranhão (p. 15)<sup>28</sup>. Finalmente, a autora afirma:

As áreas comprovadamente reconhecidas como matas “culturais” somam hoje 11,8% da terra firme da Amazônia, mas certamente este número é bem maior, se levarmos em conta as matas ainda não levantadas e aquelas já destruídas pelo desmatamento acelerado que ocorre na região (Adams, 1994, p. 14).

Concluindo, mais adiante:

[...] parece cada vez mais claro que a classificação, sob o nome de florestas primárias, da maior parte das florestas tropicais úmidas que ainda restam na Terra, está em jogo. As evidências já levantadas são inquestionáveis, e é certo que um levantamento etnobotânico minucioso aumentaria significativamente a lista de “florestas culturais” (Adams, 1994, p. 16).

Uma vez mais, portanto, evidencia-se o fato de que a noção de natureza selvagem e intocada é, na verdade, um mito, visto que para



muitos povos a natureza se encontra em relação direta com o seu modo de vida, alterando-o, manipulando-o e manejando-o, construindo um vasto conhecimento de seu ambiente e dos ciclos e dos recursos naturais nele presentes, resultando, portanto, em uma biodiversidade culturalmente construída<sup>29</sup>. Desmistifica-se, nessa perspectiva, a visão de que a ação humana sobre a natureza é sempre uma ameaça à biodiversidade (Diegues *et al.*, 2000). Em outras palavras, natureza e cultura não são opostas e mutuamente excludentes, assim como também fica evidente o mito sobre a existência de áreas *wilderness*, virgens e intocadas pela humanidade, ou, nas palavras de Diegues (1993, 1994, 2001, 2008), fica evidente o mito moderno da natureza intocada.

Vale ressaltar, no entanto, o cuidado necessário para não se cair na armadilha do bom selvagem, como salientado por Adams (2000). Ainda que a autora evidencie a importância da interação das populações tradicionais na formação e manutenção da biodiversidade, evidenciando-as como protagonistas na conservação dos recursos naturais, a autora ressalva que o cientista pode acabar deixando de analisar o caso concreto de maneira crítica, não se pautando em critérios científico-ecológicos, caindo no engodo de classificar apressadamente as populações tradicionais como sempre agentes multiplicadores da biodiversidade, e com práticas de baixo impacto sobre o ambiente, não causando nenhum tipo de degradação e sendo sempre a alternativa correta de conservação. Em outras palavras, esses grupos sociais estão lutando por seus direitos e podem em alguns casos apresentar-se como agentes de degradação ambiental, mesmo que em pequenas proporções e sendo este caso a exceção, devendo o cientista estar atento ao caso concreto, evitando generalizações apressadas<sup>30</sup>.

O conceito do termo populações tradicionais foi aqui problematizado a partir da produção antropológica elencada neste artigo. Como já mencionado ao início do texto, a literatura sobre a temática é vasta e certamente não figura como intenção deste esgotar a discussão, ao contrário, seu objetivo vinculou-se especialmente à tentativa de problematizar a discussão lembrando quão difícil se mostra elencar tantas obras importantes produzidas pela antropologia brasileira sobre a temática em tela. Buscando sintetizar a trajetória do conceito, vale apresentar as características que a Antropologia brasileira atribuiu a esses grupos sociais:

a) A sua forma de reprodução socioeconômica pode ser marcada por uma lógica consuntiva, portanto, de produção e de consumo onde o excedente é comercializado com o mercado, mas não se constitui em fator determinante das escolhas do grupo (Lima; Pozzobon, 2000, 2005; Arruda, 1999); b) apresenta um *modus vivendi*<sup>31</sup> de integração com a natureza (Diegues, 1993, 1994; Santilli, 2004, 2005; Viana, 2008); c) suas atividades de reprodução social e econômica são marcadas por um baixo impacto ambiental (Arruda, 1999; Lima; Pozzobon, 2000, 2005; Diegues, 1993, 1994); d) baixa integração com o mercado (Lima; Pozzobon, 2005; Arruda, 1999); e) ausência de documentos que legitimem a sua propriedade

(Arruda, 1999) e consequente fragilidade social no que concerne à garantia de suas terras (Arruda, 1999); f) direta dependência dos recursos naturais locais, tanto no sentido de conseguirem alguma renda que lhes dê um mínimo de acesso a objetos e gêneros alimentícios diversos, como no sentido de sua subsistência através do consumo direto deles (Lima; Pozzobon, 2005; Diegues, 1993, 1994; Arruda, 1999); g) práticas sociais específicas e variadas de relação com a natureza e seu território (Diegues, 1993, 1994, 2001, 2008; Cunha; Almeida, 2001; Santilli, 2004, 2005); h) luta por direitos territoriais e identitários, consequentemente, luta pelo direito às terras tradicionalmente por eles ocupadas e os respectivos modos de acesso e uso dela e seus recursos naturais (Almeida, 2007a; Diegues, 2008); i) devem autodeterminar-se como populações tradicionais ou minimamente como culturalmente diferenciados do padrão societário nacional (Diegues, 1994; Cunha; Almeida, 2001; Almeida, 2007a).

## CONCLUSÃO

Este artigo discutiu a trajetória conceitual do termo populações tradicionais. Destacou, como aponta a literatura, que estes seriam aqueles grupos sociais que apresentam um modo de vida específico, marcado pela intensa simbiose e relativa harmonia com o meio ambiente em que vivem<sup>32</sup>, desenvolvendo técnicas de baixo impacto ambiental, fraca articulação com o mercado, intenso conhecimento da biodiversidade que as cerca e modo de produção baseado na mão de obra familiar. Vale ainda ressaltar que especial destaque foi dado à discussão sobre como esse termo é socialmente construído e atualmente caracteriza-se como uma categoria política-identitária passível de transformações no decorrer do tempo. Mas, ainda que nem sempre esses grupos se denominem tradicionais, estes se enxergam como culturalmente diferenciados da sociedade hegemônica.

Nesse sentido, o mais importante a se destacar é o fato de que as populações ditas tradicionais não precisam apresentar todas estas características e nem mesmo se auto identificarem como tais, mas minimamente visualizarem-se com um modo de vida diferenciado da sociedade do entorno para acessarem os direitos inerentes a essa categoria. Dessa forma, tais grupos exercem o seu direito internacionalmente reconhecido de autorreconhecimento<sup>33</sup>, possibilitando o acesso a outros direitos, direitos esses específicos, amplamente declarados através do ordenamento jurídico pátrio (Lei nº 9.985/2000, entre outros). Tal ordenamento é resultado de um cenário de debates entre o legislativo nacional, academia, sociedade civil em geral, com destaque para os movimentos sociais desses grupos e a luta por seus direitos. Como prova de tal fato, citam-se as demandas dos movimentos sociais das populações tradicionais que eram acompanhados e relatados por acadêmicos, resultando em comunicações de pesquisa que, em certa medida, foram

incorporadas ao ordenamento jurídico pátrio, ilustrada cronologicamente no Quadro 01 exposto abaixo<sup>34</sup>.

**Quadro 1** – Utilização cronológica do conceito populações tradicionais<sup>35</sup>

Ano	Instrumentos Jurídicos e Artigos Científicos que tratam sobre Populações Tradicionais
1993	Diegues (1993, 1994, 1996, 2001, 2008)
1996	Vianna (2008)
1999	Arruda (1999)
	Cunha (1999)
	Adams (1999)
	Benatti (1999)
	Cunha e Almeida (1999)
<b>2000</b>	<b>Lei nº 9.985/2000</b>
2000	Diegues et al. (2000, 2001, 2002)
2001	Benatti (2001, 2003)
	Cunha e Almeida (2001)
2004	Santilli (2004, 2005)
2007	Almeida (2007a)
	Esterci (2007)

Fonte: Elaboração própria.

Assim, a partir da análise da produção antropológica, entende-se que as populações tradicionais apresentam variáveis identitárias diversificadas, podendo constituir-se como indígenas, quilombolas, ribeirinhos, pescadores artesanais de mar e de rio, camponeses, agricultores familiares, extrativistas de diversos tipos (açaí, castanha, cupuaçu, copaíba, cocababaçu etc.), entre outros, sendo que essas comunidades podem assumir uma identidade diferente, de acordo com sua história socioeconômica e de relação com o meio ambiente. Nesse sentido, uma comunidade pescadora pode identificar-se também como extrativista de açaí, ou camponesa, assentada etc. Essas identidades estão ligadas com as atividades que estas comunidades desenvolvem, com a história social do local e com o atributo étnico. Em outras palavras, a identidade de uma comunidade apresenta três variáveis na sua constituição: relativa à sua origem étnica (indígenas e quilombolas), à atividade econômica que desenvolve (extrativistas, pescadores, agricultores), à sua história social (se sofreram algum impacto decorrente da história de ocupação local, como exemplo cita-se os impactados por barragens e grandes projetos em geral).

Finalmente, importa ressaltar o papel da Antropologia na história dos conceitos analisados, visto que populações tradicionais nada mais são que mais conceptualização do objeto de pesquisa da Antropologia desde seu início: o outro, sociedades outras, que não as nossas, que incitam e

expõem o alto grau de diferença de modos de vida desenvolvidos pelo ser humano, resultando inicialmente em populações nativas (índios, indígenas, tribos africanas etc.) para, então, serem agregados camponeses, agricultores familiares, pescadores entre outros grupos sociais, chegando no espaço de habitação do mundo ocidental capitalista, a saber, o espaço urbano em si, através não somente da vinda dessas populações para a cidade e do avanço da cidade para o espaço dessas populações, mas também dos próprios outros dentro da nossa própria sociedade original, no caso, os pobres e classe trabalhadora, descendente de camponeses, índios, caboclos etc. Populações tradicionais, portanto, figura como mais um termo que nós (antropólogos, cientistas sociais, brasileiros, cidadãos do mundo urbano, liberal, capitalista, moderno etc.) damos aos outros, entre tantos outros termos já inventados.

Observa-se, ainda, que a Antropologia brasileira conseguiu ser agente de um processo de criação de direitos específicos, por meio da teorização sobre as populações tradicionais. Ainda que existam severas críticas ao conceito, se faz imperioso destacar que este figurou como uma vitória do movimento socioambiental, na medida em que cria uma identidade jurídica coletiva, portanto, também cria formalmente sujeitos de direitos, nunca antes pensados de maneira tão direta e específica pelo ordenamento jurídico nacional.

Deve-se salientar que os conceitos analisados para o termo população tradicional servem somente como instrumento de interpretação da realidade, mas não podem e nem devem sobrepor-se a ela. Em outras palavras, muitas foram as transformações do conceito, mas, mais importante que as transformações, são os agentes sociais que demandam essas transformações e suas próprias realidades e demandas sociais, ou seja, mais importantes que a discussão conceitual sobre populações tradicionais, são os ribeirinhos do Purus, a comunidade Bom Jesus, os pescadores artesanais e ribeirinhos impactados pela barragem de Tucuruí, os seringueiros da RESEX Chico Mendes, e assim por diante. Quando esses agentes sociais demandarem outro nome, outros direitos, outras identidades, aí buscam-se outros termos e conceitos.

## REFERÊNCIAS

ADAMS, Cristina. As florestas virgens manejadas. **Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi**, Belém, v. 10, n.1, p. 3-20, 1994.

ADAMS, Cristina. As populações caiçaras e o mito do bom selvagem: a necessidade de uma nova abordagem interdisciplinar. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 43, n. 1, 2000.

ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui S.S.; NEVES, Walter. “Introdução”. In: ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui S.S.; NEVES, Walter (eds.). **Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade**. São Paulo: Annablume, 2006. p. 15-32.

ALLEGRETTI, Mary Helena. **A construção social de políticas ambientais** – Chico Mendes e o Movimento dos Seringueiros. 2002. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável – Gestão e Política Ambiental) – Universidade de Brasília, Brasília, 2002.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. O tempo dos primeiros encontros. **Tempo Presença**, São Paulo, v. 244, n. 11, p. 22-24, 1989.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. O intransitivo da transição. O Estado, os conflitos agrários e a violência na Amazônia. *In*: LENA, P.; OLIVEIRA, A. E. (Orgs.). **Amazônia: fronteira agrícola 20 anos depois**. Belém: MPEG/ORSTOM, 1991. p. 259-290.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Universalização e localismo: movimentos sociais e crise dos padrões tradicionais de relação política na Amazônia. *In*: D'INCAO, Maria Ângela; SILVEIRA, Isolda Maciel da (Orgs.). **A Amazônia e a crise da modernização**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994. p. 521-537.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os Quilombos e as novas etnias. *In*: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Arqueologia da Tradição. *In*: SHIRAIISHI NETO, Joaquim (Org.). **Leis do Babaçu Livre: Práticas Jurídicas das Quebradeiras de coco babaçu e normas correlatas**. Manaus: PPGSCA-UFAM/Fundação Ford, 2006.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Antropologia dos Archivos da Amazônia**. 1. ed. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2008a.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras Tradicionalmente Ocupadas: terras de quilombo, terras indígenas, babaçuais livres, castançais do povo, faxinais e fundos de pasto**. 2. ed. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2008b.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. **A Criação da Reserva Extrativista do Alto Juruá: conflitos e alternativas para conservação**. Universidade Estadual de Campinas, Departamento de Antropologia. Campinas: Unicamp, 1993.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. Direitos à Floresta e Ambientalismo: os seringueiros e suas lutas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [s. l.], v. 19, n. 55, p. 35-52, 2004.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. **Quem são os povos da floresta?** Cadernos SBPC 30 [online]. Povos da Floresta: Cobertura jornalística feita a partir de conferências e mesas-redondas apresentadas na 59 Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC). 2007a. Disponível em <http://www.sbpnet.org.br/livro/59ra/pdf/30%20Povos%20da%20floresta.pdf>. Acesso em: 02 mar. 2009.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. Narrativas agrárias e a morte

do campesinato. **Ruris**, [s. l.], v. 1, n. 2, set., p. 157-186, 2007b.

ANTONAZ, Diana. Invenção e reprodução das reservas extrativistas na Amazônia: relação entre movimentos sociais, igrejas, ONGs e governos. *In*: GRIMBERG, Mabel; ALVAREZ, Maria Ines Fernandez; ROSA, Marcelo Carvalho (Eds.). **Estado y movilización social: estudios etnográficos en Argentina y Brasil**. Buenos Aires: coedición FFyL-Antropofagia, 2009.

ARRUDA, Rinaldo. “Populações Tradicionais” e a proteção de recursos naturais em Unidades de Conservação”. **Ambiente & Sociedade**, [s. l.], ano II, n. 5, p. 79-92, 1999.

BALÉE, William. Sobre a indigeneidade das paisagens. **Revista de Arqueologia (Sociedade de Arqueologia Brasileira)**, [s. l.], v. 21, n. 2, p. 9-23, 2008.

BARRETO FILHO, Henyo Trindade. **Populações Tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção**. *In*: Workshop Sociedades Caboclas Amazônicas: modernidade e invisibilidade, 2002. Não publicado.

BENATTI, José Heder. Presença Humana em Unidade de Conservação: um impasse científico, jurídico ou político? *In*: CAPOBIANCO, João Paulo Ribeiro *et al.* (orgs.). **Biodiversidade na Amazônia Brasileira: Avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição de benefícios**. São Paulo: Estação Liberdade, Instituto Socioambiental, 2001.

CANDIDO, Antonio. **Os parceiros do Rio Bonito**: estudo sobre o caipira paulista e a transformação de seus meios de vida. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2001.

CHAYANOV, Alexander. **La organización de la unidad económica campesina**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1974.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Robert. **Sobre o pensamento antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Brasília: CNPQ, 1988.

COSTA, Francisco de Assis. **Grande capital e agricultura na Amazônia**: a experiência da Ford no Tapajós. Belém: UFPA, 1993.

CUNHA, Manoela Carneiro da. Populações Tradicionais e a Convenção da Diversidade Biológica. **Estudos Avançados**, [s. l.], v. 13, n. 36, 1999.

CUNHA, Manoela Carneiro da. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. *In*: CUNHA, Manoela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. 2 ed. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CUNHA, Manoela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro W. B. Populações tradicionais e conservação ambiental. *In*: CAPOBIANCO, João Paulo Ribeiro *et al.* **Biodiversidade na Amazônia brasileira: avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição de**

benefícios. São Paulo: Estação Liberdade; Instituto Socioambiental, 2001.

DIEGUES, Antonio Carlos S. Populações Tradicionais em Unidades de Conservação. *In*: VIEIRA, Paulo Freire; MAIMON, Dália (orgs.). **As Ciências Sociais e a Questão Ambiental: Rumo à Interdisciplinaridade**. Belém: NAEA/UFPA, 1993.

DIEGUES, Antonio Carlos S. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: Editora HUCITEC, 1994.

DIEGUES, Antonio Carlos S. O mito do paraíso desabitado nas florestas tropicais brasileiras. *In*: CASTRO, Edna; PINTON, Florence (orgs.). **Faces do trópico úmido: conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente**. Belém: CEJUP, UFPA-NAEA, 1997.

DIEGUES, Antonio Carlos S. **O mito moderno da natureza intocada**. 3 ed. São Paulo: Editora HUCITEC, 2001.

DIEGUES, Antonio Carlos S. **O mito moderno da natureza intocada**. 6 ed. São Paulo: Editora HUCITEC, 2008.

DIEGUES, Antonio Carlos S. *et al.* **Biodiversidade e Comunidades Tradicionais no Brasil**. São Paulo: NUPAUB-USP; PROBIO-MMA; CNPq, 2000.

DIEGUES, Antonio Carlos S. *et al.* “Populações tradicionais” e biodiversidade na Amazônia: levantamento bibliográfico georreferenciado.” *In*: CAPOBIANCO, João Paulo Ribeiro *et al.* **Biodiversidade na Amazônia brasileira: avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição de benefícios**. São Paulo: Estação Liberdade; Instituto Socioambiental, 2001.

DIEGUES, Antonio Carlos S. *et al.* **Povos e Águas: inventário de áreas úmidas**. 2 ed. São Paulo: NUPAUB; USP, 2002.

DIÉGUES JÚNIOR, Manuel. **Etnias e Culturas no Brasil**. São Paulo: Círculo do Livro, 1975.

DINIZ, Maria Helena. **Dicionário Jurídico**. São Paulo: Saraiva, 1998.

DURHAM, Eunice R. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. *In*: CARDOSO, Ruth C. L. (org.). **A aventura antropológica: Teoria e Pesquisa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. p. 17-37.

ESTERCI, Neide. **Almanaque Brasil Socioambiental** (Verbetes - Populações Tradicionais). São Paulo: Instituto Socioambiental, 2007.

FLEURY, L.C.; ALMEIDA, J. Populações tradicionais e conservação ambiental: uma contribuição da teoria social. **Revista Brasileira de Agroecologia**, [s. l.], v. 2, p. 3-19, 2007 .

FORLINE, Louis; FURTADO, Lourdes Gonçalves. Novas reflexões para o estudo das populações tradicionais na Amazônia: por uma revisão de conceitos e agendas estratégicas. **Boletim do Museu**

**Paraense Emílio Goeldi**, Belém, Série Antropologia, v. 18, n. 2, p. 209-228, 2002.

FURTADO, Lourdes Gonçalves. **Pescadores do rio Amazonas**: um estudo antropológico da pesca ribeirinha numa área amazônica. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1993.

HÉBETTE, Jean. **Cruzando a Fronteira**: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia. Belém: EDUFPA, 2004.

INGOLD, Tim. **The perception of environment**: essays in livelihood, dwelling and skills. Londres: Routledge, 2000.

LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2003.

LATOUR, Bruno. **Políticas da natureza**: como fazer ciência na modernidade. Bauru, SP: EDUSC, 2004a.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. 3 ed. São Paulo: Editora 34, 2013.

LIMA, D. M.; ALENCAR, E. F. **A Lembrança da História**: identidade, ambiente e memória social na várzea do médio Solimões. Paris: AM; Edition Lusotopie, 2001.

LIMA, D.; POZZOBON, J. Amazônia Socioambiental: sustentabilidade ecológica e diversidade social. *In*: REUNIÃO DA ABA, 22., Brasília, 2000. **Anais...** Brasília, DF: ABA, 2000.

LINHARES, Jairo Fernando Pereira. Populações tradicionais na Amazônia e territórios da biodiversidade. **Revista Pós Ciências Sociais**, [s. l.], v. 1, n. 11, São Luis, 2009 .

LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil**: Por uma antropologia da territorialidade. Série Antropologia nº 322. Brasília: UnB, 2002 .

LOBÃO, Ronaldo. **Cosmologias Políticas do Neocolonialismo**: como uma Política Pública pode se transformar em uma Política do Ressentimento. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

LUIZ, Antonio Filardi. **Dicionário de Expressões Latinas**. 2 Ed. São Paulo: Atlas, 2002.

MAGALHÃES, Marcos Pereira. Evolução Histórica das antigas sociedades amazônicas. **Amazônia: Ciência & Desenvolvimento**, Belém, v. 1, n. 2, jan./jun., 2006.

PANDOLFO, Clara. **A floresta amazônica brasileira** – enfoque econômico-ecológico. Belém: SUDAM, 1978, p. 118.

PRADO, Rosane Manhães. Viagem pelo conceito de populações tradicionais, com aspas. *In*: STEIL, Carlos Alberto; CATVALHO, Ildeu de Castro (orgs). **Cultura, percepção e ambiente**: diálogo com Tim



Ingold. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

RAVENA-CAÑETE, Voyner. **Os colonos de Nova Redenção:** estratégias de permanência e dinâmica do campo rural da região guajarina do estado do Pará. Tese (Doutorado em Ciências Socioambientais) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Belém, 2005.

RAVENA-CAÑETE, Thales M. **Antropologia das populações, povos e comunidades que jamais foram tradicionais:** experiências etnográficas junto ao coletivo de humanos e não humanos de Igarapé Grande, Amazônia paraense. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Belém, p. 318, 2017.

RIBEIRO, Berta G. **Suma Etnológica Brasileira.** vol. 3. Petrópolis: Ed. Vozes, 1986.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro:** a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RICARDO, Fany (org.). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza:** o desafio das sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. 687 p.

SANTILLI, Juliana. Povos Indígenas, quilombolas e populações tradicionais: a construção de novas categorias jurídicas. *In:* RICARDO, Fany (Org.). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza:** o desafio das sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

SANTILLI, Juliana. **Sociambientalismo e Novos Direitos.** São Paulo: Peirópolis, 2005.

SCOLES, Ricardo. Do rio Madeira ao rio Trombetas: novas evidências ecológicas e históricas da origem antrópica dos castanhais amazônicos. **Novos Cadernos NAEA**, [s. l.], v. 14, n. 2, p. 265-282, ISSN 1516-6481, 2011.

SILVA, De Plácido e. **Vocabulário Jurídico.** Rio de Janeiro: Forense, 2004.

SIMONIAN, Ligia Terezinha. Saber local, biodiversidade e populações tradicionais: perspectivas analíticas, limites e potencial. *In:* BELA, Carlos Augusto; MOREIRA, Eliane (orgs.). Seminário Saber Local/Interesse Global: Propriedade Intelectual, Biodiversidade e Conhecimentos Tradicionais, 2003. **Anais...** Belém: MPEG; CESUPA, 2005. p. 59-93.

SIMONIAN, Ligia Terezinha. Tendências recentes quanto à sustentabilidade no uso dos recursos naturais pelas populações tradicionais amazônicas. *In:* ARAGÓN, Enrique (org.). **Populações e meio ambiente na pan-Amazônia.** Belém: Editora do NAEA/UFPA, 2007. p. 25-44.

TRECCANI, Girolamo Domenico. **Regularizar a terra:** um desafio

para as populações tradicionais de Gurupá. Tese (Doutorado em Ciências Socioambientais) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2006.

VIANNA, Lucila Pinsard. **De invisíveis a protagonistas**: populações tradicionais e unidades de conservação. São Paulo: AnnaBlume; Fapesp, 2008.

VIANNA, Oliveira. **Populações meridionais do Brasil**. 2ª reimp. Brasília: Senado Federal; Conselho Editorial, 2010.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

**Submetido em:** 11/02/2022

**Aprovado em:** 14/06/2023

**Thales Maximiliano Ravena Cañete**

*thales.canete@gmail.com*

Cientista Social (UFPA) e Bacharel em Direito (UNAMA), Mestre em Direito (UFPA), Doutor em Ciências Sociais (UFPA). Professor do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos da Universidade Federal do Pará (NAEA/UFPA).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8568-1754>

## NOTAS

- <sup>1</sup> Este trabalho é fruto de um processo de amadurecimento sobre a temática em pauta, tendo alguns de seus trechos publicados em anais de eventos, assim como fora resultado de trabalhos avaliativos de disciplinas cursadas no Mestrado do Programa de Pós-graduação em Direito e no Doutorado do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, ambos da Universidade Federal do Pará. Entre algumas das publicações em anais de eventos, citam-se as mais relevantes: “Populações tradicionais amazônicas: revisando conceitos”, apresentado no GT 10 do V ENANPPAS, Florianópolis-SC, em 2010; “Populações tradicionais da Amazônia: repensando conceitos”, apresentado no GT 34 da 27ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de agosto de 2010, Belém, Pará, Brasil; “De populações a povos e comunidades tradicionais amazônicas: o debate se esgotou?”, apresentado no GT 10 do VI ENANPPAS, Belém, Pará, em 2012. Agradecemos à CAPES que permitiu a produção deste artigo por meio de bolsa de estudo para seu autor.
- <sup>2</sup> Entende-se esses moldes como uma conotação mais politizada desses grupos sociais. Consultar Durham (1988) para entender melhor esse processo de politização dos sujeitos de estudo da Antropologia, colocando em foco o meio urbano, mas que possibilita uma extensão de suas propostas para a temática da politização das “populações tradicionais” ocorrida em meados de 1980. Almeida (1989, 1991, 1994,

2006, 2008a) relata esse processo de maneira mais direta, contudo não utiliza a categoria “populações tradicionais”, mas sim análises relacionadas à teoria antropológica que trabalha os movimentos sociais do campo e, posteriormente, lança mão da categoria “povos e comunidades tradicionais”. Barreto Filho (2002) também constrói uma argumentação nesse sentido, fazendo uma reconstituição histórica dentro da Antropologia brasileira e em documentos internacionais sobre a noção de “populações tradicionais” e as mudanças que ela sofreu no decorrer dos anos. Digno de nota se faz observar o papel que a Antropologia cumpriu nesse processo de politização das “populações tradicionais”. Outros autores também construíram históricos e etnôgeneses do processo de surgimento do termo “populações tradicionais”, assim como evidenciaram a influência que a Antropologia exerceu nesse processo. Entre eles, é relevante citar Diegues (2008), Vianna (2006) e Cunha e Almeida (2001), pois fizeram parte desse processo na condição não somente de estudiosos mas também na de agentes de intervenção, na medida em que atuaram como consultores contratados pelo Estado para produzir estudos sobre esses grupos sociais assim como também assessoraram esses grupos sociais na luta por seus direitos.

<sup>3</sup> Ainda que Latour tenha escrito originalmente esta obra em 1991, a tradução de sua obra no Brasil se deu somente em 1994, sendo que até hoje pouco se debateu sobre as implicações de suas reflexões para as populações tradicionais. Tal situação também pode ser aplicada no caso de Wagner (2012).

<sup>4</sup> Vale destacar que essa discussão, no decorrer do tempo, foi adquirindo força e notoriedade social a ponto de extrapolar os muros da academia, transformando-se em uma categoria política e, atualmente, uma categoria jurídica, através da Lei nº 9.985/2000 detalhada mais adiante. Existe, ainda, uma possível diferenciação jurídico-antropológica entre os termos “populações tradicionais” e “povos e comunidades tradicionais”, sendo este último conceituado pelo Decreto nº 6.040/2007. Para mais detalhes, consultar Ravena-Cañete (2017).

<sup>5</sup> Cumpre destacar que esse posicionamento é severamente criticado por Barreto Filho (2002), sendo esta crítica apresentada no decorrer deste texto.

<sup>6</sup> Não figura como objetivo deste texto discutir as diferenças e semelhanças entre populações tradicionais e campesinato, ainda que estes termos apresentem intensas semelhanças em sua formação como categoria analítica e uma curiosa possibilidade de um comparativo mais detalhado. A título de citação, deixa-se registrado a existência dessas semelhanças e a indicação de algumas leituras para uma discussão mais detida. Para o comparativo específico entre os termos “populações tradicionais” e “campesinato”, consultar Fleury e Almeida (2007). Para mais detalhes sobre a formação do campesinato brasileiro e as lutas e tensões sociais que o permearam, segundo a abordagem da Antropologia, consultar Almeida (2007b).

<sup>7</sup> Segundo Souza Filho (apud Benatti, 2001, p. 11) espaço protegido é "todo local, definido ou não por seus limites, em que a lei assegura especial proteção. Ele é criado por atos normativos ou administrativos

que possibilitem a administração pública a proteção especial de certos bens, restringindo ou limitando sua possibilidade de uso ou transferência, pelas suas qualidades inerentes”. Este trabalho considera da mesma maneira o conceito de áreas protegidas, assim como unidades de conservação. Vale observar que o tema sobre áreas protegidas se configura como transversal a este trabalho, nesse sentido, será momentaneamente abordado com o intuito de demonstrar a origem do termo populações tradicionais, sendo eventualmente abordado no decorrer do texto, visto a sua importância para a discussão da noção de população tradicional. Para mais detalhes sobre a temática de áreas especialmente protegidas, consultar Ricardo (2004).

- <sup>8</sup> Corresponde à noção de selvagem (tradução livre dos autores).
- <sup>9</sup> Vale destacar a diferença que Diegues (1993, 1994) faz sobre conservação e preservação. A primeira diz respeito à possibilidade de presença humana dentro de áreas protegidas, enquanto a segunda não permite. No ordenamento jurídico brasileiro, a primeira visão dá origem aos modelos de Unidades de Conservação de Uso Direto ou Sustentável e a segunda visão dá origem aos modelos de Unidades de Conservação de Uso Indireto ou proteção integral. Para mais detalhes, consultar a Lei nº 9.985/2000, assim como Ricardo (2004).
- <sup>10</sup> Esta visão sobre as populações tradicionais como protagonistas na conservação da biodiversidade é problematizada por Adams (1994, especialmente 2000). Este trabalho tratará sobre essa problematização mais adiante.
- <sup>11</sup> Mauro Almeida (2004) exemplifica este fato através do texto “Direitos à floresta e ambientalismo: seringueiros e suas lutas”, onde narra o processo de apropriação dos seringueiros do termo “ecologia”, valendo-se dele na busca da garantia do direito ao seu modo de vida.
- <sup>12</sup> Para uma análise mais detida sobre o surgimento das Resex, consultar Almeida (1993, 2004), Santilli (2005), Allegretti (2002) e Antonaz (2009).
- <sup>13</sup> A incorporação da CDB no ordenamento jurídico brasileiro pode ser consultada de forma detalhada no endereço eletrônico criado pelo governo federal <<http://www.cdb.gov.br/>>.
- <sup>14</sup> Entende-se essa conotação política no sentido de possibilitar a esses grupos sociais o exercício ao direito de autoidentificação. Cumpre destacar que essa conotação política não foi formalizada pela lei, ou seja, não é explicitamente declarada pela letra da lei, restando à Academia interpretá-la e declará-la como um direito inerente a este conceito. Esta temática será detalhada no decorrer do trabalho, especialmente no tópico que segue, discutindo este termo como uma identidade pública a ser preenchida.
- <sup>15</sup> Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973.
- <sup>16</sup> Para mais detalhes sobre a diferenciação jurídica entre Populações Tradicionais, Quilombolas e Indígenas, consultar o livro “Sociambientalismo e novos Direitos” de Juliana Santilli (2005), assim como artigo da mesma autora no livro “O desafio das sobreposições” (Santilli, 2004).
- <sup>17</sup> É relevante deixar claro que as noções de população tradicional e

conhecimento tradicional vêm sendo utilizadas dentro da literatura das Ciências Sociais desde antes de 1990. Contudo, a convergência entre o âmbito jurídico com a seara das Ciências Sociais intensificou-se após a Lei nº 9.985/2000, que instituiu o Sistema Nacional de Unidade de Conservação-SNUC e conceituou, ainda que de maneira indireta, o termo “populações tradicionais”.

- <sup>18</sup> Buscando não deixar o leitor à deriva, ressalta-se que o termo “outro”, aqui utilizado, figura com a mesma conotação descrita no primeiro parágrafo deste texto, a saber, grupos sociais minoritários e com pouca visibilidade política dentro do cenário social ocidental.
- <sup>19</sup> Disponível em: [www.sbpcnet.org.br](http://www.sbpcnet.org.br). Acesso em: set. 2015.
- <sup>20</sup> Esse processo de relação com o mercado não é exclusivo do campesinato amazônico. A literatura sobre esse segmento da sociedade já evidencia essa condição, colocando-a como fundamental na formação do campesinato de um modo geral (Chayanov, 1974; Hebette, 2004; Costa, 1992).
- <sup>21</sup> A produção da farinha como um importante produto de relação com o mercado, por exemplo, demanda um processo de muita força física e envolvimento de quase todo o grupo doméstico. Na pesca artesanal, outra atividade que marca a região amazônica e cujo produto garante a relação com o mercado, os perigos que envolvem a atividade, o saber específico sobre o ambiente, o domínio sobre as variadas técnicas que desenham essa atividade são engolfados e desvalorizados pela rede de atravessadores que domina o sistema da ponta de produção, o pescador, até chegar ao mercado.
- <sup>22</sup> Selvagem, nas palavras do autor, corresponde a “áreas virgens, não habitadas permanentemente”, sendo que os parques wilderness (Unidades de Conservação estadunidenses orientadas por essa noção) serviriam como “parque público ou área de recreação para benefício e desfrute do povo... em que o homem é visitante e não morador” (Diegues, 1993, p. 226).
- <sup>23</sup> Standing Bear, chefe Sioux, assim afirmava a esse respeito: “Nós não consideramos selvagens (wild) as vastas planícies abertas, os maravilhosos montes ondulados, as torrentes sinuosas. Somente para o homem branco a natureza era selvagem, e somente para nós ela era domesticada. A terra não tinha cercas e era rodeada de bênçãos do Grande Mistério” (McLuthan apud Diegues, 1993, p. 227).
- <sup>24</sup> Do ponto de vista da ecologia, “terra firme” pode ser definida como uma área alta de floresta, por exemplo, as Florestas Úmidas e o Cerrado (Pandolfo, 1978). Segundo pesquisas junto às comunidades rurais amazônicas, corroboradas por pesquisas bibliográficas (Furtado, 1993; Lima; Alencar, 2001), Terra Firme configura-se, segundo o léxico dessas comunidades, às áreas altas de floresta não alagáveis.
- <sup>25</sup> Para mais detalhes sobre esta técnica, ver Ravena-Cañete (2005).
- <sup>26</sup> Coloca-se a expressão “ciclos” entre aspas para que esta possa sofrer um processo de relativização no sentido de entender que se constitui em visão generalizante, construída a partir da ótica das elites econômicas regionais e sua referida história. Em outras palavras, tanto o formato como o conteúdo desses ciclos foi socialmente construído e classificado,

consequentemente, obedece prioridades e critérios de agentes sociais dominantes.

- <sup>27</sup> Esta mesma posição é desenvolvida explicitamente por Viana (2008) e implicitamente por Almeida (2008a, 2002).
- <sup>28</sup> Ainda que não seja obrigatória a paginação em citação indireta, os números das páginas foram indicados para facilitar uma eventual consulta junto ao texto original, na medida em que o parágrafo condensa muitas informações específicas sobre os “ecossistemas culturais” brasileiros.
- <sup>29</sup> Para mais detalhes sobre a influência das populações tradicionais na formação do ecossistema local, consultar Magalhães (2006), Scoles (2011), Balée (2008) e Ribeiro (1986).
- <sup>30</sup> Vale salientar que Diegues (2008, p. 99) também observa que “[...] deve-se afastar a imagem do bom selvagem que frequentemente conservacionistas românticos atribuem aos povos tradicionais”.
- <sup>31</sup> Modus é uma palavra latina que significa modo, somado à vivendi, outra palavra latina cujo significado é viver, resulta no termo latino modus vivendi que significa o modo de vida ou modo de viver de determinada população (Diniz, 1998, p. 295; Silva, 2004; Luiz, 2002).
- <sup>32</sup> Como já mencionado no decorrer do texto, é imperioso que não se caia na armadilha do “bom selvagem”, como salientado por Adams (1994, especialmente 2000).
- <sup>33</sup> Convenção 169 da OIT.
- <sup>34</sup> Coloco em negrito os dispositivos legais para destacá-los das utilizações acadêmicas.
- <sup>35</sup> O quadro está composto por duas colunas e 15 linhas. Na primeira coluna, aparece o ano da publicação original e na segunda coluna o ano da obra consultada. Exemplo: o livro de Vianna (2008) é publicado em 2008, entretanto resulta de sua dissertação de mestrado, apresentada em 1996. As publicações de Diegues que aparecem na segunda linha, correspondentes ao ano de 1993, são todas originárias do mesmo estudo, tendo como primeira publicação, segundo o levantamento realizado por esta pesquisa, o artigo de Diegues (1993).

# ÁFRICA E MODERNIDADE EM GEORGES BALANDIER

*AFRICA AND MODERNITY IN GEORGES BALANDIER*

**Antonio Motta<sup>1</sup>**

**Luiz Antonio de Oliveira<sup>2</sup>**

<sup>1</sup>Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Pernambuco, Brasil

<sup>2</sup>Universidade Federal do Delta do Parnaíba, Parnaíba, Piauí, Brasil

## RESUMO

As pesquisas realizadas por Georges Balandier no continente africano transformaram a tradição dos estudos africanistas na França. Contrastando tanto com a visão etnológica das origens construída por seus antecessores quanto com o modelo estruturalista de pensamento então vigente, a abordagem situacional e dinâmica da antropologia e da sociologia proposta por ele a partir de meados do século XX colocou em primeiro plano as relações de poder e as transformações sociais e políticas ligadas à colonialidade. Neste sentido, Balandier antecipou debates sobre as desordens da modernidade já a partir de suas primeiras experiências de campo em cidades africanas, destacando-se, ainda, pela natureza literária e reflexiva ou autobiográfica do conjunto de seus escritos. Assim, na trajetória intelectual que o conduziu de africanista e terceiro mundista a pensador das sociedades hipermodernas, figura a preocupação com as questões históricas e políticas do seu tempo.

**Palavras-chave:** Africanismo Francês; Georges Balandier; Situação Colonial; Modernidade.

## ABSTRACT

Georges Balandier's research on the African continent transformed the tradition of Africanist studies in France. In contrast both to the ethnological vision of origins constructed by his predecessors and to the structuralist model of thought then in force, the situational and dynamic approach to anthropology and sociology proposed by him from the mid-twentieth century onward foregrounded power relations and the social and political transformations linked to coloniality. In this sense, Balandier anticipated debates about the disorders of modernity already from his first field experiences in African cities, further distinguished by the literary and reflexive or autobiographical nature of his writings. Thus, in the intellectual trajectory that led him from Africanist and third worldist to thinker about hypermodern societies, there is a concern with the historical and political issues of his time.

**Keywords:** French Africanism; Georges Balandier; Colonial situation; Modernity.



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

## INTRODUÇÃO

Das pesquisas etnográficas, iniciadas na década de 1930, aos questionamentos sobre o colonialismo e suas relações de poder, nos anos de 1950, o continente africano foi associado a pontos de inflexão importantes na trajetória das ciências sociais francesas. Inicialmente, o interesse pelos estudos africanistas na França plasmou-se em fronteiras disciplinares porosas, orbitando principalmente entre a antropologia e a sociologia, com ressonância na história e na ciência política. Foi por esse emaranhado de margens interdisciplinares que transitou Georges Balandier de finais da década de 1940 em diante.

Trilhar alguns percursos da sua trajetória intelectual constitui o pano de fundo deste texto. Para isso, busca-se analisar suas principais contribuições, com ênfase na socioantropologia dinâmica que serviu como modelo de inteligibilidade para os estudos africanistas em meados do século passado, destacando, ainda, a abordagem situacional que ele propôs. Em razão de sua importância, muita coisa já foi dita sobre Balandier, podendo-se contar com uma boa fortuna crítica de sua obra. O interesse pelos seus trabalhos tem crescido e mobilizado discípulos de sensibilidades intelectuais diversas, tanto no âmbito dos estudos sobre África quanto da sociologia e da antropologia em geral.

Como é sabido, Balandier foi influenciado pela geração de africanistas surgida nos anos anteriores, não só na França, mas também no outro lado do Canal da Mancha, considerando, desde o início de sua carreira, a antropologia e a sociologia áreas complementares. Com efeito, é a partir da segunda metade do século XX que ele se tornou uma das principais referências do africanismo francês. Sua influência é incontestável na formação de toda uma geração que buscou na África inspiração para as suas pesquisas, como foi o caso de Claude Meillassoux, Pierre Bonnafé, Jean Copans, Emmanuel Terray, Alfred Adler, Michel Izard, Marc Augé, Jean-Loup Amselle, Jean-Pierre Dozon, Georges Dupré, Claudine Vidal, entre outros. Merece, ainda, destaque o fato de sua trajetória intelectual se encontrar ligada às de outros nomes das ciências sociais francesas daquela primeira metade de século, como Paul Mercier, ao lado de quem iniciou a carreira de sociólogo/antropólogo africanista, ou mesmo Georges Gurvitch, que o ajudou a se inserir nos meios acadêmicos franceses, principalmente na Sorbonne (Copans, 2017; Dozon, 2017).

A proximidade com Gurvitch e a sociologia pós-durkheimiana motivou Balandier a se afastar, cada vez mais, do estruturalismo de Lévi-Strauss, uma vez que a antropologia dinâmica que propôs divergia das análises estruturais, consideradas por ele como dissociadas das circunstâncias ou das sociedades e culturas em sua condição histórica e de contínuas mudanças. Quando perguntado sobre as diferenças entre a sua antropologia e a de Lévi-Strauss, confirma em entrevista:



O estruturalismo de Lévi-Strauss, a partir dos anos 1950, era uma abordagem antropológica sem consideração sustentada pela história, mesmo que haja alusões na obra ao efeito histórico, não há consideração sustentada. Para mim, o estruturalismo foi uma análise que hoje se enquadraria nos estudos culturais, ou seja, uma análise de formas, relações, esquemas, linguagens etc. [...]. Tudo isso foi objeto de desacordo: gradualmente nos afastamos um do outro. Antes de tudo, em um primeiro momento, eu opunha a antropologia estrutural ao que chamei de antropologia dinâmica e crítica que se concentra na mudança e não considera as coisas relacionadas como estabelecidas. Depois, desenvolvi uma antropologia dinamista, proposta paralelamente à antropologia estrutural (Balandier; Steinmetz; Sapiro, 2010, p. 48).

Tal ruptura epistemológica e teórica fez com que Balandier, por meio dos estudos africanistas, convertesse sua empreitada intelectual em uma espécie de contraponto à tradição especulativa francesa que tinha no campo do simbólico, nos sistemas de pensamento, representações e mitologias suas principais referências de entendimento e pesquisa. Embora Lévi-Strauss tenha dado continuidade e até pontificado essa tradição intelectualista, não deixou de reconhecer, contudo, o caráter abstrato das ciências sociais francesas e, como de resto, a tendência ao hiperteoricismo, também presente em sua obra, observando que: “A sociologia francesa nasceu cedo e ainda sofre com a lacuna que existia originalmente entre a ousadia de suas antecipações teóricas e a falta ou insuficiência de dados concretos” (Lévi-Strauss, 1947, p. 513).

Balandier, por sua vez, buscou superar essa lacuna por meio do enraizamento profundo à pesquisa empírica, estabelecendo, além disso, um profícuo diálogo com a produção etnográfica realizada em língua inglesa. Isso lhe permitiu posicionar-se criticamente no contexto acadêmico francês, contrariando tanto as visões do africanismo das origens, à maneira de Griaule, quanto o universalismo dos modelos estruturais de Lévi-Strauss, lembrando que o pensamento deste último se ambientava em outra área cultural: a América.

A despeito de eventuais disputas acadêmicas no campo da antropologia francesa, Balandier ganhou projeção no movimento anticolonialista da França, especialmente com a publicação do artigo *La situation coloniale: approche théorique*, publicado nos *Cahiers internationaux de sociologie* em 1951, no qual buscou refletir sobre questões metodológicas e políticas da colonialidade. Trata-se de um artigo programático que, quatro anos depois, reaparece abrindo a sua *Sociologie Actuelle de l'Afrique noire*, com inflexão no tema das dinâmicas sociais como marca maior dos seus escritos. Naquele momento, tais dinâmicas estavam centradas nas sociedades marcadas pelas relações assimétricas de colonialidade, chamando a atenção desse autor para as reinterpretações e reações dos povos colonizados nos espaços urbanos a partir, muitas vezes, de referenciais culturais próprios. Surge,

desse modo, a associação antevista por ele entre movimentos messiânicos e os processos de independência em países colonizados.

Os efeitos da dominação colonial francesa no continente africano logo cedo despertaram seus interesses de investigação que se desdobraram em estudos sobre as situações de dependência dos países colonizados ou do Terceiro Mundo e, posteriormente, os problemas políticos dos Novos Mundos. Desse modo, pode-se dizer que Balandier produziu, sobretudo, a partir de suas experiências africanas, uma reflexão pioneira nas ciências sociais francófonas sobre os conflitos, as crises e as desordens que estruturam realidades sociais diversas, coloniais e pós-coloniais. Afinal, como se sabe, a noção de poder e as relações da antropologia com o colonialismo orientaram debates ulteriores, ultrapassando fronteiras nacionais e disciplinares das teorias sociais.

## NO ESPELHO DA ÁFRICA

Houve, na França, uma época em que antropologia e literatura andaram *pari passu*. Quando da formação e da institucionalização da antropologia, havia nesse país toda uma geração de antropólogos que cultivou e combinou fruição estética e gosto literário, conciliados com a produção antropológica então nascente (Debaene, 2010). Os exemplos são vários e, entre eles, se poderia incluir Victor Segalen e seu *Essai sur l'exotisme* (1918), Michel Leiris e sua *L'Afrique fantôme* (1933), Jacques Soustelle, com seu *Mexique, terre indienne* (1936), Alfred Métraux, com *L'Île de Pâques* (1941), Lévi-Strauss dos *Tristes Tropiques* (1955) e Georges Condominas com *L'Exotique est quotidien* (1965).

Georges Balandier, como tantos outros de sua geração, também não fugiu a essa tradição. Em 1957, publicou a sua *Afrique ambiguë* pela Editora Plon, na coleção *Terre Humaine*, que tinha como proposta editorial reatualizar o repertório temático e o gênero das narrativas de viagem, mesclando discurso científico e etnográfico com o estilo da narrativa literária. Mas, o livro de Balandier, embora escrito na primeira pessoa e, de certo modo, próximo da narrativa autobiográfica, buscava romper com o espírito de aventura e de exotismo perdido que marca o *Tristes Trópicos* de Lévi-Strauss, seguidos por outros homólogos. Sob esse aspecto vale salientar que sua proposta é mais próxima à *Afrique Fantôme*, de Leiris, em que são questionadas as próprias fantasias do antropólogo em relação ao continente africano. Isso se confirma na abertura de sua *África Ambígua*, em que Balandier (1957, p. 15-16) comenta:

[...] Ansiava pela África como uma experiência de ruptura, uma existência mais crua, mais autêntica. Por aparente paradoxo, eu estava ansioso para redescobrir os aspectos mais universais e menos decepcionantes da natureza humana sob as vestimentas dos negros primitivos. Eu caminhei em direção à velha África com uma paixão alimentada por reminiscências conradianas - com a ilusão

de que a famosa viagem ao Coração das Trevas continuava sendo um guia. Precisei ficar primeiro na cidade, em Dakar, e por isso rapidamente perdi essas crenças ingênuas. Saindo, munido de uma técnica de mudança de cenário, fiquei desiludido porque não estava muito deslocado. Muito cedo habituado às formas exteriores de exotismo - e em particular ao espetáculo da multidão de Dakar frequentemente vestida com roupas sumptuosas - encontrei-me diante de uma cidade, de uma paisagem não marcada onde a tela material parecia confundir a originalidade humana. Eu não descobri meu erro senão muito mais tarde.

Como se pode observar, ao invés da nostalgia das origens ou mesmo de uma busca do tempo perdido, Balandier delinea um quadro mais crítico e contemporâneo sobre os acontecimentos que testemunhou *in situ* durante o tempo em que esteve no continente africano; inclusive a começar pela escolha do título, que comporta a palavra *ambigüe*, uma alusão à situação de descolonização do continente africano (Balandier; Steinmetz; Sapiro, 2010). Deste modo, Balandier avança os limites de uma África tradicional para adentrar uma África moderna, diversificada e complexa, em pleno processo de transformação, atento e sensível que sempre foi ao diálogo com os seus interlocutores, escutando suas vozes através das construções narrativas dos africanos.

Embora menos experimentalista do que seu grande incentivador no campo literário, Michel Leiris, a admiração de Balandier pela literatura não se esgotou nos primeiros trabalhos da juventude, mas se reverberou também na sua obra de maturidade, conservando um estilo fluente, mais afeito ao ensaísmo, como se pode notar nas publicações de *Histoire d'Autres* (1977), *Conjugaisons* (1997) e *Civilisés, dit-on* (2003). É o próprio Balandier que comenta a influência de Leiris e de todo um contexto intelectual que marcou a sua formação:

[...] Sou um produto da turbulenta história deste país, mais do que um produto da universidade francesa, embora me tenha tornado produtivo no sistema universitário ... Entre o momento em que voltei do Maquis<sup>1</sup> e o momento em que parti para Dakar em junho de 1946, tive um ano propriamente literário, na companhia de Leiris, Sartre, Camus. Ele contribuiu para minha formação mundana e a minha formação cultural, literária durante um ano e meio. Foi neste período que fiquei muito marcado pela influência da África Fantasma do meu amigo Leiris e principalmente pela sua preocupação com a escrita. Você pode ser etnólogo e querer ser escritor ao mesmo tempo? Ou você deveria, como meus amigos me perguntavam, ficar em Paris e ser apenas um escritor? Optei por ir para a África, mas nesse curto período, frequentei os surrealistas, os atores do existencialismo começando. Acompanhei a batalha sobre o marxismo e os comunistas franceses, os comunistas na guerra etc. (Balandier; Steinmetz; Sapiro, 2010, p. 48).

Uma de suas primeiras incursões literárias foi *Lettres sur la poésie*, um opúsculo publicado em 1943, também assinado por Paul Mercier, amigo com quem iniciou sua carreira de africanista três anos depois. Além dessa iniciação literária, Balandier escreveu, nessa fase de sua carreira, um romance autobiográfico, intitulado *Tous comptes faits*, publicado em 1947, sob a forte influência de Michel Leiris. Tal publicação ocorre sob os cuidados deste último, uma vez que Balandier já havia partido, no ano anterior, para uma missão etnográfica no Senegal, a serviço do governo francês. Vale lembrar, ainda, que Leiris – aquele que o teria levado aos círculos artísticos e acadêmicos parisienses – já havia produzido, na década anterior, *L'Afrique fantôme* (1934) e *L'Âge d'homme* (1939), duas obras que tratam de temas marcantes na trajetória intelectual de Balandier: a África e o relato autobiográfico. Convém notar que ambas as publicações tiveram um impacto seminal na formação de Balandier (Copans, 2017; 2016b; Gaillard, 2017; Mary, 2017; Silva, 1978).

Além da questão literária, que o aproximava também de outras figuras, como a de Albert Camus, Georges Bataille e Jean Duvignaud, a presença de Leiris e sua influência nos percursos iniciais da trajetória intelectual de Balandier evidencia a centralidade do africanismo entre os pensadores franceses da época. A geração de africanistas da década de 1930, da qual o autor de *L'Afrique fantôme* fazia parte, legatária dos ensinamentos de Marcel Mauss, está ligada à imagem do continente africano como o lugar ancestral da humanidade e, portanto, um campo etnográfico privilegiado, alimentado, ainda, pela tradição do exotismo vigente no pensamento francês (Motta, 2015). Foi também motivado por esse imagético que Balandier, por exemplo, visitou a Exposição Colonial Internacional de Paris de 1931, ainda bastante jovem, aos 11 anos de idade.

Merece destaque, ainda, a criação, em 1930, da *Société des Africanistes*, sob a influência, entre outros, de Paul Rivet que já era secretário da *Société des Americanistes*, surgida no final do século XIX. Além de Rivet, estão ligados à criação da sociedade dedicada à pesquisa dos mundos africanos outros nomes de destaque, como Lucien Lévy-Bruhl, Marcel Mauss, Marcel Griaule, Maurice Leenhardt, Théodore Monod, Georges-Henri Rivière e o próprio Michel Leiris.

É importante também notar que estas *sociétés savants* estavam vinculadas às instituições museais francesas, tais como o Museu de Etnografia do Trocadéro que, por sua vez, fazia parte do Museu Nacional de História Natural, locais de construção das ciências etnológicas na França e de onde o médico e etnólogo Paul Rivet, ao lado do museólogo Georges-Henri Rivière, estariam encarregados de reorganizar a ciência do homem e suas instituições de estudo. Este processo, segundo L'Estoile (2003), ocorre no âmbito de uma tradição francesa de divisão de trabalho entre teóricos e pesquisadores de campo que permitiu a atuação articulada entre os profissionais da antropologia e os auxiliares coloniais. A própria fundação do *Institut d'Ethnologie* em 1925, nos dizeres de Lévy-Bruhl,

estava alinhada a este objetivo, pretendendo formar etnólogos profissionais e instruir aqueles que, nas colônias, pudessem conduzir estudos de modo útil às pesquisas dos primeiros. É neste instituto que Balandier foi diplomado em 1943, começando a sua carreira de pesquisador com uma ordem de missão etnográfica nos campos franceses obtida junto ao Museu de Artes e Tradições Populares, sob a intermediação de Georges-Henri Rivière (Valade, 2017). Foi ainda um famoso administrador colonial, Robert Delavignette, quem o enviou para o Museu do Homem para classificar objetos, ocasião em que Balandier encontra Denise Paulme e Jean Rouch (Paquot, 2017).

Sendo assim, a *Société des africanistes*<sup>2</sup> teria se constituído, ao menos, até a irrupção da Segunda Guerra, em um ponto de atuação comum entre militares e acadêmicos na caracterização de uma segunda fase do africanismo francês, ultrapassando a etapa da etnografia dos militares e dos administradores coloniais. Mais uma vez, vale lembrar que a geração de pesquisadores que surge neste momento é oriunda de uma etnologia universitária gestada em torno da figura de Marcel Mauss que teria estabelecido um programa para a etnografia francesa. Entre seus alunos, Griaule será aquele que irá chefiar entre 1931 e 1933 a famosa expedição Dakar-Djibouti que atravessará o continente africano de Leste a Oeste com a finalidade de completar o acervo do Museu do Trocadéro e auxiliar na construção da imagem de uma potência colonial para o Estado francês (Motta, 2012). Griaule será ainda nomeado, em 1942, para ocupar a primeira cadeira de etnologia na Sorbonne demonstrando como se impunha uma imagem do africanismo associada, por sua vez, à busca do “homem das origens, do homem primeiro e autêntico, através de variantes e manifestações ainda presentes” (Gaillard, 2017, p. 13-14).

É por intermédio de alguns destes personagens – como Denise Paulme e André Schaeffner que conheceram no Museu do Homem e o apoiaram na chegada a Dakar em 1946 – que Balandier será iniciado nas pesquisas etnográficas, tendo como palco a África Equatorial Francesa (AEF). Sua primeira incursão se dá a serviço do *Office de recherche scientifique d'outre-mer* (ORSOM)<sup>3</sup>, ficando à disposição do *Institut français d'Afrique noire* (IFAN) capitaneado por Théodore Monod, outro personagem central na história do africanismo francês que influenciou a carreira de vários africanistas famosos (Silva, 1978).<sup>4</sup> Assim, a partir da sede do IFAN em Dakar, Monod supervisionou, ao lado do médico Léon Pales, ligado ao Museu do Homem desde o início da Guerra, a pesquisa empreendida por Balandier e Paul Mercier sobre os pescadores Lebou na península de Cabo Verde, na costa senegalesa, em 1946, publicada apenas seis anos depois. *Particularisme et évolution: Les pêcheurs lebou* é a iniciação de Balandier e Mercier no campo das pesquisas etnográficas em África se constituindo em uma espécie de relatório de campo de 200 páginas que contou, ainda, com a colaboração do etnólogo amador de origem tcheca Bohumil Holas e do escritor senegalês Abdoulaye Sadi (Copans, 2017).

Após o retorno de suas primeiras incursões etnográficas em países da África Equatorial, Balandier irá integrar, no início da década de 1950, o mundo acadêmico francês, entrando no *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS) em 1952, onde irá criar, 14 anos depois, o Laboratório de Estudos Sociológicos e Geográficos Africanos. Ainda em 1954, após ter defendido suas teses de doutorado, é nomeado diretor de estudos na VI seção da *École Pratique des Hautes Études* (EPHE), local em que ministra cursos de Sociologia Africana e cria, em 1957, o Centro de Estudos Africanos, contando com o apoio de Lucien Febvre e Fernand Braudel. Foi Balandier, ainda, o criador de diversos centros de pesquisa na França e fora dela voltados para a investigação do continente negro, além de dirigir, a partir de meados da década de 1960, importantes periódicos e coleções editoriais que colocaram a África em primeiro plano, como os *Cahiers internationaux de sociologie* e as coleções sociológicas na *Presses Universitaires de France* (PUF). Estes foram passos importantes na construção de um polo africanista que tinha em Balandier sua principal referência. Claude Meillassoux, por exemplo, que passou a frequentar assiduamente, a partir de meados da década de 1950, os seminários da VI seção da EPHE dedicados à Sociologia da África Negra e ministrados por Balandier, foi levado, por este último, ao estudo dos mundos africanos, descoberto também por meio da leitura dos trabalhos dos antropólogos sociais representantes do estrutural funcionalismo britânico (Copans, 2005).<sup>5</sup>

Na década de 1960, Balandier consolida o seu papel de destaque no campo do africanismo francês quando chega à Sorbonne em 1962 e assume a cadeira de Sociologia Africana, com o apoio de Raymond Aron e Georges Gurvitch, sucedendo a este último, quatro anos depois, na cadeira de Sociologia Geral. Além disso, no efervescente ano de 1968, foi escolhido para ser presidente de honra da *Association Internationale des Sociologues de Langue Française*. Em sua carreira de professor de sociologia, que se estende até a sua aposentadoria na década de 1980, constituiu o essencial de suas atividades, além dos artigos e obras publicadas, os cursos ministrados no *Institut d'études politiques* (IEP)<sup>6</sup> entre os anos de 1952 e 1961, na *École Normale supérieure* de 1961 a 1966, bem como na Sorbonne e na VI seção da EPHE (Valade, 2017). Aliás, foram os trabalhos de ensino e de pesquisa no centro de estudos criado na EPHE que deram surgimento a uma espécie de Antropologia da Contestação, com base nas transformações observadas em suas experiências de campo e confirmadas nos processos de descolonização (Voyé, 2002, p. 9).

São os germes destes processos que estão na origem da sua principal contribuição para os estudos africanistas e teorias sociais de meados do século XX. A abordagem situacional que produz, destacando os efeitos da colonização francesa no continente africano, bem como, reativamente, as retomadas de iniciativas dos seus habitantes, tornou-o conhecido não apenas nos meios acadêmicos franceses, mas também nos círculos políticos

relacionados aos movimentos de descolonização ou de independência dos países africanos.

## A SITUAÇÃO COLONIAL

A África do fim dos anos de 1940 e do início da década de 1950 marcou definitivamente a carreira de Balandier. Ela é fundante não apenas por se constituir como campo de sua iniciação etnográfica, mas também por ser emblemática das transformações que vinham ocorrendo no mundo colonial, com consequentes rebatimentos nas reflexões que o autor de *Afrique ambiguë* irá produzir sobre ele. Sendo assim, é o fenômeno da modernidade urbana no contexto da colonização que vai lhe chamar a atenção, rompendo com a tradição etnológica dos estudos prioritariamente voltados para as manifestações ou sobrevivências culturais das sociedades tribais nas savanas africanas. Ao invés de uma África original ou mitológica, Balandier se depara com realidades sociais dinâmicas marcadas por conflitos, contradições e ambiguidades. É a relação dialética entre tradição e modernidade que tem lugar nas cidades africanas onde realizou suas pesquisas demo-etnográficas, provocada pelos fluxos crescentes de migrantes, pelo estabelecimento de novas relações de trabalho ou pela eclosão dos movimentos religiosos contestatórios, elementos que irão orientar as suas reflexões. Em última instância, são as transformações advindas das relações estabelecidas entre colonizadores e colonizados que se tornam o alvo de seus interesses reflexivos ou de investigação logo no início de sua carreira.

Desse modo, as dinâmicas e contradições sociais observadas em suas incursões no Gabão e no Congo apontam para algumas questões que, por sua vez, inspiraram a criação daquela que seria a sua contribuição maior não só para os estudos africanistas, mas também para toda teoria social preocupada com as relações de poder estabelecidas entre grupos ou sociedades desiguais: a noção de situação colonial. Trata-se de uma proposição teórica e metodológica, gestada, sobretudo, a partir das observações etnográficas empreendidas entre os povos Fang e Ba-kongo, respectivamente, nos campos gabonês e congolês. Nelas, Balandier percebeu a complexidade das relações postas em movimento pelo sistema colonial, apontando para o que chamou de retomadas de iniciativa dos africanos em face da dominação imposta pelos colonizadores. Colocou também em primeiro plano as respostas das populações estudadas na condição de povos colonizados, construindo, na língua francesa, uma abordagem ainda inédita sobre a historicidade ou as dinâmicas sociais das sociedades africanas.

Vale lembrar que antes de serem publicadas no famoso artigo de 1951, estas ideias já haviam sido apresentadas um ano antes nos mesmos *Cahiers internationaux de sociologie* no estudo sobre os Fang, no qual Balandier (1950) descreve as tensões ou os conflitos, inerentes àquela sociedade,

que se converteram em movimentos de reação à situação colonial. Tal abordagem, que tratava de questões de natureza mais sociológica, constituiu-se em um contraponto à tradição etnológica francesa que orientava os estudos africanistas sob a forma das monografias étnicas. Assim, ao destacar o caráter relacional e histórico da situação colonial, Balandier procurou se distanciar deste modelo, colocando a sua obra, como observa Dozon (2017, p. 809), sob a bandeira do *socius* e, desta feita, posicionando-se mais como sociólogo do que antropólogo sem, contudo, comprometer a densidade e o alcance de sua reflexão no campo da antropologia.

Emblemáticas desta mirada mais sociológica seriam as suas *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* e *Sociologie des Brazzavilles noires*, respectivamente – teses principal e complementar do doutorado concluído em 1954 publicadas no ano seguinte. O subtítulo da primeira, *Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*, indica a centralidade das questões relativas às transformações nas sociedades africanas que serão tratadas por meio de uma abordagem holística, articulando história, política, cultura e psicologia (Blanes, 2009).

De uma maneira geral, um dos seus grandes aportes se refere ao destaque dado ao papel político dos movimentos religiosos no contexto da descolonização. O messianismo Ba-kongo que descreve, por exemplo, é percebido como uma afirmação da unidade deste povo que procura, dessa maneira, se reorganizar, recusando a alienação e a dependência a que estavam sujeitos (Dianteil; Manetta, 2017; Oliveira, 2012). O movimento profético observado no ex Congo belga é tomado como um exemplo de uma reação racial à dominação colonial que culminará nos processos de independência dos países africanos, ocorridos, sobretudo, entre os anos de 1950 e 1960.<sup>7</sup> A forma messiânica ou profética desta reação também deu relevo às trajetórias individuais dos líderes religiosos na formação dos movimentos de resistência anticolonial, como a do profeta Simon Kimbangu que origina o kimbanguismo na região do baixo Congo, interpretado por Balandier como uma forma particular de nacionalismo (Blanes, 2009).

Esta chave de leitura do mundo colonial africano encontra ressonância nos trabalhos da antropologia social britânica que, mais ou menos, nessa mesma época enfatizavam o conflito e as situações sociais de mudança, destacando a importância dos fatores históricos. No outro lado do Canal da Mancha, os anos de 1950 também são marcados por mudanças de orientação nos estudos africanistas, quando a estrutura e a função dos sistemas de organização social e parentesco, legatárias do estrutural-funcionalismo e da sociologia durkheimiana, vigentes na década anterior, são substituídas pelas ideias de processo e de situação social que, por sua vez, encontram maior proximidade com a sociologia compreensiva de Max Weber. Nesta etapa do pensamento político-antropológico anglo-saxão, ganha destaque a Escola de Manchester, capitaneada por Max Gluckman



ainda desde finais da década de 1940. Tendo como palco, a partir de meados dos anos de 1950, o processo de descolonização africana, os pesquisadores desta Escola privilegiaram em seus estudos as questões de mudança social provocada pelo projeto colonial, as migrações, o trabalho assalariado nas cidades, a construção de redes sociais, as contradições, as tensões e os conflitos.<sup>8</sup>

Encontra-se, neste programa de pesquisas, um modelo analítico que vai caracterizar o africanismo balandieriano, alicerçado em sua noção de situação colonial. Desse modo, a semelhança das abordagens, sobretudo no que se refere às noções de situação social de Gluckman e de situação colonial de Balandier – esta última também adotada por Paul Mercier –, aponta para uma convergência de interesses sobre as questões políticas e históricas das sociedades africanas. Esta é, pelo menos, a explicação apresentada pelo próprio Balandier que se refere ainda aos embates filosóficos da época em torno de Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir e Albert Camus como outras importantes influências (Balandier; Steinmetz; Sapiro, 2010, p. 60). O sociólogo e antropólogo francês busca, desse modo, dizer que o termo não foi tomado de empréstimo do colega inglês, ainda que o famoso texto de Gluckman, *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*, tenha sido publicado em 1940 e servido de base metodológica e analítica para os estudos realizados por seus discípulos nas duas décadas seguintes.

Em que pese algumas controvérsias, pode-se dizer que o programa de pesquisas vigente no outro lado do Canal da Mancha não encontrava ressonância na França até o início das pesquisas africanistas de Balandier. Os temas urbanos ou de pesquisa no que se chamava de sociedades complexas era, segundo Paul Mercier em *Les tâches de la sociologie* também de 1951, negligenciado no território francês, referenciando sobre o assunto nesta obra apenas *La vocation actuelle de la sociologie*, de Georges Gurvitch, livro datado do ano anterior (Copans, 2017). Neste sentido, apontando para o pioneirismo de Balandier, Gaillard (2017) chama a atenção para o fato de que a pesquisa em Brazzaville é contemporânea daquelas dedicadas às cidades francesas conduzidas pelo sociólogo e antropólogo Paul-Henri Chombart de Lauwe, notadamente *Paris et l'agglomération parisienne*, de 1952.<sup>9</sup>

Embora faça referência à filosofia existencial de Sartre como uma de suas grandes influências, Balandier diz que não se resume a ela e reconhece outras contribuições na formulação da ideia, vindas da França e fora dela, tais como os trabalhos de Meyer Fortes, Henri Wallon, Roger Bastide, Georges Gurvitch e mesmo Marcel Mauss, por meio de seu fato social total (Balandier, 1951).<sup>10</sup> Além de apresentar proximidade com o programa etnográfico de pesquisa desenvolvido pelos antropólogos britânicos, Balandier vai reivindicar ancestralidade naquele que é considerado o fundador das pesquisas etnográficas e figura totêmica para a antropologia francesa. Teria vindo de Mauss, por exemplo, o entendimento da situação

colonial como uma totalidade ou um sistema no qual estariam articulados de uma maneira específica os seus componentes: os colonizadores, os colonizados e as múltiplas relações entre eles. Desse modo, a unidade de análise não seria a cultura ou a tribo, mas uma unidade definida no e pelo sistema colonial (L'Estoile, 2008).

Se por um lado Balandier busca se aproximar de certa *démarche* britânica, por outro, marca sua distância em relação à perspectiva malinowskiana do contato cultural que, apesar de lidar com os problemas de uma antropologia aplicada, não estava atenta à dimensão do conflito presente nas relações entre as sociedades colonial e colonizada. Deste modo, Balandier buscava diferenciar-se da antropologia funcional fazendo eco às críticas formuladas por Gluckman, em 1947, à *Malinowski's 'functional' analysis of social change*. Estas críticas eram endereçadas, sobretudo, às falhas da interpretação dos processos históricos que resultaram em uma descrição ingênua das mudanças observadas pelo próprio Malinowski e seus discípulos. Na verdade, trata-se de uma crítica contundente a *The dynamics of culture change*, publicado em 1945, na qual a explicação histórica é negligenciada, reduzindo a obra póstuma de Malinowski, nos dizeres de Gluckman (1947), a um exemplo de técnica descritiva, sendo o autor incapaz de formular problemas analíticos. Um dos motivos seria a ausência do conflito em suas formulações teóricas a respeito da realidade colonial. Recusava-se, assim, a explicação malinowskiana das três dimensões estanques da realidade cultural do mundo africano do contato, formado pela cultura africana, pela cultura ocidental e pela cultura da transição, esta última representando o dismantelamento das sociabilidades tradicionais africanas.

Marcando esta diferença e acompanhando Gluckman, Balandier compreende o campo colonial como um sistema de relações e uma configuração particular de relações de poder, continuamente em movimento, que, por sua vez, coloca em primeiro plano a política e a história (Gagné; Salaün, 2017). Por este motivo, a sua visão da África privilegiava as divisões ou fraturas, as ambiguidades, as tensões e os conflitos que se desenrolavam no contexto da descolonização, procurando apreender, dessa forma, as dinâmicas das mudanças sociais produzidas por aquilo que os antropólogos de língua anglo-saxã chamavam de contato cultural. Afinal, ele entendia que “a história é esse avanço contínuo para tentar completar a incompletude, para tentar acabar o que está inacabado. O que leva à ideia de situação, no sentido de uma configuração contínua em movimento” (Balandier; Steinmetz; Sapiro, 2010, p. 60). Esta postura que substituiu a representação das Áfricas passadas pelo olhar sobre as Áfricas presentes, fez de Balandier, segundo Moniot (1999), o provocador francês do estudo histórico do continente africano.

Em sua preocupação com a dinâmica diferencial que caracterizava a situação colonial, Balandier entendia que o conjunto de condições que a definem não desaparece com a descolonização política, afinal “as

outras estruturas de dependência tendem a se perpetuar”, permanecendo um “complexo de inferioridade técnica” durante a fase de crescimento econômico dos países que se tornaram independentes (Oliveira, 2012, p. 122). A situação colonial, sob tal perspectiva, desdobra-se no interesse pelas situações de dependência ou de subdesenvolvimento das ex-colônias africanas. Pode-se dizer, ainda, que as dinâmicas sociais observadas nos contextos urbanos africanos de meados do século XX serviram também de laboratório para Balandier refletir, *a posteriori*, sobre as questões da supermodernidade. Isto é, a partir de suas pesquisas africanistas, irá voltar-se, em um percurso repetido por alguns de seus estudantes, para sua própria sociedade ou para realidades metropolitanas *hiper* ou supermodernas.

Este movimento ocorrido entre as décadas de 1950 e 1960, nos dizeres de Agier (2013, p. 84-85), desdobra-se na virada antropológica para o contemporâneo quando as pesquisas sobre os campos coloniais e os processos de descolonização em África – empreendidos por Balandier e outros pesquisadores como Gérard Althabe na França e Max Gluckman e Clyde Mitchel na Inglaterra – representaram momentos importantes para a revisão dos objetos e dos métodos da antropologia. Sendo assim, nos contextos de tensão observados naqueles momentos os pesquisadores “deram um lugar preponderante à abordagem situacional - em detrimento ou no vazio da análise estrutural” (Agier, 2013, p. 85). Em outros termos, a abordagem situacional está ligada ao surgimento de novos campos e à construção da reflexividade que irá caracterizar o pensamento antropológico a partir de então, destacando, para o caso francês, a importância das questões históricas e políticas em uma proposta de antropologia dinâmica.

## ÁFRICA E MODERNIDADE: O FIO DA MEADA

Na antropologia francesa depois de Lévi-Strauss, conforme já observaram Dianteill e Manetta (2010, p. 17), a influência de Balandier representa uma terceira via aberta em que não são mais “as estruturas nem as experiências individuais que constituem o objeto do conhecimento, mas as transformações contemporâneas das sociedades africanas, americanas, asiáticas, oceânicas”. Afastando-se radicalmente do estruturalismo e do marxismo estrutural – frequentemente criticado pela inclinação idealista de base neokantiana –, Balandier não apenas renovaria o olhar sobre as sociedades africanas, como também ajudaria a construir um novo lugar para o político, abrindo, ainda, perspectivas de análise para a modernidade ao descortinar para os antropólogos franceses um novo terreno de investigação: um terreno menos exotizado e mais atento à contemporaneidade e seus fenômenos.

Nesta antropologia do tempo presente, em que rompia com a tradição etnológica exótica na França, Balandier vai se tornar conhecido pela

abordagem mais compreensiva das sociedades em movimento, dando destaque à questão do poder ou do político como objetos de estudo privilegiados para os cientistas sociais. A escolha por uma etnologia atualizada e contextualizada o levou a uma antropologia do presente e da mudança (Balandier, 1999). Além disso, dizia que os Novos Mundos, abertos à reflexão antropológica, não se ancoravam mais nas referências territoriais ou geográficas de outrora. Isso porque a correlação que havia entre espaço como unidade simbólica estável (baseada em relações sociais e culturais) e seu equivalente territorial, que lhe conferia materialidade, parecia irrelevante no chamado mundo globalizado. É assim que as culturas se transformam, incorporam e recriam novos valores e sentidos, buscando reciprocamente estabelecer diálogos entre o local e o cosmopolita, entre o fixo e os fluxos.

Balandier permaneceu atento às mudanças ocorridas no final do século passado, especialmente aos processos de globalização. Segundo ele, se a antropologia surgiu no passado como interpretação dos novos mundos culturais descobertos pela geografia, “ela deve hoje ser a exploradora e a intérprete dos novos mundos resultantes das novas tecnologias, do tecnoimaginário”, cartografando o que ele chamou de territórios do inédito (Balandier, 1995, p. 77). Estes territórios, que teriam resultado dos “avanços combinados de ciência, tecnologia e economicismo conquistador”, são marcados por uma dinâmica de transformações que nos tornaria, a um só tempo, nativos e estrangeiros, uma vez que, apesar de pertencermos aos mundos contemporâneos, ficamos desorientados “pelo que eles introduzem de inédito, pelo poder que aí é implantado” (Balandier, 2003, p. 256).

Vale reiterar que a abordagem balandieriana da contemporaneidade não estava dissociada das descobertas realizadas na África no início de sua carreira, antes era uma expressão da sua continuidade. Afinal, foi em suas pesquisas no continente negro que observou como as sociedades africanas negociavam suas relações com o presente, com os acontecimentos, sendo tais sociedades reveladas dessa forma, inclusive no que se referia às suas tradições, aos seus modelos culturais. Diz Balandier ser o seu projeto de construção de uma antropologia política derivado da diversidade descoberta na África Central onde a força dos dinamismos políticos vindos do passado foi posta à prova pelo poder colonial e depois pelo Estado moderno, observando diretamente o que, em outros lugares, teria acesso apenas por meio dos estudos históricos. Dito de outro modo:

A gama de possibilidades políticas estava lá, ainda observável, ao passo que se eu quisesse abordá-la por meio de minha própria cultura, minha própria tradição, teria que recorrer principalmente a informações históricas. A África foi assim a inspiração, a origem de uma abordagem comparativa que se estendeu a outros mundos (Balandier, 1999, p. 266-7).

Nesta abordagem, as mestiçagens, as misturas ou os cruzamentos são vistos como processos de transformação, negociação, invenção ou

acréscimos que manifestam, em suas palavras, vitalidade cultural. Afinal, os exemplos africanos lhe teriam mostrado que os sincretismos e profetismos que descreveu possuíam a função de criação, de reação, de interpretação ou de retomada de iniciativa. Além disso, para ele, a modernidade abriria uma nova era de misturas, de aculturações, de incertezas, rejeições e riscos nos quais a economia e a política seriam a sua expressão de relações de poder. Desse modo, a partir do olhar construído para a África, Balandier pôde lançar também um olhar mais crítico para o seu próprio mundo da modernidade (Balandier, 1999). Nas pesquisas que realizou e através das centenas que orientou, Balandier ajudou a substituir a imagem da África ancestral ou mitológica entre os cientistas sociais franceses por aquela de um continente histórico e contemporâneo no campo da sociologia política ou de uma antropologia dinâmica, contribuindo, ainda, para a consolidação dos estudos da história africana em língua francesa (Coquery-Vidrovitch, 2017; Moniot, 1999).

Na passagem do africanismo para as reflexões sobre as dinâmicas hipermodernas, Balandier permaneceu fiel ao seu programa de estudos centrado na dialética da ordem e da desordem, das ambiguidades e contradições que desestabilizam a ordem social ou cultural ou os modelos teóricos desta ordem. Isto significa dizer que ele continuou interessado nas transformações provocadas pelas relações de poder entre sociedades diferentes, demarcando o seu distanciamento, conforme já indicado, em relação aos modelos abstratos ou universais do paradigma estrutural. Para ele, a dialética da ordem e da desordem era inevitável e uma gerava a outra na direção de uma complexidade cada vez maior, caracterizando o que denomina de hipermodernidade. Esta, por sua vez, diferente da pós-modernidade que se contrapunha aos valores herdados do Iluminismo, representaria “um novo impulso para uma modernidade ainda mais moderna e mais livre de inibições ideológicas, psicológicas e estéticas; isso tanto nos indivíduos quanto na sociedade global” (Tapia, 2012, p.16-18).

Foi a partir do final do século XX que Balandier começou a escrever com regularidade para jornais, sobretudo o *Le Monde*, com o intuito de atrair um público mais amplo através de gêneros narrativos mais próximos do jornalismo. Nesta fase, cresce o seu interesse por uma antropologia do mundo contemporâneo, abordando diferentes fenômenos sociais ligados à chamada hipermodernidade e aos processos de globalização. Derivam dessa fase temas como identidades, biotecnologias, corpo, tecnologias da comunicação, novas produções de subjetividade, circulação de pessoas, rupturas de laços e desmobilização sociais, sem negligenciar a política e seus impactos nos processos democráticos ocidentais e não ocidentais. Entre as publicações dessa época, destacam-se: *Le Détour: Pouvoir et modernité* (1985), *Le désordre: éloge du mouvement* (1988), *Le dédale: pour en finir avec le XXe siècle* (1994), *Le grand système* (2001), *Le grand dérangement* (2005), *Du social par temps incertain* (2013).

É importante destacar, ainda, que a condição reflexiva dos seus escritos produzidos ao longo da carreira acadêmica ultrapassa a dimensão estritamente literária integrando o trabalho científico na produção de uma etnografia de si, antecipando questões a serem postas pela antropologia pós-moderna. Estas discussões possuem rebatimentos no que Agier (2012; 2013) vem denominando de virada contemporânea da antropologia, cujas palavras-chave seriam implicação, reflexividade, empatia metodológica, compreensão e descentramento.

Combinando reflexividade etnográfica e análise contextual, a sua abordagem situacional trataria ainda, conforme observa Agier (2013, p. 86), de “uma instância de descrição e de interpretação dos fatos a priori vagamente definíveis pelo que se poderia chamar de ‘todos os restos’ da análise estrutural”. Esta instância intermediária – que corresponderia à anti-estrutura de Victor Turner ou ao não lugar de Marc Augé –, seria marcada por práticas de tipo transgressiva, individual, informal ou imprevista, dizendo respeito ao que o próprio Balandier entendia como sendo a necessidade e a dinâmica da desordem. Assim, no descentramento do olhar que a sua obra provocou, foi relativizado o lugar da ordem social entendida então apenas como parte de um processo dinâmico de transformações da realidade social. Com isso, Balandier soube recuperar a importância dos atores sociais que deixaram de ser tratados como meras abstrações cognitivas e passaram a ser compreendidos por meio de ações transformadoras, a partir de suas próprias capacidades de intervenção e protagonismo nos processos de transformação no mundo social.

Ademais, vale lembrar que desde suas primeiras incursões em campo, Balandier levantou a questão das relações entre a antropologia aplicada e o colonialismo, de certo modo, tanto ecoando as inquietações já apontadas por Leiris (1969 [1950]), quanto antecipando alguns dos debates postos na crise representacional da antropologia dos anos de 1970 e de 1980. Esta crise, no entanto, lembra Stocking Jr. (1991, p. 4), passou por um processo de domesticação quando os radicais da década de 1960 se estabeleceram na academia e surgiram preocupações mais “com a desconstrução de textos hegemônicos do que com a reconstrução das relações de dominação no mundo real”. Sendo assim, não é por acaso, conforme observa Agier (2013, p. 85), que “a abordagem situacional não encontrou lugar na ‘virada filológica’ da antropologia norte-americana dos anos 1970-1980”. Apesar disso, pode-se dizer que a crítica mais sistemática de Balandier e de seus contemporâneos em meados do século XX na França, instados pelo contexto efervescente dos movimentos de independência na Argélia e em outros países africanos e asiáticos, ajudou a preparar o terreno para as discussões posteriores sobre os encontros da antropologia com a colonialidade.

Tais questões conferem ao pensamento de Balandier vitalidade e atualidade, em consonância com os desafios postos pela antropologia atual. Isso se deve em parte ao seu esforço de superação de uma concepção

estrutural da vida social para uma perspectiva em que os sujeitos, em sua diversidade social e não apenas étnica, tornassem-se os principais produtores do social e protagonistas de mudanças na cena política. Deste modo, rompeu com modelos estáticos, preferindo voltar sua atenção para as dinâmicas temporais entendidas como vetores de mudanças e recomposições sociais diversas. Além disso, sempre foi atento a novos fenômenos surgidos na contemporaneidade, renovando e ampliando o repertório de possibilidades do fazer antropológico, como bem sintetizou um de seus discípulos, Emmanuel Terray (*apud* Gaillard, 2017, p. 24, tradução nossa): “[...] ele nos ensinou que poderíamos praticar pesquisa antropológica em estações rodoviárias e bares [...]”.

## REFERÊNCIAS

- AGIER, Michel. Penser el sujeto, descentrar la antropología. **Cuadernos de Antropología Social**, [s. l.], n. 35, p. 9-27, 2012.
- AGIER, Michel. Le tournant contemporain de l’anthropologie: comprendre, encore, le monde qui nous entoure. **Socio**, [s. l.], n. 1, p. 77-93, 2013.
- ASAD, Talal. Anthropology & the Colonial Encounter. *In*: HUIZER, Gerrit; MANNHEIM, Bruce (Ed.). **The politics of anthropology: From Colonialism and Sexism: Toward a View from Below**. The Hague: Mouton, 1979. p. 85-94.
- BALANDIER, Georges. **Tous comptes faits**, Paris: Éditions du Pavois, 1947.
- BALANDIER, Georges. Aspects de l’évolution sociale chez les Fang du Gabon, **Cahiers internationaux de sociologie**, [s. l.], n. 9, p. 76-106, 1950.
- BALANDIER, Georges. La situation coloniale: approche théorique. **Cahiers internationaux de sociologie**, [s. l.], n. 11, p. 44-79, 1951.
- BALANDIER, Georges. **Sociologie actuelle de l’Afrique Noire**. Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale, Paris: Presses Universitaires de France, 1955.
- BALANDIER, Georges. **Sociologie des Brazzavilles noires**. Paris: Armand Colin, 1955.
- BALANDIER, Georges. **Afrique ambiguë**. Paris: Plon, 1957.
- BALANDIER, Georges. Les Mythes politiques de colonisation et de décolonisation en Afrique. **Cahiers Internationaux de Sociologie**, [s. l.], n. 33, p. 85-96, juillet-décembre, 1962.
- BALANDIER, Georges. Problèmes actuels de la sociologie: entretien avec Georges Balandier. **L’Homme et la société**, [s. l.], n. 3, p. 47-53, 1967.

BALANDIER, Georges. **Histoire d'autres**. Paris: Éditions Stock, 1977.

BALANDIER, Georges. **Le Détour**: Pouvoir et modernité. Paris: Fayard, 1985.

BALANDIER, Georges. **Le désordre**. Paris: Fayard, 1988.

BALANDIER, Georges. **Le dédale**: pour en finir avec le XXe siècle. Paris: Fayard, 1994.

BALANDIER, Georges. **Conjugaisons**. Paris: Fayard, 1997.

BALANDIER, Georges. Ce que j'ai appris de l'Afrique. **Journal des africanistes**, [s. l.], v. 69, n. 1, p.259-270, 1999.

BALANDIER, Georges. **Le grand système**. Paris: Fayard, 2001.

BALANDIER, Georges. **Civilisés, dit-on**. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.

BALANDIER, Georges. **Le grand dérangement**. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.

BALANDIER, Georges; STEINMETZ, George; SAPIRO, Gisèle. Tout parcours scientifique comporte des moments autobiographiques. **Actes de la recherche en sciences sociales**, [s. l.], n. 185, p. 44-61, 2010.

BALANDIER, Georges. **Du social par temps incertain**. Paris: Presses Universitaires de France, 2013.

BLANES, Ruy Llera. O Messias entretanto já chegou. Relendo Balandier e o profetismo africano na pós-colônia. **Campos**, [s. l.], v. 10, n. 2, p. 9-23, 2009.

BOULER, Jean-Pierre. Le pied à l'étrier: du bon usage d'une métaphore. In: METRAUX, Alfred; VERGER, Pierre. **Le pied à l'étrier**. Correspondance, 1946-1963. Paris: Jean-Michel Place, 1994. p. 53-66.

CASTELO, Claudia; ALVES, Vera Marques. Sobre a distância entre a "situação colonial" em Moçambique e o lusotropicalismo: carta de António Rita Ferreira para Jorge Dias, com artigo anexo. **Etnográfica**, [s. l.], v. 23, n. 2, p. 417-438, 2019.

CHANIAL, Philippe; BALANDIER, Georges. Entretien avec Georges Balandier. **Quaterni**, n. 23, p. 119-132, 1994.

CONDOMINAS, Georges. **L'exotique est quotidien**. Paris: Pion, 1965.

COPANS, Jean. Claude Meillassoux (1925-2005). **Cahiers d'études africaines**, [s. l.], v. 177, n. 1, p. 5-13, 2005.

COPANS, Jean. La mort de Georges Balandier, sociologue, spécialiste de l'Afrique. **Le Monde**, Paris, 2016a.

COPANS, Jean. M. Leiris, G. Balandier face à la situation coloniale des sociétés africaines des années 1950. **Revue des sciences sociales**, [s. l.], n. 56, p. 1-20, 2016b.



COPANS, Jean. Georges Balandier et Paul Mercier ou le cheminement gémellaire des inventeurs de l'africanisme nouveau de l'après-guerre (1946 – 1957 – 1976). **Cargo. Revue Internationale d'Anthropologie Culturelle & Sociale**, [s. l.], v. 6, n. 7, p. 167-187, 2017.

COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. Contribution de Georges Balandier à la genèse de l'histoire africaine de langue française. **Cahiers d'Études Africaines**, [s. l.], v. LVII (4), n. 228, p. 825-832, 2017.

DEBAENE, Vincent. **L'adieu au voyage**: l'ethnologie française entre Science et littérature. Paris: Gallimard, 2010.

DIANTEILL, Erwan. Depois de Lévi-Strauss: um olhar sobre a antropologia francesa contemporânea. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 53 n° 1, p. 11-38, 2010.

DIANTEILL, Erwan; MANETTA, Delphine. L'anthropologie de Georges Balandier, hier et aujourd'hui. **Cargo. Revue Internationale d'Anthropologie Culturelle & Sociale**, [s. l.], n. 6-7, p. 163-165, 2017.

DOUZOU, Laurent. La Résistance et le monde rural: entre histoire et mémoire, **Ruralia**, [s. l.], n. 4, 1999. Disponível em: <http://journals.openedition.org/ruralia/88>. Acesso em: 19 maio 2020.

DOZON, Jean-Pierre. Georges Balandier et la reconstruction d'Après-guerre de la sociologie française. **Cahiers d'études africaines**, [s. l.], v. LVII (4), n. 228, p. 809-818, 2017.

FRAITURE, Pierre-Philippe. Georges Balandier's Africa: post-colonial translations ambiguous reprises. **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, [s. l.], v. 81, Special Issue 3, p. 457-492, 2018.

GAGNÉ, Natasha; SALAÛN, Marie. L'effacement du «colonial» ou «seulement de ses formes le plus aparentes»? Penser le contemporain grâce à la notion de situation coloniale chez Georges Balandier. **Cargo. Revue Internationale d'Anthropologie Culturelle & Sociale**, [s. l.], n. 6-7, p. 219-237, 2017.

GAILLARD, Gérald. Georges Balandier. **Journal des anthropologues**, [s. l.], n. 148-149, p. 9-24, 2017.

GLUCKMAN, Max. Malinowski's 'Functional' Analysis of Social Change. **Africa: Journal of the International African Institute**, [s. l.], v. 17, n. 2, p. 103-121, 1947.

KAWADA, Junzo. Dialogues pour Georges Balandier. Un Comtois serein et dynamique. **Cahiers d'Études Africaines**, [s. l.], v. LVII (4), n. 228, p. 1079-1099, 2017.

LAVÍN MARTÍNEZ, Fernando. Reseña de "Teoría de la descolonización" de Georges Balandier. **Nueva Antropología**, [s. l.], v. I, n. 4, p. 111-120, 1976.

LEIRIS, Michel **L'âge d'homme**. Précédé de la littérature considérée comme une taumachie. Paris: Gallimard, 1939.

LEIRIS, Michel. L'ethnologue devant le colonialism. *In*: LEIRIS, Michel. **Cinq études d'ethnologie**. Paris: Denoël Gonthier, 1969. (Deuxième partie: p. 83-112).

LEIRIS, Michel. **Afrique Fantôme**. Paris: Gallimard, 1996 [1933].

L'ESTOILE, Benoît de. The “natural preserve of anthropologists”: anthropology, scientific planning and development. **Information sur les Sciences Sociales**, [s. l.], v. 36, n. 2, p. 343-376, 1997a.

L'ESTOILE, Benoît de. Un échange impossible? Anthropologie sociale britannique et ethnologie française dans l'entre-deux-guerres : le cas du “culture contact”. **La Lettre de la Maison Française d'Oxford**, [s. l.], v. 1, n. 7, p. 21-40, 1997b.

L'ESTOILE, Benoît de. “O arquivo total da humanidade”: utopia enciclopédica e divisão do trabalho na etnologia francesa. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 9, n. 20, p. 265-302, 2003.

L'ESTOILE, Benoît de. Max Gluckman (1940): ‘Analysis of a Social Situation in Modern Zululand’, **Genèses**, [s. l.], n. 72, p. 119-155, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. La sociologie française. *In*: GURVITCH, Georges (org.). **La Sociologie au XXe siècle**, t.II. Les Études sociologiques dans les différents pays. Paris: PUF, 1947. p. 513-541.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Tropiques**. Paris: Plon, 1955.

MALINOWSKI, Bronislaw. **The dynamics of culture change**. An inquiry into race relations in Africa. New Haven: Yale University Press, 1945.

MARY, André. Ethnographie de soi sous le “zero équatorial”. Le chantier autobiographique de Georges Balandier. **L'Homme. Revue française d'anthropologie**, [s. l.], n. 221, p. 11-40, 2017.

MERCIER, Paul; BALANDIER, Georges. **Particularisme et évolution**. Les pêcheurs Lebou du Sénégal. Saint-Louis, Sénégal : Centre IFAN-Sénégal, 1952.

MÉTRAUX, Alfred. **L'Île de Pâques**. Paris: Gallimard, 1980 [1941].

MEYRIAT, Jean. Balandier (Georges). Afrique ambiguë. **Revue française de science politique**, [s. l.], v. 8, n. 1, p. 185-187, 1958.

MONIOT, Henri. Balandier (Georges). Conjugaisons. **Revue française de l'histoire d'outre mer**, [s. l.], tome 86, n. 322-323, p. 333-337, 1999.

MOTTA, Antonio. Travessias Africanas: Michel Leiris e o início das pesquisas africanistas na França. *In*: TRAJANO FILHO, W. (org.) **Travessias Antropológicas: estudos em contexto africano**. Brasília: UNB/ABA, 2012. p. 183-220.

MOTTA, Antonio. “Altera parte”: exotismo, estereótipos e assimetrias. **Áltera -Revista de Antropologia**, João Pessoa, v. 1, n. 1, p. 144-168, jul./dez. 2015.

MOTTA, Antonio; OLIVEIRA, Luiz Antonio. Made in África: Gilberto Freyre, Câmara Cascudo e as continuidades do Atlântico Negro. *In*: SANSONE, Lívio (Org.). **Memórias da África**: patrimônios, museus e políticas das identidades. Salvador: EDUFBA, 2012. p. 213-259.

OLIVEIRA, Henrique Altemani de. Algumas questões de relações internacionais em Georges Balandier. **África: Revista do Centro de Estudos Africanos**, São Paulo, número especial, p. 117-130, 2012.

PAQUOT, Thierry. Georges Balandier (1920-2016). *Anthropologue de cultures en cours*. **Hermès**, [s. l.], n. 77, p. 257-262, 2017.

PEIXOTO, Fernanda Arêas. Bastide e Verger entre “áfricas” e “brasis”: rotas entrelaçadas, imagens superpostas. **Revista IEB**, [s. l.], n. 50, p. 13-66, 2010.

ROSA, Frederico Delgado. Do gesto antropológico à vitória dos possuídos (Georges Balandier 1920-2016). **Análise Social**, v. LI (4), n. 221, p. 1031-1035, 2016.

SAINCLIVIER, Jacqueline; BOUGEARD, Christian (Org.). **La Résistance et les Français**. Enjeux stratégiques et environnement social. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 1995.

SAMSON, Fabienne. Une anthropologie politique du religieux. Sur les traces de Georges Balandier. **Cahiers d'Études Africaines**, [s. l.], v. LVII (4), n. 228, p. 993-1010, 2017.

SEGALEN, Victor. **Essai sur l'exotisme, une esthétique du divers**. Paris: Fata Morgana, 1978 [1918].

SILVA, Darcy da. Georges Balandier e sua obra *Sens et Puissance*. **África: Revista do Centro de Estudos Africanos**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 13-26, 1978.

SOUSTELLE, Jacques. **Mexique. Terre indienne**. Paris: B. Grasset, 1936.

STOCKING JR., George W. Colonial Situations. *In*: George W. Stocking Jr. (Ed.). **Colonial situations**: essays on the contextualization of ethnographic knowledge. Madison: The University of Wisconsin Press, 1991. p. 3-8.

TAPIA, Claude. Modernité, postmodernité, hypermodernité. **Connexions**, [s. l.], v. 1, n. 97, p. 15-25, 2012.

TAPIA, Claude. Adieu à Georges Balandier. **Connexions**, [s. l.], v. 1, n. 107, p. 11-12, 2017.

TARDELLI, Gabriel Calil Maia. O poder colonial em ação: contribuições de Max Gluckman e Georges Balandier para o estudo do colonialismo. **Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, [s. l.], v. 6, n. 12, p. 265-280, 2019.

VALADE, Bernard. Outre-disciplines: La «démarche anthropologique» de Georges Balandier. **Cargo. Revue Internationale d'Anthropologie**

**Culturelle & Sociale**, [s. l.], n. 6-7, p. 239-248, 2017.

VOYÉ, Liliane. Itinéraire de Georges Balandier. **Recherches Sociologiques**, [s. l.], n. 2, p. 7-19, 2002.

**Submetido em:** 31/07/2022

**Aprovado em:** 07/06/2023

### **Antonio Motta**

*antonio-motta@uol.com.br*

Pós-Doutorado pela University of Oxford e pela Universidad Complutense de Madrid.

Doutor em Anthropologie Sociale et Ethnologie pela École des Hautes Études en Sciences Sociales. Professor Titular da Universidade Federal de Pernambuco.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7940-7393>

### **Luiz Antonio de Oliveira**

*luizantov@yahoo.com.br*

Doutor em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco.

Professor da Universidade Federal do Delta do Parnaíba.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0717-3468>

## **NOTA**

- <sup>1</sup> Nome dado aos movimentos de resistência francesa durante a Segunda Guerra Mundial, bem como aos locais onde se escondiam os grupos resistentes que também eram chamados *maquisards*. Os *maquis* geralmente estavam localizados em regiões montanhosas com vegetação mediterrânea. Para a importância destes movimentos no mundo camponês durante o momento da ocupação nazista, ver, dentre outros, Douzou (1999) e Sainclivier e Bougeard (1995).
- <sup>2</sup> Sua principal publicação, o *Journal de la Société des Africanistes*, se torna, em 1976, o *Journal des africanistes*. Além desta, há uma coleção dedicada à publicação de obras originais, intitulada *Mémoires de la Société des Africanistes*.
- <sup>3</sup> Imaginado desde 1937, o órgão responsável pela promoção de pesquisas das colônias francesas é criado em 1943 sob o nome de *Office de la recherche scientifique coloniale* (ORSC), rebatizado no ano seguinte para *Office de recherche scientifique d'outre-mer* (ORSOM) e mais tarde, em 1953, para *Office de la recherche scientifique et technique d'outre-mer* (ORSTOM). Na atualidade, sob uma nova configuração institucional e política, passou a ser denominado, a partir de 1998, de *Institut de recherche pour le développement* (IRD).
- <sup>4</sup> No tempo em que esteve à frente do IFAN, entre os anos de 1938 e

1965, Monod foi o responsável pela realização de diversos estudos sobre o continente, como aqueles empreendidos por Pierre Verger que teria iniciado a carreira de etnólogo sob a sua influência, tendo se beneficiado, inclusive, de bolsas de estudo do instituto francês (Motta; Oliveira, 2012). Para mais informações a respeito dos périplos afro-americanos de Verger, consultar, dentre outros Bouler (1994) e Peixoto (2010).

- <sup>5</sup> Em 1953, ao tornar-se diretor do escritório internacional de pesquisas sobre as implicações sociais do progresso técnico no Conselho Internacional de Ciências Sociais da Unesco, Balandier encarrega Meillassoux de escrever notas de síntese dos trabalhos dos antropólogos da Escola de Manchester. Até então, aquele que viria a ser conhecido como o fundador de uma antropologia econômica na França, de vertente marxista, não possuía relação com a antropologia e o africanismo, tendo estudado ciências políticas e econômicas, com passagem pelos Estados Unidos (Gaillard, 2017).
- <sup>6</sup> Surgido em 1945, o IEP forma, juntamente com a *Fondation Nationale des Sciences Politiques* (FNSP), uma grande école do sistema universitário francês conhecida como *Science Po*, fundada no início dos anos de 1870 sob a denominação de *École libre des sciences politiques*. Foi no âmbito da *Science Po* que Balandier ficou conhecido como sociólogo terceiro mundista (Valade, 2017). Para as datas principais na história da instituição consultar o seu *site* no endereço eletrônico, disponível em: <https://www.sciencespo.fr/%C3%A0-propos/notre-histoire#Les%20dates>.
- <sup>7</sup> A independência das antigas possessões coloniais do governo francês ocorre a partir de década de 1950, caso do Marrocos (1956), da Tunísia (1956) e da Guiné (1958), estendendo-se até os anos de 1970, momento em que Comores (1975) e Djibouti (1975) se emanciparam. Dentre estes movimentos, as lutas pela libertação argelina, que duraram 8 anos (1954-1962), marcaram profundamente o estado colonial francês.
- <sup>8</sup> Além das situações, campos e redes sociais, o grupo de Manchester e dos pesquisadores do *Rhodes Livingstone Institute*, sob a liderança de Gluckman, chama ainda a atenção para a importância do ritual nos sistemas políticos africanos, fazendo surgir o drama social como um dos seus principais conceitos. No famoso artigo, *Rituals of Rebellion in South-East Africa*, publicado em 1952 como conferência em homenagem a James Frazer, Gluckman antecipa e prepara o terreno para as pesquisas dos rituais que serão empreendidas por Victor Turner, mais tarde originando as proposições deste último a respeito de uma antropologia da performance ou da experiência.
- <sup>9</sup> Semelhante aos demais cientistas sociais de sua geração, Chombart de Lauwe foi aluno de Marcel Mauss, também realizando pesquisa no Camarões no início de sua carreira, acompanhando Marcel Griaule. No pós-guerra, se volta para a realidade urbana e operária parisiense, sendo considerado o iniciador da sociologia urbana na França.
- <sup>10</sup> Balandier (1951, p. 46) esclarece ainda que o termo situação colonial primeiro teria sido usado pelo sociólogo americano, nascido na Alemanha, Louis Wirth em seus estudos sobre as minorias, além de

Octave Mannoni que, no entanto, tratava o assunto apenas sob uma perspectiva psico-psicanalítica.

# UMA QUESTÃO DE FAMÍLIA: AGENCIAMENTOS EM TORNO DO DIAGNÓSTICO PARA DOENÇAS RARAS HEREDITÁRIAS

*A FAMILY MATTER: AGENCIES AROUND THE  
DIAGNOSIS FOR RARE HEREDITARY DISEASES*

Waleska Aureliano<sup>1</sup>

Jociara Nóbrega<sup>2</sup>

Everson Fernandes Pereira<sup>3</sup>

Luiza Nepomuceno Muniz<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

<sup>2</sup>Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, Rio Grande do Norte, Brasil

<sup>3</sup>Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil

## RESUMO

Este artigo reúne análises de quatro pesquisas realizadas em diferentes regiões do Brasil, que investigaram pessoas e famílias vivendo com doenças raras hereditárias. O fio que costura nosso argumento é a produção do diagnóstico, especialmente em dois aspectos: 1) a demora em diagnosticar corretamente uma doença rara e como isso afeta seu tratamento; e, 2) as negociações em torno das expectativas e moralidades associadas ao diagnóstico para membros da família em risco de terem herdado e, assim, poderem transmitir essa doença. Nosso objetivo é discutir os agenciamentos em torno do diagnóstico, considerando as implicações morais, legais e afetivas presentes na construção da família e do parentesco, e de identidades individuais e familiares. As pesquisas basearam-se em trabalho etnográfico realizado em hospitais, residências das famílias, associações de pacientes, grupos nas redes sociais virtuais, e entrevistas em profundidade com pessoas sintomáticas e assintomáticas, atendidas pelos sistemas público e privado de saúde. Percebemos uma preocupação maior com a produção do diagnóstico quando este pode facilitar o cuidado na vida cotidiana, considerando que através dele é possível acessar tratamentos específicos e direitos sociais. Por outro lado, sua importância é relativizada quando se trata de organizar projetos de reprodução e/ou antecipar cuidados com a saúde de pessoas em risco para a doença. Apesar da busca incessante por um diagnóstico capaz de dar nome para uma enfermidade rara, este pode não ser considerado um destino inescapável para a família como um todo e suas formas de existência, a despeito da herança biológica que a cerca.

**Palavras-chave:** Diagnóstico; Doença Rara; Genética; Hereditariedade; Família.



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

## ABSTRACT

This article brings together analyses of four researches conducted in different regions of Brazil, which investigated people and families living with rare hereditary diseases. The common thread among them is the production of the diagnosis, especially in two aspects: 1) the delay in correctly diagnosing a rare disease and how this affects its treatment; and, 2) the negotiations surrounding the expectations and moralities associated with the diagnosis for family members at risk of having inherited, and being able to transmit, this disease. Our objective is to discuss the agencies around the diagnosis considering the moral, legal and affective dispositions present in the construction of family and kinship, as well as of individual and family identities. Researches were based on ethnographic work carried out in hospitals, family homes, patient associations, social media groups, and in-depth interviews with symptomatic and asymptomatic people, assisted by public and private health systems. We noticed a greater concern with the production of the diagnosis when it can facilitate care in everyday life, considering that through it is possible to access specific treatments and social rights. On the other hand, its importance is relativized when it comes to organizing family reproductive projects and/or anticipating health care for people at risk for the disease. Despite the incessant search for a diagnosis capable of naming a rare disease, this may not be considered an inescapable fate for the family as a whole and its forms of existence, regardless of the biological heritage surrounding it.

**Keywords:** Diagnosis; Rare Disease; Genetics; Heredity; Family.

## INTRODUÇÃO

Este artigo reúne análises de quatro pesquisas<sup>1</sup> realizadas em diferentes regiões do Brasil, que investigaram pessoas e famílias vivendo com doenças raras hereditárias (DRH)<sup>2</sup>. A Organização Mundial de Saúde considera como raras doenças que afetam menos de 5 pessoas a cada 10 mil. No Brasil, a estatística utilizada é de 65 pessoas a cada 100 mil<sup>3</sup>. Isoladamente, essas enfermidades acometem um número reduzido de pessoas, quando comparadas às doenças prevalentes. No entanto, vistas em seu conjunto, as doenças raras (DR) afetam entre 3,5% e 5,9% da população mundial, 72% delas tem origem genética, podendo ser ou não hereditária<sup>4</sup>, e 75% delas tem início na infância. Atualmente, existem pouco mais de 6 mil doenças raras identificadas, mas esse número pode ser maior, considerando aquelas ainda sem identificação<sup>5</sup>. No Brasil, estima-se que há 13 milhões de pessoas com alguma doença rara, e cerca de 42 milhões em toda América Latina. Boa parte dessas doenças não tem cura ou tratamento, apresenta quadros graves e complexos de saúde e mortalidade, em alguns casos, conduzindo a óbito em idade precoce. Apenas 3 a 5% das doenças raras identificadas hoje possuem algum tipo de tratamento medicamentoso específico<sup>6</sup>. Esses tratamentos são geralmente de alto custo, podendo chegar a cifras de milhões de dólares

A escolha por delimitar nossa abordagem às DRH deve-se ao fato de que essas condições podem ser transmitidas ou herdadas, e, com isso,



atravessar gerações. Esse fato nos conduz a reflexões importantes no que diz respeito às políticas de atenção à saúde da família, à reprodução e ao cuidado para condições clínicas desafiadoras, uma vez que o diagnóstico de um indivíduo pode afetar outros membros da família em seus projetos reprodutivos e de existência. Embora as condições investigadas individualmente por cada uma das autoras e pelo autor sejam bastante distintas, observamos aspectos comuns na trajetória dessas famílias. O fio que costura as quatro pesquisas perpassa alguns pontos em estreita relação com a produção do diagnóstico para doenças raras hereditárias.

Em primeiro lugar, observamos que a busca pelo diagnóstico é geralmente longa e marcada por erros médicos, configurando aquilo que Cavicchioli, Menossi e Lima (2007) definiram como itinerário diagnóstico ao analisar a trajetória de crianças e adolescentes com câncer em busca da identificação correta da doença, confundida com outros quadros clínicos comuns da infância. Embora o foco das autoras seja analisar o itinerário diagnóstico a partir da narrativa dos pais de crianças com câncer, tal categoria pode ser aplicada à experiência de pessoas com DR de modo geral, uma vez que enfrentam dilemas similares para alcançar o correto diagnóstico, o que afeta o tratamento da doença, com o agravante de que para grande maioria das DR não há tratamento que signifique a cura ou o controle da enfermidade. Para as DRH que possuem medicamentos específicos, o acesso a essas drogas geralmente é feito através de demandas judiciais em função dos preços proibitivos praticados pela indústria farmacêutica e a lenta incorporação dos fármacos no sistema público de saúde (Aureliano; Gibbon, 2020).

O diagnóstico tardio também implica em aprofundamento das desigualdades em saúde quando consideramos marcadores como raça e classe na intersecção com as DRH, como demonstrado em estudo sobre a anemia falciforme, uma condição hereditária prevalente entre a população negra no Brasil (Neves, 2020). As dificuldades de acesso aos serviços de saúde por essa população, majoritariamente atendida pelo sistema público, produz implicações ainda mais dramáticas na vida dos afetados, apesar da anemia falciforme ser uma doença tratável e que pode ser identificada ao nascimento, pelo sistema de triagem neonatal, já é uma das condições incluídas no teste do pezinho. No entanto, como demonstra Neves (2020), a existência dessa política pública não tem significado melhor controle da anemia falciforme e de seu tratamento, uma vez que a sua implementação ainda é desigual no território nacional e muitas famílias não têm acesso sequer aos resultados do teste do pezinho, quando este é realizado.

Um segundo aspecto diz respeito às implicações morais, legais e afetivas presentes nos processos de reprodução da família e de construção do parentesco. Aqui, emergem noções de risco e responsabilidade, associadas à produção social do diagnóstico e sua revelação para demais familiares que, embora assintomáticos, são consideradas em risco de terem herdado e poderem transmitir uma doença genética rara (Jutel,

2019; Löwy, 2019; Atkinson; Featherstone; Gregory, 2013; Arribas-Ayllon; Featherstone; Atkinson, 2011; Rosenberg, 2002).

O surgimento da pessoa geneticamente em risco está associado a uma visão molecular da vida. Rose (2007) propõe uma discussão sobre risco genético, alegando que quando uma doença ou uma patologia é pensada como hereditária, ela deixa de ser um assunto individual e passa a ser familiar. Dessa forma, em sua análise, a herança induz à responsabilidade genética, e reformula concepções de prudência e obrigação em relação a casamento, reprodução, carreira profissional e organização financeira.

Ser membro de uma família com histórico de doença genética hereditária é ser inserido em um tipo particular de risco: o risco corporificado, tal como definido por Kavanagh e Broom (1998). As autoras analisam três noções de risco que permeiam os discursos sobre saúde na contemporaneidade: o risco ambiental, os riscos de estilo de vida e o risco corporificado. O primeiro envolve poluição, lixo nucleares, mudanças climáticas, sendo visto como uma forma de risco a qual todos nós estamos expostos, como coletividade. Por outro lado, os riscos de estilo de vida são entendidos como consequência direta de algo que a pessoa faz (ou deixa de fazer), havendo maior responsabilização individual dos sujeitos pelos agravos à saúde que os comportamentos de risco podem causar.

Para nossa reflexão, no entanto, é a ideia de risco corporificado que interessa. Esse risco se diferencia dos outros dois por estar localizado no corpo de pessoas individualmente. Kavanagh e Broom (1998, p. 442, tradução nossa, grifos dos autores) seguem argumentando que “os riscos corporificados são diferentes porque impõem a sua ameaça a partir do interior - uma pessoa tem e é um corpo. Portanto, os riscos corpóreos definem quem uma pessoa é, mais do que o que ela *faz* ou o que lhe é *feito*”<sup>7</sup>. Se, por um lado, o risco corporificado retira a responsabilidade do sujeito por sua condição de saúde, por ser algo impossível de controlar ou prever (ao contrário dos riscos de estilo de vida), por outro, quando se trata de doenças hereditárias qualquer demonstração de não envolvimento – como recusar-se a realizar investigação genética ou não programar a reprodução considerando esse risco –, pode mobilizar uma série de questões morais nas relações familiares, como veremos adiante.

Tendo em mente essas perspectivas analíticas observadas em outros estudos, exploramos, neste artigo, como o diagnóstico familiar de doença rara hereditária adquire significados particulares entre famílias brasileiras e que ações se desenrolam em torno desse diagnóstico, pensando a busca por tratamento, as noções de risco e responsabilidade genética, as práticas reprodutivas, as relações familiares e a produção de identidades clínicas (Valle, 2002).

As quatro pesquisas foram realizadas entre os anos de 2013 e 2020, em três regiões diferentes do país (Sudeste, Sul e Nordeste), que são as mais populosas e onde estão os principais serviços de saúde voltados para pessoas vivendo com DR. Em 2022, havia 18 centros de referência para

DR no Brasil, distribuídos em 11 estados e no Distrito Federal<sup>8</sup>. Todos os estados do Sul e Sudeste, que concentram a maioria dos serviços de saúde de alta complexidade, possuem, pelo menos, um centro de referência habilitado. O Nordeste, segunda região mais populosa do país, possui apenas cinco centros reconhecidos, distribuídos em três dos seus nove estados. O Centro-Oeste conta com três serviços, estando dois deles em Brasília. A região Norte não possui nenhum centro de referência habilitado e as pessoas com DR que ali vivem frequentemente precisam se deslocar pelo país em busca de tratamento. É preciso, ainda, mencionar que, no Brasil, há um número reduzido de médicos geneticistas, especialista importante para a orientação do diagnóstico de DRH e para realização do aconselhamento genético das famílias. Em 2020, havia apenas 332 médicos geneticistas no país, e 78% deles estão nas regiões Sul e Sudeste. Há quatro estados no Norte do país nos quais não há médico com essa especialidade (Scheffer *et al.*, 2020).

Apesar da independência das pesquisas, todas tiveram por base o trabalho de campo realizado em diferentes espaços: hospitais, residências das famílias, associações de pacientes e/ou grupos nas redes sociais virtuais, acompanhadas de entrevistas em profundidade com pessoas sintomáticas e assintomáticas (que envolve a rede de cuidadores), atendidas pelos sistemas público e privado de saúde<sup>9</sup>. Para situar as/os leitoras/es sobre a diversidade das condições analisadas mencionamos de forma breve alguns aspectos das pesquisas aqui reunidas.

Waleska Aureliano realiza pesquisa sobre o tema desde 2013, principalmente na cidade do Rio de Janeiro, mas também em outros estados a partir da participação em eventos organizados por associações de pacientes. Apesar de suas pesquisas enfocarem as DR de modo mais amplo (Aureliano, 2018, 2019), neste artigo, apresentamos um recorte específico de um estudo de caso realizado com famílias afetadas pela Doença de Machado Joseph (DMJ). A DMJ é de herança autossômica<sup>10</sup> dominante, com início dos sintomas na vida adulta, sendo degenerativa. Não possui cura ou tratamento. Afeta o equilíbrio, a fala e, em estágios avançados, a deglutição e demais funções motoras. A investigação junto a duas famílias com a DMJ buscou compreender os sentidos que a ideia de herança genética adquire nos projetos de reprodução da família, as concepções de risco adotadas e quais estratégias os sujeitos afetados utilizam para lidar com uma doença que vai se agravando ao longo dos anos e que pode atravessar gerações (Aureliano, 2015).

A pesquisa de Jociara Nóbrega foi desenvolvida no Sertão do Seridó, região que está entre os estados do Rio Grande do Norte e da Paraíba (Nóbrega, 2020). A localidade é conhecida por concentrar um número importante de pessoas vivendo com a Síndrome de Berardinelli (SB), uma patologia rara, de herança autossômica recessiva. A doença produz modificações corporais normalmente identificadas na infância ou ao nascer, cujo principal aspecto é a diminuição ou ausência de tecido subcutâneo,

o que causa magreza excessiva. É caracterizada por uma variedade de problemas orgânicos, com destaque para a ocorrência de diabetes, problemas hepáticos e cardíacos. A pesquisa abordou a mobilização social de famílias para garantir o acesso ao tratamento medicamentoso responsável por prolongar e melhorar a qualidade de vida das pessoas acometidas pela síndrome.

Everson Pereira desenvolveu sua pesquisa nos estados do Rio Grande do Sul e Santa Catarina, e teve por objetivo analisar as experiências de pessoas que recebem o diagnóstico de CADASIL, ou que fazem parte de famílias que se descobrem com histórico dessa doença (Pereira, 2019). A CADASIL é uma doença genética neurodegenerativa de herança autossômica dominante que provoca uma forma hereditária de infarto, afeta pequenos vasos sanguíneos, principalmente no cérebro. Uma das consequências mais comuns são os acidentes vasculares cerebrais (AVCs) que levam a perdas cognitivas e motoras, e podem ser fatais. Geralmente os sintomas se manifestam na vida adulta. A pesquisa abordou principalmente a troca de experiências e informações em espaços virtuais, envolvendo temas como a busca pelo diagnóstico, as percepções sobre o risco genético e as práticas terapêuticas adotadas para lidar com a doença.

Por fim, Luiza Muniz desenvolveu sua pesquisa no contexto da pandemia de Covid-19, acompanhando grupos públicos na rede social Facebook, e teve por foco pacientes e familiares de pessoa com Esferocitose Hereditária (EH) (Muniz, 2020). A EH é uma doença hematológica crônica e rara, que afeta a estrutura da membrana das hemácias, acelerando o processo de hemólise, isto é, a degradação dos glóbulos vermelhos. Os sintomas mais frequentemente são anemia hemolítica, aumento do volume do baço, pedras na vesícula biliar e icterícia. Em suas características genéticas, a EH pode ser de herança autossômica dominante (75% dos casos), autossômica recessiva ou por mutação de novo<sup>11</sup> (Crisp *et al.*, 2010). O tratamento para EH é feito com uso de medicação simples, como ácido fólico, mas também pode demandar cirurgia de retirada do baço e vesícula biliar. Apesar de ser tratável, muitas pessoas com EH têm fortes crises ao longo da vida, e podem necessitar de internações e transfusões de sangue. Muniz analisou como a icterícia (importante sinal da doença que se reflete em pele e olhos amarelados) interfere na autoimagem, qual impacto dos momentos de crise nos quais é preciso realizar transfusões, internações e cirurgias, e se a esferocitose hereditária é um fator importante para a decisão de ter ou não filhos.

Este artigo está dividido em três partes: no próximo tópico, dialogamos brevemente com parte da literatura que, ao longo das últimas três décadas, analisaram o impacto das tecnologias de testagem desenvolvidas na era da genômica, e como elas interferem na produção de identidades quando associadas à ideia de herança genética<sup>12</sup>. Na sequência, abordamos o uso dessas tecnologias na produção do diagnóstico de DRH e as possíveis consequências desse processo que envolve sistema médico e família na

busca por tratamentos e direitos sociais, e na construção de formas de pertencimento. Por fim, analisamos como o diagnóstico de uma DRH se conecta com as práticas de reprodução em um contexto como o brasileiro, no qual questões legais e afetivas se cruzam em um campo de possibilidades para a ação que envolve moralidades, desejos e imaginários difusos sobre construção da família e do parentesco, para além da saúde e da doença.

## GENÉTICA, FAMÍLIA E A CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES

Ao investigarmos as doenças raras, percebemos a conexão entre temas canônicos da antropologia, como os estudos de família e parentesco, aliados às recentes explorações teóricas que emergiram ao final do século XX em torno das novas tecnologias biogenéticas, como os conceitos de biosocialidade de Rabinow (1999) e o de geneticização de Lippman (1992). Ambos são desenvolvidos na década de 1990, em um período que antecede as primeiras divulgações de resultados do Projeto Genoma Humano. Naquele momento, Lippman e Rabinow sugeriam a emergência de possíveis transformações das relações sociais e a construção de novas identidades, individuais e coletivas, impulsionadas pela nova genética.

Em outra chave, o cenário aberto pela genética foi visto como potencialmente revigorante para o campo das ciências sociais e humanas ao apontar para o que pode ser lido como novas formas de exercício do biopoder e criação de biopolíticas que não operariam mais de cima para baixo, sendo retroalimentadas pela interação entre pacientes, associações, cientistas, mercado, mídia e Estado. Para Rose (2007), o momento histórico que vivemos em torno do conhecimento genômico é distinto de um período anterior de euforia em torno da genética, marcado pelos projetos de eugenia de estados totalitários que atravessaram o século XX. Para ele, a biopolítica contemporânea passa, por um lado, pela ênfase em torno das ideias de escolha, autonomia e responsabilidade de si, e por outro, por interesses bioeconômicos que não visam eliminar indivíduos ou grupos, mas sim aprimorar corpos e potencializar lucros. Novas (2006), por sua vez, ao analisar o ativismo de pacientes em busca da cura ou tratamento para certas doenças, nos mostra que esse movimento traz novas perspectivas para se pensar a biopolítica. Especialistas e Estado não mais definiriam sozinhos os mecanismos de controle da vida, uma vez que os próprios sujeitos, doentes ou não, também passam a se conceber como entidades biológicas e demandar ajustes nas políticas sociais para promoção da vida e do bem-estar de indivíduos e coletividades.

Ao ter por foco a genética humana, o uso de biotecnologias nesse campo gerou análises que considerassem seus efeitos na construção da família e do parentesco. Finkler (2000; 2001), por exemplo, propôs que estas categorias teriam sido medicalizadas com o advento da genômica. Para ela, haveria na medicina a atribuição de um significado cultural

dado à transmissão genética que reflete a percepção norte-americana do parentesco como algo biológico, conforme já analisado em Schneider (1980), reforçando o padrão tradicional da família ocidental.

No entanto, é preciso considerar que, embora para maior parte das pessoas os significados para o parentesco se produzem a partir de uma vinculação sanguínea, isso não quer dizer que necessariamente toda consanguinidade vai se reproduzir como parentesco ou, ao contrário, que toda não consanguinidade é impeditiva para a criação desses laços. O que se coloca é um efeito possível da biotecnologia na constituição dos sistemas de parentescos e agrupamentos familiares (Fonseca, 2016). Conforme argumenta Nash (2004), quando a genética é transformada em consumo dentro de uma perspectiva popular de genealogia, a retórica da tecnociência se encontra com genealogias pessoais, identidades e relacionamentos familiares. Neste sentido, Strathern (2015, p. 78) considera que o exame de DNA “contorna confusas malhas de conexões familiares e vai direto ao cerne da questão; informações sobre hereditariedade estão contidas no próprio genoma do indivíduo”.

Partindo dessa perspectiva, alguns estudos etnográficos apontam para os limites do uso generalizado de conceitos como os de geneticização e medicalização do parentesco, mesmo nas sociedades liberais avançadas, nas quais o acesso a essas tecnologias estaria mais disseminado. Estudos sobre doenças não raras, mas que podem ter um marcador biológico hereditário, como o câncer de mama e o Alzheimer, nos mostram que nem sempre a herança genética tem um caráter tão determinante sobre as relações e/ou produção das identidades.

Em sua pesquisa sobre câncer de mama hereditário Gibbon (2004) questionou as análises que valorizam demasiadamente a ideia de impacto das novas tecnologias genéticas sobre a formação das identidades e que conferem quase sempre um lugar passivo para os pacientes, desconsiderando as negociações presentes nos encontros médicos para tratar da hereditariedade do câncer de mama. Já Lock (2008), ao estudar o associativismo de famílias com membros afetados pela Doença de Alzheimer (DA), observou que o teste genético para medir o risco de desenvolvimento da doença não era considerado algo relevante para boa parte dos familiares, uma vez que ainda se apresenta como uma tecnologia com resultado ambíguo e incerto para definição do risco. Assim, produzir uma sociabilidade fundada no patrimônio genético não fazia sentido para muitas pessoas, e os objetivos da relação entre as famílias nas associações estavam voltados para fornecer e obter orientações sobre cuidados diários com a pessoa com DA, e não em identificar as causas genéticas da doença.

Em análise mais próxima ao tema das DRH, Boardman (2014a; 2014b) verificou que, em grupos de pacientes e familiares, a recepção sobre testes pré-natais para a atrofia muscular espinhal (AME) é variada. A autora argumenta que a decisão de interromper uma gravidez em razão do resultado positivo para o teste pré-natal é extremamente complexa,

pois as pessoas da família que têm a doença podem sentir que a vida delas não vale a pena, se a decisão for evitar o nascimento de mais um membro com a mesma condição. Segundo Boardman, os familiares poderiam, a partir de suas experiências, perceber que há viabilidade para manejar a doença, bem como atribuir características positivas ao familiar com a condição rara de saúde. Quando há essa avaliação de que as pessoas com alguma desordem são mais do que genes defeituosos, a condição de saúde tende a não ser mais vista com um problema para decisão reprodutiva.

Neste sentido, o estudo de Kelly (2009) com pais de crianças com desordens genéticas e deficiências, atendidos por um programa de identificação genética em área rural dos Estados Unidos, nos mostra que as escolhas reprodutivas dessas famílias e, principalmente, das mulheres, são bastante complexas. O avanço das tecnologias preditivas na triagem pré-natal é confrontado com lógicas morais e afetivas presentes na experiência concreta de ter um filho com uma doença genética. Em seu estudo, a maioria das famílias que já tinham um filho com deficiência ocasionada por desordem genética optou por não realizar uma escolha pelos testes preditivos, seja evitando novas gestações, recusando abertamente os testes pré-natais oferecidos ou utilizando tais tecnologias apenas para obter uma informação, mas não mudar o curso de uma gestação. Para a autora, essas decisões não refletem a simples rejeição da intervenção médica, a oposição ao aborto e/ou a afirmação de uma experiência parental positiva com uma criança afetada. Evitar a condição de escolha parece ser uma estratégia de parentalidade responsável que emerge da ambivalência em relação às opções apresentadas pelas tecnologias reprodutivas. Esses estudos mostram que, mesmo nas economias liberais avançadas, nas quais as tecnologias de testagem genética estão mais disseminadas e acessíveis, e onde o aborto é legalizado, as escolhas reprodutivas seguem sendo bastante complexas, como já apontado no estudo pioneiro de Rapp (1999) sobre a expansão da amniocentese nos Estados Unidos no final do século XX.

Ainda sobre o imperativo da escolha presente neste campo, outro aspecto importante a tratar envolvendo o diagnóstico e as relações familiares diz respeito à comunicação do risco genético para outros membros da família. Os profissionais de saúde envolvidos no processo do diagnóstico de doenças hereditárias, especialmente os que fazem o aconselhamento genético, criam expectativas em torno da revelação do risco genético para demais familiares potencialmente afetados, ainda que assintomáticos. Como mostram os estudos de Arribas-Ayllon, Featherstone e Atkinson (2011) e de Atikson, Featherstone e Gregory (2013), entre outros, essa expectativa gera nas pessoas que obtêm o diagnóstico de uma DRH dilemas éticos e morais, uma vez que as relações familiares previamente estabelecidas entre os sujeitos irá afetar as percepções em relação a quando, a quem e como informar sobre o risco genético, tendo em vista também as possíveis consequências dessa informação na vida das pessoas. Frente à ideia apregoada pelos profissionais de saúde de que os

parentes têm o direito de saber, Arribas-Ayllon, Featherstone e Atkinson (2011) observaram que as famílias fornecem explicações complexas sobre culpa, carácter e vigilância para justificar o adiamento da divulgação do risco genético para demais familiares. Para os autores, haveria uma ética prática na ação das famílias que combina explicações discursivas e pré-discursivas para explorar o papel da herança, do parentesco e do afeto na modulação da responsabilidade genética que leva a não comunicação do risco para demais familiares.

Já Atikson, Featherstone e Gregory (2013, p. 1229) chamam atenção para as relações sociais dentro das famílias através das quais o conhecimento genético é transmitido, considerando o que chamam de contornos de relevância e zonas de responsabilidade. O primeiro conceito trata da mobilização ativa dos membros da família nas relações entre os parentes, refletindo a proximidade social entre eles, o que não quer dizer, necessariamente, proximidade biológica ou genética. Antes, a proximidade geográfica pode ser um fator na definição desses contornos, de modo que seria a densidade social dos encontros cotidianos – considerando aspectos como frequência e intimidade – que moldaria os contornos de relevância dentro da família. Por outro lado, as zonas de responsabilidade são definidas pela compreensão de quem pode ser responsável em uma rede social, dentro da família, por determinadas classes de ação e conhecimento, de modo que a ideia de responsabilidade baseia-se em julgamentos de confiança e outras avaliações morais. As noções de competência e capacidade, tanto para fornecer como para receber a informação relacionada ao risco genético, são também avaliadas nesse processo, o que afeta o modo como essa informação será partilhada, com quem e quando, evocando também uma dimensão temporal para a compreensão e revelação do risco genético ao se considerar as diferentes gerações dentro de uma mesma família.

Deste modo, é preciso questionarmos se, de fato, a nova genética transformou as relações familiares, medicalizando o parentesco, ou apenas facilitou os deslocamentos entre as dimensões físicas, morais e afetivas de construção da família que sempre existiram. Como veremos, famílias brasileiras com doenças raras hereditárias podem atribuir diferentes significados a essas tecnologias, relativizando sua importância de acordo com os momentos em que elas devem, de fato, ser usadas para revelar uma herança oculta no corpo.

## **EM BUSCA DO DIAGNÓSTICO: ENTRE AS TEMPORALIDADES DO CORPO E AS IMPRECIÇÕES DA MEDICINA**

Apesar da grande variedade de DRH existentes, com expressões e gravidades distintas, há pontos comuns a essa experiência: a busca



pelo diagnóstico correto e o acesso a tratamentos são duas delas. Embora, aparentemente, essas doenças sejam consideradas mais fáceis de diagnosticar, por afetarem vários membros e diferentes gerações de uma mesma família, não foi isso que observamos nas narrativas dos nossos interlocutores. Uma queixa recorrente entre eles refere-se ao longo tempo que levaram até obterem um diagnóstico conclusivo, a partir do início dos sintomas, e poderem iniciar um tratamento efetivo, quando este existe.

Nas famílias afetadas pela Doença de Machado-Joseph (DMJ), os sintomas eram evidentes em alguns parentes mais idosos, como avós da geração entrevistada na pesquisa de Aureliano (2015). Porém, durante muito tempo, para as duas famílias, não havia um nome para a doença e, menos ainda, o conhecimento sobre a sua causa. As duas famílias relataram que alguns de seus parentes receberam diagnóstico equivocado de reumatismo, labirintite e/ou depressão, fazendo uso indevido de medicamentos para essas condições. O diagnóstico chegou para essas famílias após um de seus membros ter contato, aleatoriamente, com algum especialista que vai solicitar ou recomendar um exame genético.

Em uma das famílias, o nome para a doença surge depois que uma parente emigra para Alemanha e lá começa a apresentar os primeiros sintomas, sendo neste país diagnosticada e orientada pelos médicos a informar a toda sua família no Brasil sobre a origem hereditária da doença, o que ela fez imediatamente. Em outra família, uma das interlocutoras chegou ao diagnóstico depois de ser orientada por um pesquisador (ela trabalhava em uma importante instituição de pesquisa em saúde) a realizar um exame genético para esclarecer sinais de algum problema neurológico evidenciado no desequilíbrio da marcha e na desarticulação da fala, sintomas que ela dizia afetar outras pessoas da sua família.

No caso da CADASIL, uma das principais queixas observadas nos grupos virtuais investigados, e que também apareceu nas falas das pessoas entrevistadas, foi a demora e dificuldade de chegar a um diagnóstico conclusivo pelo fato da doença ser desconhecida por muitos médicos – sendo esse desconhecimento tratado com bastante revolta por parte de alguns pacientes. Duas irmãs afirmaram que sua mãe, já em estado avançado da doença, foi equivocadamente diagnosticada com esclerose múltipla e tratada para essa condição por dois anos, com medicação injetável. Depois de quase dez anos consultando diferentes especialistas para tratar suas crises, foi feito o diagnóstico correto de CADASIL. Essa paciente passou por forte processo de medicalização, a partir de diferentes diagnósticos, o que lhe trouxe outros problemas de saúde. Outros participantes da pesquisa conseguiram o diagnóstico mais rápido, justamente por terem sido atendidos por um profissional familiarizado com a doença, embora os pais deles (pai ou mãe que também tinham a doença) tenham recebido diagnósticos equivocados, ou não tenham sido diagnosticados em vida.

A descoberta do componente hereditário para muitas pessoas que tem um histórico familiar de doença crônica pode não ser uma novidade em si, pois a presença de sintomas em muitos parentes já evidencia que há um problema na família. Nossos interlocutores geralmente consideravam que o que o diagnóstico ofereceu foi uma explicação para a causa de tantos casos semelhantes de adoecimento e a possibilidade de direcionamento do cuidado. Ter um nome para doença foi algo descrito como fonte de alívio, o fim de uma busca, oferecendo a possibilidade de melhor conhecer a doença e explicá-la para outras pessoas, ainda que tenha ocorrido momentos de desespero após o diagnóstico, especialmente para os que buscaram na internet informações sobre sua condição, sem passar por um aconselhamento genético.

Rosenberg (2002) e Jutel (2019) afirmam que o diagnóstico pode se tornar fonte de legitimação do sofrimento ao fazer com que a pessoa doente adentre os meandros burocráticos que acompanham a formulação de um diagnóstico e, também, ao permitir que o indivíduo seja percebido e inserido em redes para além do sistema médico. Isso pode ser observado no movimento de pessoas com DMJ e CADASIL que, depois de diagnosticadas, buscaram nas redes sociais grupos e associações com as quais pudessem dialogar sobre sua condição, e serem por outros reconhecidos.

Para as doenças que surgem na primeira infância, a busca por um diagnóstico precoce é uma das principais demandas dos pais e especialistas. Nas pessoas afetadas pela SB, o aspecto fenotípico distinto das crianças ao nascer já era em si um dado que despertava a atenção dos médicos para investigar algum problema de saúde. Nas palavras das mães entrevistadas, as crianças, ao nascerem, eram apenas pele e osso, assemelhando-se a crianças desnutridas e, em alguns casos, a desnutrição foi o diagnóstico que receberam. Os filhos de duas líderes de uma associação de pacientes para SB, que nasceram nos anos 1980, demoraram a conseguir um diagnóstico conclusivo e não havia muitas alternativas terapêuticas na época. O fato de viverem em uma região com menos recursos médicos, no momento de nascimento dos filhos, e o desconhecimento médico sobre a síndrome foram fatores apontados por elas como entraves para o correto diagnóstico. Outros membros dessa associação foram diagnosticados apenas na vida adulta.

A SB tem uma incidência importante na região do Sertão do Seridó, sendo popularmente conhecida como doença dos magros pela falta de tecido subcutâneo e adiposo que faz com os afetados sejam bastante magros, com barriga proeminente. Porém, apenas uma das entrevistadas afirmou ter conhecimento de familiares do marido com a síndrome, ao passo que, para a outra, o seu filho seria a primeira pessoa da família que ela via com tais características. Esse fato nos leva a pensar como as DRH podem ser manejadas de formas inusitadas no interior das famílias, pois embora reconheçam que há algo diferente em alguns de seus membros, e que provoca uma doença/deficiência, os familiares e a comunidade

podem encarar essa diferença como algo que faz parte da família, uma característica inerente a ela, para além de um diagnóstico médico que a nomeie. Também Pereira (2019) recolheu em seu trabalho de campo o relato de uma família que, reconhecendo vários casos de uma enfermidade comum a seus membros (CADASIL), dizia ser esta a doença dos Oliveiras em referência ao sobrenome familiar. Assim, a ausência temporária de um diagnóstico médico não significa ausência de narrativas ou de sentidos a serem produzidos sobre essa condição, a fim de organizar a experiência individual e coletiva no interior das famílias.

No caso da EH, embora muitos sintomas se apresentem logo ao nascimento, sendo o principal deles a icterícia e as taxas sanguíneas alteradas, algumas das pessoas entrevistadas só chegaram a um diagnóstico definitivo na vida adulta, e a maioria teve de lidar com diagnósticos equivocados. De treze pessoas entrevistadas, oito foram diagnosticadas na infância, três na adolescência e duas na vida adulta. Ainda que a maioria dos diagnósticos tenha ocorrido entre a infância e a adolescência (quatro pessoas foram diagnosticadas até os 28 dias de vida), os relatos expressaram a dificuldade em consegui-lo. Além disso, houve erro no diagnóstico de nove dos treze entrevistados. Destas nove pessoas, seis relataram que foram diagnosticadas com leucemia e uma delas foi diagnosticada com doença terminal inespecífica.

Mesmo depois de obterem um diagnóstico, algumas pessoas com EH relataram dificuldades com profissionais médicos que questionaram sua validade, especialmente entre aqueles que desconhecem a doença. A família também foi apontada por algumas pessoas como lugar no qual a doença foi deslegitimada. A EH, como muitas outras doenças de longa duração, não impõem ao indivíduo uma vida completamente adoecida e, desse modo, perturba a polaridade do que se entende como saúde e como doença. Algumas pessoas afirmaram que precisam defender seu diagnóstico, uma vez que médicos e familiares não as veem como uma pessoa doente quando não apresentam crises. Contraditoriamente, a maioria delas disse ter sofrido, especialmente na infância, com observações frequentes sobre a coloração amarelada de sua pele e olhos em função da icterícia, o que constantemente colocava sobre elas a suspeita de estarem doentes.

Nas quatro investigações, percebeu-se que identificar corretamente a doença pode não impedir seu curso natural, principalmente no caso de doenças de expressão tardia, degenerativas e sem tratamento específico. Porém, para quem convive com uma enfermidade que pode estar presente há décadas em suas famílias, ter um nome para ela significa preencher lacunas na compreensão dessa herança, dotando de novas compreensões o passado familiar. A definição médica acena, portanto, com a possibilidade de estabelecer ações no presente e de projetar identidades clínicas (Valle, 2002) que, pautadas em conceitos biomédicos, promovem noções menos estigmatizantes sobre as pessoas adoecidas.

Por exemplo, ter o diagnóstico foi o que possibilitou para muitas pessoas com a DMJ justificar o pedido de auxílios sociais já estabelecidos para as pessoas com deficiência no Brasil, mas que podem ser mais difíceis de acessar quando sobre aquela pessoa paira uma interrogação sobre sua condição de saúde, principalmente se ela tem graus variados de evolução, por ser degenerativa. O diagnóstico também foi encarado por alguns entrevistados como um poderoso recurso contra as acusações de que estariam embriagados, pois entre os principais sintomas da DMJ estão a fala enrolada e o desequilíbrio da marcha. Uma camiseta foi produzida pela associação de pacientes com os dizeres “Eu não estou bêbado, eu tenho ataxia<sup>13</sup>”. Usar o diagnóstico literalmente estampado na roupa foi entendido como forma de evitar constrangimentos nos encontros sociais, algo frequente na experiência de algumas pessoas que relataram vários episódios nos quais foram acusadas de estar embriagadas.

Para as pessoas com sintomas da CADASIL, o correto diagnóstico foi importante para o monitoramento da condição, adequar estilos de vida que possam agravar o quadro da doença ou ter maior atenção aos sintomas na busca por ajuda especializada, principalmente na ocorrência dos AVCs ao longo da vida. Já para as pessoas com SB, foram relatados, além da possibilidade de acesso a um medicamento de alto custo (a leptina<sup>14</sup>), benefícios sociorrelacionais e emocionais que estão associados a um reconhecimento social menos estigmatizante da sua condição, na medida em que a nomenclatura pejorativa regional doença dos magros deu espaço para a identidade clínica de pessoa com Síndrome de Berardinelli.

No caso das DRH com algum tratamento específico, que será mais eficaz se iniciado precocemente, como o uso da leptina para pessoas com SB, ou do ácido fólico por pessoas com EH, o diagnóstico correto determinará a qualidade de vida que a pessoa afetada terá e até mesmo o controle da doença, em alguns casos. Embora seja um número mínimo de DRH que possuem algum tratamento medicamentoso, são estas que ganham maior visibilidade no Brasil, considerando a disputa jurídica e econômica que envolve pacientes, Estado e indústria farmacêutica para o acesso a essas drogas. Não será possível abordar aqui todos os meandros do processo de judicialização da saúde que vivemos no Brasil, cuja emergência se deu na epidemia do HIV/Aids durante os anos 1990, mas é importante salientar que essa é uma agenda frequente da mobilização de associações de pacientes raros, para condições que possuem alguma medicação (Aureliano; Gibbon, 2020; Biehl; Petryna, 2011; Biehl *et al.*, 2009, entre outros). Dos quatro casos aqui analisados, apenas os pacientes com SB fazem uso de um medicamento de alto custo, que foi desenvolvido entre 2015 e 2016. Tão logo aprovada por agências reguladoras internacionais, os pacientes com SB no Brasil iniciaram processos judiciais para acesso a essa medicação, que ainda não está incorporada aos protocolos nacionais de saúde.

Se há um longo percurso a ser feito para acesso aos medicamentos de alto custo, a questão não é muito diferente para pacientes com doenças raras sem medicação específica, mas com necessidades de outros recursos como é o caso da DMJ, da CADASIL e da EH. Embora para essas condições não haja medicação específica a judicializar, ou as medicações não são de alto custo, outras demandas podem ser judicializadas, por exemplo, o acesso a testes genéticos, terapias de reabilitação, exames, tratamento domiciliar (*homecare*) e até mesmo acesso a direitos, como aposentadorias especiais em decorrência das limitações trazidas pela doença. Nem sempre é possível ter acesso a esses cuidados pela insuficiência das redes oficiais de assistência pública, especialmente para as pessoas que vivem fora dos grandes centros urbanos. E mesmo para os que fazem uso de seguros privados de saúde, a assistência oferecida pode não ser adequada às reais necessidades do paciente. Temos aqui um paradoxo do foco na judicialização de medicamentos: as necessidades daquelas pessoas com DR para as quais não existe medicamento a ser judicializado se tornam menos visíveis nesse cenário, e as discussões sobre uma concepção mais ampla do cuidado são diluídas, reduzindo-se a ideia de tratamento ao uso de fármacos (Barbosa, 2015; Biehl; Petryna, 2011).

Percebemos, assim, que o diagnóstico de uma DRH e, conseqüentemente, a busca por um tratamento, conecta temporalidades distintas que localizam essas tecnologias entre histórias familiares e burocracias legais para produção de identidades que são tensionadas nas diversas arenas por onde transitam as pessoas que vivem com uma DRH e suas famílias. Como formulado por Rosenberg (2002), a gestão burocrática da doença depende do diagnóstico, pois, em um de seus aspectos, a doença é sua gestão burocrática. O diagnóstico torna pessoas visíveis para o sistema social ao inseri-las em estatísticas, dados epidemiológicos, sistema de saúde, bem como ao criar formas de pertencimento, como as associações de pacientes. Assim, o acesso aos testes de diagnósticos são percebidos como importantes para orientação do tratamento ou de ações no presente que organizem o cotidiano e permitam alguma projeção de futuro. No entanto, a presunção de que obter o diagnóstico de um familiar com DRH significa produzir potenciais diagnósticos para parentes assintomáticos nem sempre se realiza para os envolvidos, como veremos a seguir.

## **A TESTAGEM GENÉTICA EM DISPUTA: BIOTECNOLOGIAS, REPRODUÇÃO E MORALIDADES**

Um aspecto importante a destacar sobre o diagnóstico para as DRH diz respeito aos testes preditivos e os testes pré-natais. Espera-se que os parentes assintomáticos realizem exames para saber de sua condição genética, especialmente antes de terem filhos. A prerrogativa é que, ao

conhecer seus fatores de risco, as pessoas possam fazer escolhas em suas vidas tendo por base essa herança e seus efeitos na reprodução da família. Como analisado por Rose (2007), vivemos em um campo político e ético que obriga cada vez mais as pessoas a formularem estratégias com objetivo de maximizar suas oportunidades de vida bem como agir prudentemente em relação a si mesmas e aos outros. Ideais de escolha e autonomia, responsabilidade e risco são acionadas com frequência nesse cenário, no qual a prudência genética se torna um valor moral.

No entanto, foi possível observar em nossas pesquisas que os testes preditivos e os pré-natais nem sempre são percebidos como algo que possa favorecer a saúde das pessoas ou auxiliá-las em suas escolhas reprodutivas, especialmente no caso de DRH sem cura ou tratamento. Ao contrário, o diagnóstico antecipado de uma condição rara em pessoa assintomática foi interpretado como algo que pode produzir mais dano do que prevenção, algo como o efeito iatrogênico do diagnóstico apontado por Rosenberg (2002). Essa percepção também foi observada em outros estudos fora do Brasil, como nas já mencionadas pesquisas de Boardman (2014a; 2014b) e Kelly (2009)

Nas entrevistas com as famílias afetadas pela DMJ, a testagem genética foi apontada como algo essencial para as pessoas que já apresentavam os sintomas da doença, pois, a partir do exame genético, conseguiram aposentadorias especiais, cartões de acesso gratuito ao transporte público, descontos para compra de automóveis, entre outros benefícios assegurados à pessoa com deficiência e, principalmente, acesso a medicamentos e tratamentos específicos. No entanto, quanto se tratava da testagem preditiva para os parentes assintomáticos, o uso dessa tecnologia era questionado. Um dos principais argumentos era de que saber da sua condição não iria deter o curso da doença, ao contrário, poderia antecipar o surgimento dos sintomas por afetar psicologicamente a pessoa que passaria a se pensar como potencialmente doente, no caso de um resultado positivo.

Eu não recomendo minhas filhas de fazer exame de DNA pra saber se tem porque não vai adiantar, já nasceram, já estão aí, o negócio é viver, aproveitar a vida (Homem com diagnóstico de DMJ, pai de três filhas adultas).

A gente aqui só é contra de fazer teste porque se procurar e achar, já não vai mexer com o psicológico? [...] Se fizesse o exame e tivesse como cortar, se tivesse remédio aí eu dizia “ok, vamos fazer o exame porque tem um remédio pra prevenir”, mas não tem, então pra que a gente vai mexer? (Mulher assintomática, três irmãos com diagnóstico para DMJ).

Eu não quero fazer porque a nossa mente constrói tudo na gente [...] Se o médico da minha mãe falar é importante todo mundo fazer porque descobriu um tratamento, então

vamos todo mundo fazer, eu vou fazer. Agora, eu não vou fazer só pra saber, só se tivesse um tratamento (Mulher assintomática, filha de pessoa com diagnóstico para DMJ).

Os membros assintomáticos das duas famílias investigadas eram desestimulados a buscar a testagem genética para saber se eram portadores da mutação para DMJ, e o fato de a doença ser hereditária não era algo crucial para decisão de ter ou não filhos. A maioria dos filhos assintomáticos das pessoas entrevistadas que tinham o diagnóstico para a DMJ, já tinham prole constituída. A DMJ geralmente se manifesta após os 40 anos, tem graus diversificados de comprometimento físico e não compromete a cognição, ao contrário de outras doenças neurológicas raras e hereditárias. Esses fatores eram considerados pelas pessoas para recusar a testagem preditiva ou a ideia de que não podiam, ou de que não deveriam, ter filhos.

Entre as pessoas em risco ou diagnosticadas com CADASIL, também observamos uma recusa maior por parte das pessoas assintomáticas em realizar exames preditivos com a mesma argumentação de que a doença não tem cura nem tratamento. Alguns dos participantes afirmaram não desejar fazer o teste porque não desejavam mesmo ter filhos. No entanto, a esposa de um homem em risco de ter herdado a CADASIL esperava que o marido fizesse o teste para que eles pudessem programar melhor se teriam filhos e quantos:

Por mim ele já tinha feito o teste, antes a gente se prevenir, saber logo o que é, né? Assim, “ah eu tenho”[a mutação genética], então a gente espera que vai ter [a doença], que é uma doença degenerativa, pode acontecer a qualquer momento, pra gente se programar. Porque se a gente pretende ter filho é se programando, porque não dá pra gente começar a ter filho e o outro começa a degenerar, degenerar, e eu ter que assumir esse peso sozinha.

O marido dizia, em tom bem-humorado, querer ter sete filhos, porque teria maior probabilidade de algum deles não herdar a doença e poder se tornar seu cuidador, mostrando-se cauteloso em realizar o exame preditivo.

Outras vezes, o histórico familiar é suficiente para legitimar a percepção de um diagnóstico, mesmo quando não há a realização de um exame genético, como no caso de outro interlocutor em risco para a CADASIL que obteve seu diagnóstico a partir de análise de seu histórico familiar e exames de ressonância magnética, mas que decidiu não fazer o teste genético para confirmar. Sobre seus filhos, ele contou que eles sabem da doença, mas que não deu maiores explicações:

Porque a medicina não aconselha nem a fazer exame pra saber quando eles são mais novos. O médico falou que não é necessário fazer, porque como é uma doença que não tem cura, então se não tem sintoma pra quê assustar a pessoa? Então ele aconselhou a não fazer, vai que eles

nem desenvolvam, tem gente que faz [o teste genético para confirmação], mas eu não.

Nas condições investigadas que se apresentam na infância, observamos posicionamentos também diversos. A SB é de herança recessiva, ou seja, as chances de gerar uma criança com a doença é de 25% a cada gestação. Esse dado é considerado pelas famílias para não levar tão a sério possíveis restrições ao desejo de ter filhos, o que faz com que algumas delas tenham mais de um filho com a mesma doença. Uma mulher grávida disse não desejar realizar um exame genético pré-natal para saber se o seu segundo filho também teria a síndrome de Berardinelli, já diagnosticada em seu primeiro filho. Para ela, não valeria a pena se submeter ao exame, que seria complexo e não abriria uma possibilidade de reverter a condição no feto, caso o resultado fosse positivo para a síndrome. A possibilidade de interrupção da gestação não era considerada, tanto pelo fato de não ser assegurada legalmente no país como por valores morais e religiosos pertinentes para a sua família.

Por outro lado, mulheres que tem a SB podem ter problemas de fertilidade devido a complicações que são comuns à doença, tais como diabetes e problemas hormonais. No entanto, há casos de mulheres que se tornam mães biológicas e os filhos não nascem com a síndrome, já que ela é de herança autossômica recessiva. Assim, não se observou nas famílias investigadas uma preocupação maior com o controle da reprodução, considerando-se a herança genética. Ao contrário, foi possível identificar uma ideia de família centrada no pertencimento genético entre os membros da associação que se chamavam de família Berardinelli, fazendo com que a síndrome emergisse como um elo biológico entre pessoas que não eram parentes consanguíneos, mas que se viam como uma grande família unida pela condição rara em comum. É preciso destacar que, na região investigada, o casamento entre primos ou parentes próximos é uma prática comum desde o século XIX, o que é apontado pelas famílias como causa de tantos casos da síndrome (Dantas, 2005). Além disso, a não interrupção dos planos reprodutivos das famílias, perante a descoberta da hereditariedade, apoia-se em aspectos morais e religiosos que envolvem o cristianismo e suas concepções de família e de maternidade.

Entre as pessoas com EH, observamos posições distintas, especialmente entre as mulheres que foram maioria na pesquisa. Apesar de que houvesse o receio de transmissão da condição aos filhos, essa possibilidade não foi impeditiva para o exercício da maternidade ou do desejo de ter filhos, embora os projetos reprodutivos possam sofrer alterações ao longo da vida. O fato da EH ser tratável era algo que pesava na decisão de assumir os riscos de gerar um filho com a mesma doença. O fator que mais preocupava parte das mulheres, que ainda não eram mães, era a gestação em si:

Eu sei que talvez o meu filho ele pode ter, como ele pode não ter. Mas aí eu também não sei como vai ser a minha gravidez, porque eu tenho a minha imunidade baixa. Às



vezes eu fico pensando em retirar o meu baço porque talvez, no futuro, eu pretendo ser mãe. E eu não quero que isso afete de uma forma ou outra (Mulher, 23 anos, solteira).

Sempre tive planos de ter filhos no futuro, mas além da esferocitose congênita eu tenho ovários policísticos. Então, o dia que eu quiser engravidar vai ser um pouco complicado, eu vou precisar fazer tratamento. E provavelmente a minha criança vai nascer com a mesma doença [...] eu fico um pouco triste, na verdade, porque tem essa diferença das outras pessoas que, talvez, pra mim vai ser um pouco mais difícil, mas não é nada que não possa se resolver (Mulher, 18 anos, solteira).

Cinco participantes da pesquisa tinham filhos. Destes, três não desejavam ter mais filhos devido à experiência com a doença no primogênito, revisando, assim, seus projetos reprodutivos, e um interlocutor disse que não sabia ainda se teria filhos, por medo de transmitir a condição<sup>15</sup>.

Esse que é o meu medo, de amanhã ou depois eu ter filho e acabar passando isso, acabar passando isso pro meu filho, né. Eu tenho essa preocupação por causa de tratamento, de ficar correndo atrás, eu sei que vai ter problema com vesícula, o baço, isso que é a minha preocupação. Hoje eu coloco na balança isso, vou ter ou não vou por causa desse problema, porque querendo ou não, se o filho acabar tendo o problema, vai passar a vida inteira com isso (Homem, 29 anos, casado).

Pudemos observar, ao menos entre nossos interlocutores, que a herança genética tem um valor significativo no modo como uma DRH é encarada e percebida pelas pessoas assintomáticas e suas famílias. Nomear a doença é visto como algo positivo pela maioria na organização de sua experiência individual (uma vez que ausência de uma identidade clínica pode desencadear ou intensificar estigmas) e como membro de uma família que carrega uma determinada herança biológica. No entanto, o conhecimento do seu patrimônio genético não é sempre determinante para a construção de projetos de futuro e organização do presente no que diz respeito à reprodução da família. Neste sentido, acompanhamos a percepção de Chilibeck, Lock e Sehde (2011) quando dizem que o conhecimento em genética e o uso de algumas biotecnologias não têm promovido em toda parte uma geneticização de identidades individuais ou familiares. Ao contrário, a experiência da doença na família é capaz de produzir uma familiarização da genética (Chilibeck; Lock; Sehde, 2011, p. 1771). Os genes podem ser reinterpretados à luz da história familiar, e não a história familiar ser radicalmente modificada a partir da genética.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebemos, em nossas pesquisas, que a procura por um diagnóstico por meio de exames genéticos foi balizada por diferentes fatores: entre os que têm os sintomas haveria questões sociorrelacionais que podem ser resolvidas com o diagnóstico em mãos, como a necessidade de comprovar perante outros sua condição e legitimar seu afastamento do trabalho, por exemplo, ou conseguir acesso a tratamentos mais específicos. O diagnóstico era visto como essencial para vencer as malhas da burocracia médica, social ou trabalhista. Para os que não apresentavam os sintomas, os testes preditivos teriam o potencial de antecipar o sofrimento, no caso de terem resultado positivo, ou até mesmo acelerar o desenvolvimento da doença por fazer com a que pessoa fique o resto da vida pensando nisso. Um peso menor era dado aos testes preditivos como elemento capaz de auxiliar as pessoas nas escolhas reprodutivas.

Nas doenças que se expressam na infância, o diagnóstico do filho revela para os pais a sua condição de portadores de um gene defeituoso que, para eles, não provoca nenhuma enfermidade, mas que representa a possibilidade de gerarem filhos doentes. Neste caso, são os testes genéticos pré-natais que emergem como tecnologia diagnóstica a ser considerada. Também aqui observamos resistências que envolvem tanto aspectos morais e afetivos como legais, pois a legislação brasileira não permite interrupção da gestação, caso o teste apresente resultado positivo para uma doença rara que cause malformação ou sério comprometimento cognitivo. Deste modo, as famílias (e, dentro delas, as potenciais mães), questionaram a busca pelo diagnóstico precoce no feto uma vez que não poderiam, ou não desejariam, interromper o curso da gestação, e não haveria qualquer solução terapêutica a ser utilizada para reverter o curso da doença.

Assim, percebemos que não é apenas a lógica da saúde que é considerada para o uso dos testes genéticos, mas também as dinâmicas afetivas e relacionais travadas no interior da família com a doença e seus portadores, e as possibilidades de vida com uma condição rara. Percebeu-se uma preocupação maior em como os testes podem produzir diagnósticos que facilitem o cuidado na vida cotidiana, na medida em que é por meio deles que pacientes com DR podem ter acesso a tratamentos específicos e a direitos sociais, e uma preocupação menor com seu uso quando se tratar de organizar projetos de reprodução da família.

Esses dados nos permitem questionar em parte a afirmação de Finkler (2001) de que a biogenética estaria formatando relações de parentesco antes baseadas na honra, no compartilhamento de crenças, valores e modos de ser, pela fisicalidade do gene. Em nossos contextos de pesquisa, observamos que valores associados à autonomia individual e profissional, a percepção das idades e suas fases no curso da vida, as expectativas culturais estéticas em relação às identidades de gênero, as possibilidades de tratamento bem como as relações afetivas travadas entre os parentes têm um valor significativo no modo como uma DRH é encarada e percebida no interior da família. Isso não significa que as

pessoas não compreendem o risco de transmissão aos descendentes, ou as limitações e consequências físicas da doença, mas sim que evocam outras formas de significar esses elementos a fim de tomar decisões e construir projetos.

Por exemplo, uma mulher em risco para DMJ, que não desejava realizar o teste preditivo, estava tentando engravidar no momento da pesquisa. A forma que ela elegeu para controlar os potenciais riscos de ter herdado a condição de sua mãe e, conseqüentemente, de poder transmiti-la ao seu filho, foi investir na carreira profissional como meio de ter recursos financeiros suficientes para que, caso a doença lhe atingisse, ela pudesse pagar pelos cuidados necessários. O filho de um paciente com DMJ afirmou que não desejava fazer o teste preditivo, mas que tomava certas atitudes pensando no risco de ter herdado a doença, por exemplo, comprar um imóvel adaptado e em local acessível, considerando a possibilidade de que ele poderia usar uma cadeira de rodas no futuro. Percebe-se aqui formas pragmáticas de lidar com o risco genético na tentativa de conciliar os desejos pessoais por uma existência livre da doença com a consciência de que há uma probabilidade real de que isso não seja possível.

Como afirma Rosenberg (2002), com o diagnóstico, a incerteza é trocada por uma narrativa estruturada, a pessoa é necessariamente objetificada e recriada dentro de uma estrutura de conceitos patológicos e poder social institucionalizado que estão ligados, porém não somos passivos nessa relação. Essa ideia nos ajuda a compreender a recusa de muitas pessoas assintomáticas em nossas pesquisas em se testar, em ter o possível diagnóstico de que portam um gene defeituoso, ou a recusa de mães em realizarem um teste de diagnóstico pré-natal, mesmo quando já têm um filho com uma DRH. Ao realizar o diagnóstico antecipado para condições que não tem cura ou tratamento, o destino aberto e imprevisto da vida pode dar lugar ao prognóstico, geralmente fechado e restrito, apresentado pelo diagnóstico.

Ao analisar como as doenças tornam-se genéticas, Löwy (2019) nos mostra que, embora as tecnologias de diagnóstico estejam disponíveis e acessíveis em certos contextos mais do que em outros, a busca por rastrear doenças genéticas e/ou hereditárias não tem se mostrado determinante para toda construção de projetos reprodutivos ou de conhecimento individual. Diagnóstico e prognóstico nem sempre determinam como as pessoas viverão com essa informação. Neste sentido, chama nossa atenção como entre alguns de nossos interlocutores, e nas redes sociais da qual participam pessoas com doenças genéticas (hereditárias ou não), costumamos ouvir a frase “diagnóstico não é destino”, e sua variação “genética não é destino”<sup>167</sup>. Se os genes são os ingredientes que nos constroem como corpo/mente, sendo esta uma metáfora usada recorrentemente entre geneticistas, a recusa em conhecer a fundo a nossa receita pessoal pode ser uma estratégia na qual se aposta para que outros elementos também atuem nessa feitura

(afetos, desejos, meio ambiente, família), com a possibilidade de produzir resultados que continuam sendo humanos e familiares.

## REFERÊNCIAS

ARRIBAS-AYLLON, Michael; FEATHERSTONE, Katie; ATKINSON, Paul. The practical ethics of genetic responsibility: Non-disclosure and the autonomy of affect. **Social Theory & Health**, [s. l.], v. 9, n. 1, p. 3-23, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1057/sth.2009.22>. Acesso em: 12 out. 2023.

ATKINSON, Paul; FEATHERSTONE, Katie; GREGORY, Maggie. Kinscapes, timescapes & genescapes: families living with genetic risk. **Sociology of Health & Illness**, [s. l.], v. 35, n. 8, p. 1227-1241, 2013. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/1467-9566.12034>. Acesso em: 12 out. 2023.

AURELIANO, Waleska. Health and the Value of Inheritance: The meanings surrounding a rare genetic disease. **Vibrant**, Florianópolis, v. 12, n. 1, p. 109-140, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1809-43412015v12n1p109>. Acesso em: 01 jul. 2015.

AURELIANO, Waleska. Trajetórias Terapêuticas Familiares: doenças raras hereditárias como sofrimento de longa duração. **Ciência & Saúde Coletiva**, [s. l.], v. 23, n. 2, p. 369-380, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1413-81232018232.21832017>. Acesso em: 01 mar. 2018.

AURELIANO, Waleska. A pesquisa antropológica com pessoas com doenças raras no Brasil: desafios e possibilidades. In: MOREIRA, Martha; NASCIMENTO, Marcos; CAMPOS, Daniel; ALBERNAZ, Lidiane (Org.). **Crianças e Adolescentes com Doenças Raras: narrativas e trajetórias de cuidado**. São Paulo: Hucitec Editora, 2019. p. 185-207.

AURELIANO, Waleska; GIBBON, Sahra. Judicialisation and the politics of rare disease in Brazil: Rethinking activism and inequalities. In: GAMLIN, Jennie; GIBBON, Sahra; SESIA, Paola.; BERRIO, Lina (Org.). **Critical Medical Anthropology: Perspectives in and from Latin America**. 1. ed. London: UCL Press, 2020. p. 248-269.

BARBOSA, Rogério Lima. **Pele de Cordeiro: associativismo e mercado na produção de cuidado para as doenças raras**. Lisboa: Chiado Editora, 2015.

BIEHL, João; PETRYNA, Adriana. Bodies of Rights and Therapeutic Markets. **Social Research**, [s. l.], v. 78, n. 2, p. 359-386, 2011. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/528131/summary>. Acesso em: 05 fev. 2014.

BIEHL, João; PETRYNA, Adriana; GERTNER, Alex; AMON, Joseph; PICON, Paulo. Judicialisation of the right to health in Brazil. **The Lancet**, [s. l.], v. 373, n. 9682, p. 2182-2184, jun./2009. Disponível em: <https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140673609611727/fulltext>. Acesso em: 05 fev. 2014.

BOARDMAN, Felicity Kate. Knowledge is power? The role of experiential knowledge in genetically risky reproductive decisions. **Sociology of Health & Illness**, [s. l.], v. 36, n. 1, p. 137-150, 2014a. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/1467-9566.12048>. Acesso em: 01 dez. 2015.

BOARDMAN, Felicity Kate. The expressivist objection to prenatal testing: the experiences of families living with genetic disease. **Social Science & Medicine**, [s. l.], v. 107, p. 18-25, 2014b. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0277953614001294>. Acesso em: 01 dez. 2015.

CAVICCHIOLI, Aline C.; MENOSSE, Maria José; LIMA, Regina A. G. de. Cancer in children: the diagnostic itinerary. **Rev. Latino-Americana de Enfermagem**, Ribeirão Preto, v. 15, n. 5, p. 1025-1032, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rlae/a/md96YdrZ6KqrQfWBxLfb4c/?format=pdf&lang=en>. Acesso em: 10 set. 2016.

CHILIBECK, Gillian; LOCK, Margaret; SEHDE, Megha. Postgenomics, uncertain futures, and the familiarization of susceptibility genes. **Social Science & Medicine**, [s. l.], v. 72, n. 11, p. 1768-1775, 2011. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0277953610003370>. Acesso em: 17 nov. 2014.

CRISP, René; SOLARI, Liliana; VOTA, Daiana; GARCÍA, Eliana; MIGUEZ, Gabriela; CHAMORRO, Maria; SCHVARTZMAN, Gabriel; ALFONSO, Graciela; GAMMELLA, Daniel; CALDAROLA, Sergio; RICCHERI, Cecilia; VITTORI, Daniela; VENEGAS, Belen; NESSE, Alcira; DONATO, Hugo. A prospective study to assess the predictive value for hereditary spherocytosis using five laboratory tests on 50 hereditary spherocytosis families in Argentina. **Annals of Hematology**, [s. l.], v. 90, n. 6, p. 625-634, jun. 2011. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s00277-010-1112-0>. Acesso em: 25 set. 2018.

DANTAS, Virgínia. **Síndrome de Berardinelli: Territorialidade e Imaginário**. 2005. 128 f. Dissertação (Mestrado em Dinâmica e Reestruturação do Território) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2005. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/handle/123456789/18893#:~:text=https%3A//repositorio.ufrn.br/jspui/handle/123456789/18893>. Acesso em: 17 abr. 2020.

FINKLER, Kaja. **Experiencing the new genetics: family and kinship on the medical frontier**. Pittsburgh: University of Pennsylvania Press, 2000.

FINKLER, Kaja. The Kin in the Gene: The Medicalization of Family and Kinship in American Society. **Current Anthropology**, [s. l.], v. 42, n.2, p. 235-249, 2001. Disponível em: <https://doi.org/10.1086/320004>. Acesso em: 09 jul. 2013.

FONSECA, Claudia. Deslocando o gene: o DNA entre outras

tecnologias de identificação familiar. **Mana**, [s. l.], v. 22, n. 1, p. 133-156, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/PtytHZxj5qvRMwdzLLjL4Mq/>. Acesso em: 30 mai. 2016.

GIBBON, Sahra. Re-examinando a “genetização”: árvores familiares na genética do câncer de mama. **Política e Trabalho: Revista de Ciências Sociais**, [s. l.], v. 20, p. 35-60, 2004. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/politicaetrabalho/article/view/6516>. Acesso em: 27 set. 2005.

JUTEL, Annemarie. Diagnosis: a critical social reflection in the genomic era. **Ciência & Saúde Coletiva**, [s. l.], v. 24, n.10, p. 3619-3626, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csc/a/kdwCtrsrNfwfwxRcPJBszSb/?format=pdf&lang=en>. Acesso em: 11 nov. 2019.

KAVANAGH, Anne; BROOM, Dorothy. Embodied risk: my body, myself? **Social Science and Medicine**, [s. l.], v. 46, n.3, p. 437-444, 1998. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0277953697001883>. Acesso em: 12 jan. 2017.

KELLY, Susan. Choosing not to choose: reproductive responses of parents of children with genetic conditions or impairments. **Sociology of Health & Illness**, [s. l.], v. 31, n.1, p. 81-97, 2009. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/j.1467-9566.2008.01110.x>. Acesso em: 10 mar. 2016.

LIPPMAN, Abby. Led (astray) by Genetic Maps: the cartography of the human genome and health care. **Social Science and Medicine**, [s. l.], v. 35, n. 12, p. 1469-1472, 1992. Disponível em: [https://doi.org/10.1016/0277-9536\(92\)90049-V](https://doi.org/10.1016/0277-9536(92)90049-V). Acesso em: 10 mar. 2014.

LOCK, Margaret. Biosociality and susceptibility genes: a cautionary tale. In: GIBBON, S.; NOVAS, C. (Orgs). **Biosocialities, Genetics and the Social Sciences: making biologies and identities**. New York: Routledge, 2008. p. 56-78.

LÖWY, Ilana. How diseases became “genetic”. **Ciência & Saúde Coletiva**, [s. l.], v. 24, n. 10, p. 3607-3617, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csc/a/LhKbZ98jJ3jrvmKn44GfdRH/?format=pdf&lang=en>. Acesso em: 11 nov. 2019.

MUNIZ, Luiza. **Narrativas sobre a esferocitose hereditária: (in)visibilidades, emoções e sofrimentos**. 2020. 81 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Instituto de Ciência Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: [https://www.academia.edu/44778989/Narrativas\\_sobre\\_a\\_esferocitose\\_heredit%C3%A1ria\\_in\\_visibilidades\\_emo%C3%A7%C3%B5es\\_e\\_sofrimentos](https://www.academia.edu/44778989/Narrativas_sobre_a_esferocitose_heredit%C3%A1ria_in_visibilidades_emo%C3%A7%C3%B5es_e_sofrimentos). Acesso em: 25 jan. 2021.

NASH, Catherine. Genetic Kinship. **Cultural Studies**, [s. l.], n. 18, p. 1-33, 2004. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/0950238042000181593>. Acesso em: 10 abr. 2014.

NEVES, Ednalva. (Des)continuidades entre sociedade e genômica: desigualdades, políticas e experiências de vida com a doença falciforme. **Áltera – Revista de Antropologia**, João Pessoa, v. 1, n. 10, p. 190-214, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/altera/article/view/49069>. Acesso em: 12 out. 2023.

NÓBREGA, Jociara Alves. **Família, emoções e biosocialidade: a mobilização de pessoas com uma doença rara no Rio Grande do Norte - a síndrome de Berardinelli**. 2020. 293 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2020. <https://repositorio.ufrn.br/handle/123456789/45473>. Acesso em: 26 jan. 2021.

NOVAS, Carlos. The political economy of hope: patients' organization, science and biovalue. **BioSocieties**, [s. l.], v. 1, n. 3, p. 289-305, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/S1745855206003024>. Acesso em: 30 jan. 2014.

PEREIRA, Everson Fernandes. “**Gente da Cadasil**”: famílias com histórico de uma doença genética rara e a experiência do diagnóstico. 2019. 153 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/204551>. Acesso em: 18 ago. 2020.

RABINOW, Paul. **Antropologia da Razão**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

RAPP, Rayna. **Testing Women, Testing the Fetus: The Social Impact of Amniocentesis in America**. New York: Routledge, 1999.

ROSE, Nikolas. **The Politics of life itself: biomedicine, power, and subjectivity in the Twenty-First Century**. United Kingdom: Princeton University Press, 2007.

ROSENBERG, Charles. The Tyranny of Diagnosis: Specific Entities and Individual Experience. **The Milbank Quarterly**, [s. l.], v. 80, n. 2, p.237-260, 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/1468-0009.t01-1-00003>. Acesso em: 09 abr. 2005.

SCHEFFER, Mario; CASSENOTE, Alex; GUERRA, Alexandre; GUILLOUX, Aline; BRANDÃO, Ana; MIOTTO, Bruno; ALMEIDA, Cristiane de Jesus; GOMES, Jackeline; MIOTTO, Renata. **Demografia Médica no Brasil 2020**. São Paulo: FMUSP, CFM, 2020.

SCHNEIDER, David. **American Kinship: A Cultural Account**. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

STRATHERN, Marylin. **Parentesco, direito e o inesperado: parentes são sempre uma surpresa**. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

VALLE, Carlos Guilherme. Identidades, doença e organização social: um estudo de “pessoas vivendo com HIV e Aids”.

**Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 8, n. 17, p. 179-210, 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/HFxjkCBBsCnvHdN8Nfk7ncS/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 09 abr. 2005.

**Submetido em:** 04/03/2023

**Aprovado em:** 06/10/2023

### **Waleska Aureliano**

*waurelianorio@gmail.com*

Doutora em Antropologia Social. Professora Adjunta no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPCIS/UFRJ)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0343-6259>

### **Jociara Nóbrega**

*jociaralves@yahoo.com.br*

Doutora em Antropologia Social (UFRN)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3319-6823>

### **Everson Fernandes Pereira**

*ersonf@gmail.com*

Doutorando em Antropologia Social (UFRGS). Rede Covid-19 Humanidades MCTI

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9719-6841>

### **Luiza Nepomuceno Muniz**

*luizanmuniz@gmail.com*

Graduada em Ciências Sociais (UERJ)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3287-8542>

## **NOTA**

- <sup>1</sup> Waleska Aureliano, Jociara Nóbrega e Everson Pereira agradecem ao CNPq e a CAPES pelas bolsas de pós-doutorado, doutorado e mestrado, respectivamente, que possibilitaram a realização de suas pesquisas.
- <sup>2</sup> Usaremos a sigla DRH para doença(s) rara(s) hereditária(s) e DR para doença(s) rara(s) gerais.
- <sup>3</sup> Brasil. Ministério da Saúde. Portaria n.º 199, de 30 de janeiro de 2014. Disponível em: [http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2014/prt0199\\_30\\_01\\_2014.html](http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2014/prt0199_30_01_2014.html). Acesso em: 2 mar. 2015.
- <sup>4</sup> É preciso lembrar que nem toda doença genética é hereditária, uma vez que as alterações genéticas podem se dar de maneira espontânea,



não sendo herdada dos genitores.

- <sup>5</sup> <https://www.eurordis.org/information-support/what-is-a-rare-disease/>. Acesso em: 15 nov. 2022.
- <sup>6</sup> <https://bvsmis.saude.gov.br/28-02-dia-mundial-das-doencas-raras/>. Acesso em: 15 nov. 2022.
- <sup>7</sup> “*Embodied risks are different because they impose their threat from within - a person both has and is a body. Therefore, corporeal risks define who a person is rather than what they do or what is done to them*”.
- <sup>8</sup> Ver: <https://www.gov.br/saude/pt-br/composicao/srgtes/educucomunicacao-em-doencas-raras/centros-habilitados-para-tratamento-de-doencas-raras/informacoescentrosdereferencia.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2022.
- <sup>9</sup> É preciso mencionar que nossos interlocutores vêm de classes sociais distintas, com diferentes formas de acesso ao sistema de saúde, geralmente em uma combinação entre o sistema público e o privado.
- <sup>10</sup> Herança autossômica é aquela que não está relacionada aos cromossomos sexuais, portanto, a prevalência independe de sexo biológico. Uma doença de transmissão autossômica dominante significa que o descendente afetado tem pelo menos um progenitor também afetado. Por outro lado, uma doença de herança autossômica recessiva manifesta-se quando um indivíduo recebe uma cópia com mutação de cada um dos seus genitores, porém estes não são afetados pela condição.
- <sup>11</sup> A mutação de novo é aquela onde o gene não é herdado dos pais. Ou seja, é o primeiro caso, em uma família, com aquela mutação. A pessoa que possui essa mutação pode transmitir a herança para os filhos.
- <sup>12</sup> Não é nossa intenção cobrir a literatura que trata dessa temática, mas trazer para o debate alguns/mas pesquisadores/ras cujas reflexões dialogam com nosso trabalho de campo.
- <sup>13</sup> Ataxia é como são nomeadas as várias desordens neurológicas degenerativas que afetam as funções motoras do corpo, especialmente a marcha, sendo a DMJ uma das formas hereditárias de ataxia.
- <sup>14</sup> A leptina é um hormônio naturalmente produzido pelo corpo humano, mas que nas pessoas com SB não se produz devido a lipodistrofia. O medicamento desenvolvido para repor a leptina nos pacientes com a SB é o Myalept, da Aegerion Pharmaceuticals.
- <sup>15</sup> Nas redes sociais, Muniz observou relatos de algumas mulheres com EH que afirmavam que não teriam filhos, pois consideravam que seria injusto passar aos descendentes essa condição de forma consciente. Essas mulheres, no entanto, não eram brasileiras.
- <sup>16</sup> Para um exemplo desse tipo de mobilização, ver evento *online* realizado em 2020 e 2022 que reuniu profissionais de saúde, ativistas e pessoas com deficiência cujo título foi exatamente “Genética não é destino”. Disponível em: [www.youtube.com/watch?v=JFtdTWMqzJEwww.youtube.com/watch?v=8WkQG\\_eBaZg](https://www.youtube.com/watch?v=JFtdTWMqzJEwww.youtube.com/watch?v=8WkQG_eBaZg). Acesso em: 11 nov. 2022.

## RESENHA

LIMULJA, Hanna. **O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

Lunara Caroline Nascimento Gomes<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Pernambuco, Brasil

Publicada em 2022, pela editora Ubu, a obra *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami* foi baseada na tese escrita por Hanna Limulja, além disso, foi defendida em 2019, sob a orientação do professor José Antonio Kelly Luciani da Universidade Federal de Santa Catarina. O livro, dividido em cinco capítulos, é resultado do trabalho de campo realizado no período entre novembro de 2015 e fevereiro de 2017 entre os Yanomami da comunidade do Pya ú, na região Toototopi (região próxima da fronteira de Roraima com a Venezuela).

A etnografia baseada na transcrição de mais de cem relatos de sonhos tem como objetivo principal a apresentação do lugar fundamental que o ato de sonhar e o próprio sonho desempenham na sociedade Yanomami. No primeiro capítulo, nomeado *A gesta de Kopenawa*, a autora que estabelece um interessante diálogo com Davi Kopenawa, autor de *A queda do céu: palavra de um xamã yanomami*, vai explanando aos leitores a importância do sonho para o grupo indígena em questão. O primeiro ponto a ser levado em consideração é que o sonho é o caminho de aprendizagem para o povo, sobretudo, para os xamãs: “É a porta que os Yanomami abrem para a alteridade, o desconhecido, o distante. É através dessa abertura que eles conhecem o mundo ao redor, e dessa forma seu pensamento consegue se expandir. Enquanto os *napë pë* têm lápis e papel, os Yanomami têm seus sonhos” (Limulja, 2022, p. 51), afirma Kopenawa.

O meio de aprendizado proporcionado pela atividade do sonhar está permeado de elementos sociais fundamentais da cultura Yanomami, como as narrativas mitológicas, os rituais xamânicos, as festividades e as atividades cotidianas, como as caçadas, além disso, o sonho também está atrelado à dimensão política. Um ponto alto do capítulo e que merece destaque está relacionado à contraposição que Davi Kopenawa estabelece entre os sonhos indígenas e os sonhos dos brancos:

Como ele diz, os *napë pë* não sabem sonhar, ou melhor, sonham apenas consigo mesmos, o que, em última análise, são equivalentes no pensamento yanomami, pois o sonho que realmente importa é aquele motivado pelos outros – ou, como veremos, são os outros que motivam os sonhos yanomami. Quem sonha apenas consigo nunca sai de si; e, nesse caso, o mundo se torna pequeno demais. Por não sonharem longe, os *napë pë* ignoram os pensamentos de outros povos e lugares e, portanto, não concebem outra forma de pensar capaz de ir além daquela que experimentam. É por essa mesma razão que eles não



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

conseguem ver a imagem das coisas e tampouco sonhar a floresta (Limulja, 2022, p. 51).

A partir desse trecho, é possível perceber outra dimensão relevante que constitui o mundo dos sonhos yanomami, a coletiva. Através do sonho, é reconhecida uma relação entre a pessoa que sonha e a pessoa que pode aparecer no sonho, por exemplo. Além disso, é garantido o espaço para a narração dos sonhos à comunidade, uma vez que diz respeito ao grupo indígena como um todo. O tema é discutido no segundo capítulo A origem da noite e o desabrochar das flores dos sonhos:

O sonho yanomami, longe de se constituir como uma profecia irremediável, diz respeito a temas e a circunstâncias que podem ser contornados, mas para tanto ele precisa ser socializado. Contar um sonho no centro da casa teria um efeito profilático, já que as pessoas orientariam suas condutas levando em conta o que o sonho pressagia. Se alguém sonha com os inimigos próximos da casa coletiva, as pessoas ficam alertas e não se afastam da casa nem andam desacompanhadas pela floresta. Não significa, contudo, que os sonhos determinem a vida das pessoas: eles servem como orientações e são levados em consideração sobretudo quando se referem a alguma ameaça nefasta (Limulja, 2022, p. 74).

Além dos sonhos com inimigos, sonhos com animais como cobras e onças constituem o que a autora chama de ameaça nefasta. Esses e outros tipos de sonhos são amplamente debatidos no terceiro capítulo denominado Os sonhos yanomami. No capítulo seguinte, Réquiem para um sonho, Hanna Limulja nos conta a respeito do *hutu mosi* (destino e casa dos Yanomami mortos), além de narrar extensivamente o ritual denominado *reahu*. É de grande valor a descrição que a autora faz acerca da relação entre os sonhos dos vivos e os sentimentos dos mortos. Ainda que os mortos exerçam grande poder no referido povo, há um limite imposto pelos indígenas vivos, como explicitado no trecho abaixo:

Se, por um lado, o sonho é sempre desencadeado pela vontade de um outro, e o sonhador aparece como uma “presa”, uma vítima, alguém à mercê de um sentimento que lhe é alheio, por outro, o sonhador não está de forma alguma inteiramente subjugado aos sentimentos desse outro. Os vivos resistem aos apelos incessantes desses outros, e é porque resistem que eles podem continuar existindo como Yanomami. Assim, embora a morte seja sempre um desejo que vem de fora, os vivos se negam veementemente a sucumbir a ele. Aos apelos incessantes desses outros, os Yanomami simplesmente respondem: “*Ya nomaimi!, ya temi xoa!*” (Eu não morro, ainda estou vivo) (Limulja, 2022, p. 145).

No último capítulo, O mito reencontrado: do sonho ao mito e vice-versa, a autora contempla o leitor com alguns dos episódios míticos yanomami, começando com o mito de origem da noite, o qual está intimamente relacionado ao surgimento dos sonhos. Além disso, Hanna Limulja também nos descreve o entrelaçamento entre sonho, mito e xamanismo:

Em seus sonhos, os xamãs não só veem os mitos se desenrolarem como também podem reelaborar sua própria versão deles, daí uma faz razões da existência de tantas variantes. E mais: pode-se inferir que dificilmente haverá um mito que não tenha sido sonhado. Nesse sentido, todo mito é um sonho (Limulja, 2022, p. 163).

Por fim, a autora encerra o livro apresentando alguns mitos em que o sonho é parte basilar, por exemplo, o da jovem indisposta, o qual narra a história de uma moça que está reclusa devido à chegada da primeira menstruação e que sai para dançar com outras mulheres.

É dessa maneira que a obra se insere como uma elogiável etnografia sobre o valor dos sonhos para a comunidade Yanomami. Além de significar o percurso necessário para o conhecimento (o indígena que sonha em demasia é reconhecido como uma pessoa sábia), o ato de sonhar e narrar para o restante da população, os torna um grupo sábio, sobretudo, por salvaguardar a todos diante de todas as ameaças, tanto no plano dos vivos, quanto dos mortos. Em vista disso, o livro apresenta-se também como uma ponte relevante para possíveis diálogos dentro e fora da antropologia, especialmente para a área da psicanálise e seus estudos acerca do funcionamento do inconsciente.

**Submetido em:** 05/09/2022

**Aprovado em:** 22/11/2023

**Lunara Caroline Nascimento Gomes**

*lunaracnascimento@gmail.com*

Doutoranda em Estudos Literários (UFPE), graduada em Ciências Sociais (UFPE) e Mestra em Estudos Literários (UFPE).

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-2808-6013>

# MUNDOS ANTÁRTICOS E EXPERIÊNCIAS AUSTRAIS

## ANTARCTIC WORLDS AND SOUTHERN EXPERIENCES

Sarah de Barros Viana Hissa<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Cachoeira, Bahia, Brasil

A Antártica é distinta de todas as outras regiões do globo. Isso se dá, inicialmente, pelas grandes distâncias que se deve atravessar para atingi-la e pela sua geografia única. Esses fatores influenciaram também a história do seu descobrimento e exploração, que foi tardia em relação aos demais continentes. Apenas no século XIX, a Antártica foi de fato incorporada na nossa compreensão de mundo. Nesse processo de mundialização do continente austral, ele ocupou um lugar de mistério e poesia, de natureza pura, lenta e silenciosa. Mas houve, e ainda há, incursões ao continente austral. Os caçadores de pinípedes, tais como focas e elefantes marinhos, desde ao menos 1820, atuavam na região até impactarem demasiadamente as populações das presas, tornando as viagens de caça desvantajosas. Posteriormente, exploradores empreenderam conhecer e mapear a região, tais como Sir Ernest Henry Shackleton. Hoje, por meio do Tratado Antártico, assinado em 1959 por diversos países, não obstante pretensões territoriais específicas, o continente é destinado à pesquisa científica em cooperação internacional.

O Programa Antártico Brasileiro da Marinha Brasileira (PROANTAR), que fez 40 anos no ano de 2022, oferece apoio logístico a projetos de pesquisa no continente austral. Entre as pesquisas que receberam o apoio do PROANTAR está o Projeto Paisagens em Branco (Laboratório de Estudos Antárticos em Ciências Humanas – LEACH), coordenado pelo prof. Andrés Zarankin (UFMG), que estuda, entre outros temas, os sítios arqueológicos de ocupações oitocentistas de caçadores-marinheiros no arquipélago Shetlands do Sul (Zarankin; Senatore, 2007; Zarankin *et al.*, 2011).

Participei das expedições de campo junto ao LEACH na ilha Livingston, nos verões dos anos 2010 e 2011, durante minha pesquisa de mestrado, intitulada *Tempo e arqueologia: experiências materiais e imateriais de Antártica* (Hissa, 2012). Naquele trabalho, a partir de uma etnografia a jato com marinheiros polares brasileiros, como também de estudos de documentação histórica primária (diários de bordo) e de discussões sobre materiais arqueológicos, refleti sobre o tempo como categoria sociocultural construída a partir, entre outros fatores, de atividades exercidas nos espaços antárticos, ou, em outras palavras, o que se faz e quando se faz (Hissa, 2017; 2022). Nesse sentido, considerando a importância das



atividades desempenhadas para concepções de temporalidade, ficou claro que a dicotomia entre trabalho e lazer desempenha importante papel nas percepções do ritmo e passagem de tempo para os marinheiros brasileiros. Ainda, o tipo de atividades desempenhadas por eles – bem como o compasso de seus trabalhos e descansos – varia de acordo com a função no navio: se o marinheiro faz parte do grupo de reparo, seus horários e ritmos serão distintos daqueles do grupo da cozinha e copeiros. Por outro lado, a cadência, o horário e a duração das atividades (*fainas*, nos termos deles próprios) também variam se o navio está atracado em portos ou navegando em águas tranquilas, por exemplo. Enquanto isso, em mais ampla escala, a própria sazonalidade da presença humana na Antártica também marca essas percepções, tanto no passado quanto nas viagens atuais, visto que ela se dá principalmente nos verões, bem como implica na ida com retorno programado e nunca a permanência indefinida. É assim que a distância da família e a expectativa do retorno ao lugar de origem marcam as falas dos marinheiros brasileiros, como também os relatos nos diários de bordo oitocentistas.

Esse ensaio fotográfico oferece uma narrativa do traslado feito, no âmbito daquela pesquisa, entre águas brasileiras e a ilha Livingston, no arquipélago Shetlands do Sul, Antártica. Entre a primeira e a última *janela-foto* do ensaio, ilustram-se os espaços antárticos: navio, porto, mar, relevo, gelo, helicóptero, bote, praia, sítio arqueológico, acampamento, névoa, barraca. Ao mesmo tempo, o ensaio ilustra algo do esforço dos marinheiros brasileiros nos trabalhos de logística, intensos quando se chega ao *continente-destino*. Por fim, revela a relação intimista entre a pessoa que fotografa e as paisagens antárticas, que sugerem a própria reflexão introspectiva sobre essa experiência austral.

**Figura 1** – Primeira *janela-foto*: da cabine.



Fonte: Sarah Hissa, 2010.

**Figura 2** – No porto chileno.



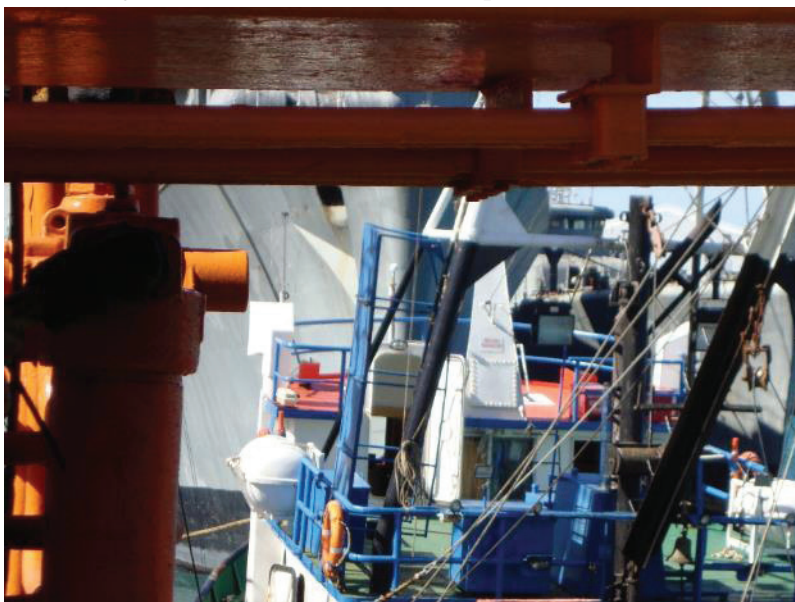
**Fonte:** Sarah Hissa, 2010.

**Figura 3** – Reflexões no porto.



Fonte: Sarah Hissa, 2010.

**Figura 4** – Linhas e cores da complexidade do navio.



Fonte: Sarah Hissa, 2010.



**Figura 5** – Marinheiros e a orquestra das atividades.



Fonte: Sarah Hissa, 2010.

**Figura 6** – Carga.



Fonte: Sarah Hissa, 2010.

**Figura 7** – Linhas e cores nas coisas da Antártica.



**Fonte:** Sarah Hissa, 2010.

**Figura 8 – Desembarques.**



Fonte: Sarah Hissa, 2010.

**Figura 9 – Descida.**



Fonte: Sarah Hissa, 2010.

**Figura 10** – *As fainas.*



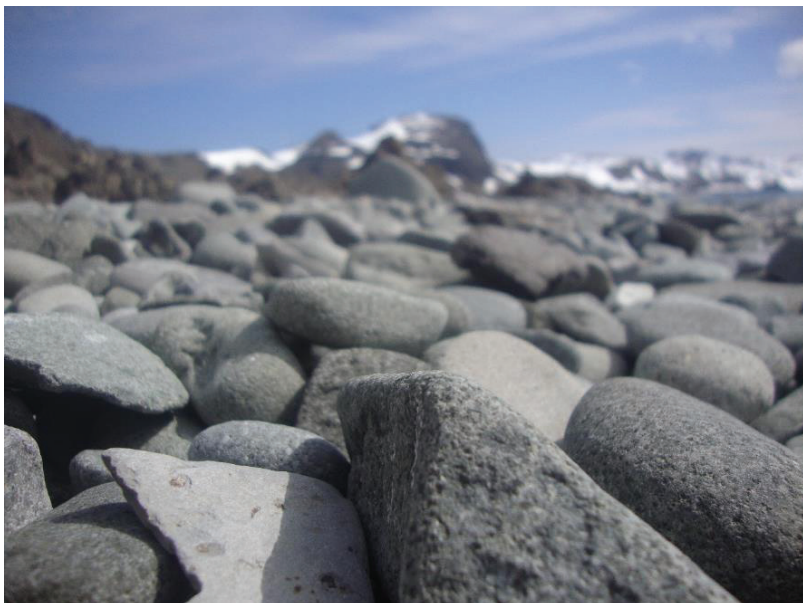
**Fonte:** Sarah Hissa, 2010.

**Figura 11** – Botes e ilhas.



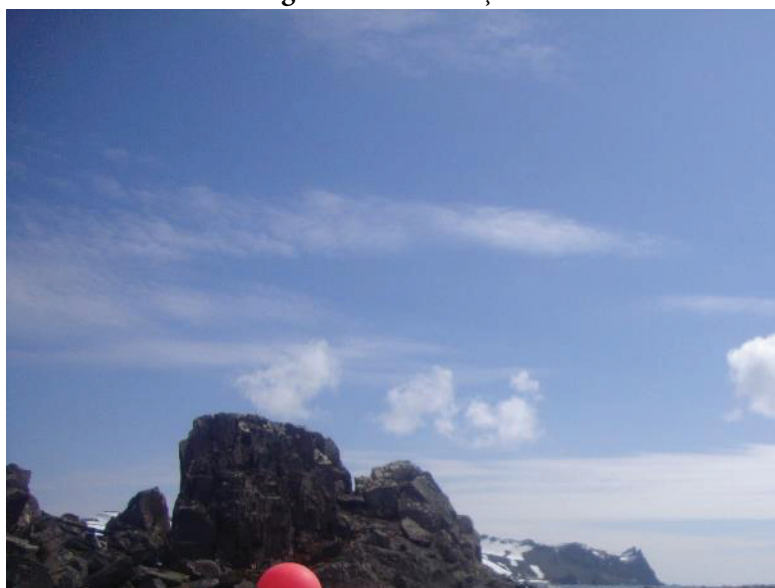
**Fonte:** Sarah Hissa, 2010.

**Figura 12 – Praia.**



Fonte: Sarah Hissa, 2010.

**Figura 13 – Presenças.**



Fonte: Sarah Hissa, 2010.

**Figura 14** – Acampamento antártico, ilha Livingston.



**Fonte:** Sarah Hissa, 2010.

**Figura 15** – Nevasca.



**Fonte:** Sarah Hissa, 2010.

**Figura 16** – Última janela-foto: da barraca.



Fonte: Sarah Hissa, 2010.

## REFERÊNCIAS

HISSA, Sarah de Barros Viana. **Tempo e Arqueologia**: experiências materiais e imateriais de Antártica. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Departamento de Antropologia e Arqueologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

HISSA, Sarah de Barros Viana. Navegar é preciso, viver também é preciso: ideias iniciais sobre a organização e a percepção de tempo de marinheiros brasileiros em navio polar. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 60, n. 3, p. 284-307, 2017.

HISSA, Sarah de Barros Viana. On Time and Other Things: Some Cartesian Dichotomies in Antarctica. **Cambridge Archaeological Journal**, [s. l.], v. 32, n. 2, p. 173-187, mai. 2022.

INGOLD, Tim. **The Perception of the Environment**. Londres: Routledge, 2000.

MAGNANI, José Guilherme C. **O lazer na cidade**. São Paulo: CONDEPHAT, 1994.

ZARANKIN, Andrés; HISSA, Sarah; SALERNO, Melisa, FRONER, Yacy-Ara; RADICCHI, Gerusa, ASSIS, Luis; BATISTA, Anderson. Paisagens em Branco: Arqueologia e Antropología Antárticas. **Vestígios: Revista Latinoamericana de Arqueología Histórica**, [s. l.], v. 5, n. 2, p. 11-51, 2011.

ZARANKIN, Andrés; SENATORE, Maria Ximena, **Historias de un Pasado en Blanco**: Arqueología Histórica Antártica. Belo Horizonte: Argumentum, 2007.

**Submetido em:** 15/06/2023

**Aprovado em:** 06/10/2023

**Sarah de Barros Viana Hissa**

*sarah.hissa@gmail.com*

Pós-doutora em Antropologia (UFMG), Doutora em Arqueologia (UFRJ/  
Museu Nacional), Mestra em Antropologia e Bacharela em Ciências  
Sociais (UFMG)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1623-8737>



# A FESTA NO VILAREJO<sup>1</sup>

Patrick Champagne

## Nota biográfica

Recentemente falecido, o sociólogo francês Patrick Champagne (1945-2023) gentilmente autorizou a publicação da tradução de seu artigo, *La Fête au village*, originalmente lançado no periódico *Actes de La Recherche em Sciences Sociales* no ano de 1977, para a presente edição da Vivência, Revista de Antropologia da UFRN. Desde o início de sua trajetória profissional, Champagne foi membro do *Centre de Sociologie Européenne*, dirigido por Pierre Bourdieu, que foi seu orientador de tese. Interessado por estudar as transformações sociais no mundo rural francês, publicou diversos artigos sobre o tema em meados da década de 1970, inclusive o que estamos traduzindo, também resultando na publicação posteriormente do livro *L'Héritage refusé* (Le Seuil, 2001). Por sua vez, Champagne também realizou pesquisa sobre a relação entre política e a imprensa, o que pode ser recuperado em seu conhecido livro *Faire l'opinion. Le nouveau jeu politique* (Minuit, 1990) em que aborda os efeitos sociais das pesquisas de opinião. Foi um dos fundadores da ACRIMED – *Action Critique Médias* – observatório da imprensa que articula ativismo científico e ativismo político a partir do seu acompanhamento constante.

## RESUMO

A observação das festas locais de Mayenne possibilita apreender os efeitos das transformações que afetaram o mundo rural. A passagem da festa do vilarejo, na qual todos os seus habitantes participam, para a festa do município, que se parece mais com um espetáculo que tem seus atores e seus espectadores, pode ser correlacionada com a difusão, no meio camponês, de uma representação urbana do campesinato. A organização de “festas à moda antiga”, em que os camponeses são levados a se autorepresentar, é sem dúvida um caso extremo. No entanto, a mistura de sério e burlesco que caracteriza as representações que os camponeses têm do seu modo de vida revela a ambiguidade de uma situação em que eles nem sempre sabem se estão a brincar como eles próprios ou a representar outras pessoas. Privados do controle da definição social da sua identidade, os camponeses que, quase sempre, recebem dos outros a definição da sua identidade, procurariam, através destas festas, regressar às suas origens e reencontrar uma identidade social própria?

## ABSTRACT

The Village Fête

By observing local fetes in Mayenne the author was able to ascertain the effects



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

of the transformations which have taken place in the world of the peasants. The change from the village fete, in which all the inhabitants participate, to the communal fete, which, with its distinction between actors and spectators, is more like a show, can be correlated with the spread within the peasant milieu of the townsman's image of the peasantry. The organization of «*fêtes à l'ancienne*», in which the peasants are encouraged to play themselves, is doubtless an extreme case. All the same, the mixture of serious and burlesque in the sketches that the peasants present of their way of life reveals the ambiguity of a situation in which they do not always know if they are playing at being themselves or at being someone else. They have been deprived of a hold on the social definition of their identity, and it is almost always from others that they receive the definition of what they ought to be. Through these fetes, then, the peasants return, as it were, to their origins; are they not seeking in this way to recover a social identity of their own?

As análises, em muitos aspectos “urbano-centradas” que descrevem as transformações da “sociedade camponesa dos vilarejos” em termos de sua “abertura” ao “mundo externo” ou à “sociedade englobante” – quais sejam, a abertura dos camponeses à economia de mercado, a abertura da população rural a um estilo de vida urbano etc. – deixam escapar, na maioria das vezes, devido ao uso desses conceitos essencialmente metafóricos, os entrelaçamentos particularmente complexos de traços culturais e os jogos de espelhos que se estabelecem entre sistemas de valores diferentes, se não, opostos. Até há poucos anos, a oposição relativamente simples entre o “moderno” e o “arcaico”, o “lucrativo” e o “rotineiro” estava no princípio da maioria das representações do campo e era muitas vezes imposta aos próprios camponeses que, na década de 1950, cederam seus velhos móveis de família (cristaleiras, armários etc.) a antiquários ou vendedores de móveis usados em troca de móveis feitos de “fórmica”<sup>2</sup>, um símbolo, aos seus olhos, da modernidade. Esta oposição é hoje borrada ou, talvez melhor, substituída por uma outra, oposta à anterior, pois valoriza o passado, a “natureza” e a agricultura tradicional (em sua versão ecológica e da agricultura orgânica) e os “*pays*”<sup>3</sup> no sentido arcaico do termo (como as reivindicações regionalistas) contra o “rendimento” da civilização industrial, o “universo feito de concreto” da sociedade urbana e o centralismo jacobino e unificador do Estado francês. Essa reviravolta dos valores dominantes só pode ter causado um constrangimento cultural a muitos camponeses, que, hoje, são demandados a adorar aquilo que foram aconselhados, há apenas alguns anos, a queimar. Manter uma antiga lareira, mas de forma puramente decorativa, com lenhas falsas no interior, mandar reproduzir por um carpinteiro da vila móveis de estilo rústico, cujo modelo é copiado de um catálogo de vendas por correspondência, abandonar num porão, para dar lugar ao mobiliário moderno padrão, um antigo armário do qual ainda se atribui, no entanto, um valor emocional (pois são móveis herdados) e um valor simbólico, porque conhecemos o gosto dos moradores das cidades por esses móveis, estas são algumas das práticas onde podemos ver como os camponeses tentam conciliar o inconciliável.

Este vaivém entre os valores de ontem e os de hoje, entre as práticas “tradicionais” (ou percebidas como tais) dos moradores do vilarejo e as práticas importadas “de fora” se explica muito bem pela evolução recente das várias festas locais porque é na celebração que o vilarejo expressa sua unidade e sua integração e que as mudanças que afetam seus moradores não podem deixar de aparecer neste momento forte da vida do grupo<sup>4</sup>.

## VILAREJO EM FESTA OU FESTA NO VILAREJO?

A “assembleia comunal<sup>5</sup>” era a expressão com que a população nomeava, antes da última guerra<sup>6</sup>, a festa do município, marcando assim claramente a natureza profunda de uma festa que reunia quase exclusivamente os habitantes do município. Era realizada no mês de maio em data vinculada ao calendário religioso (domingo seguinte a Corpus Christi<sup>7</sup>), que, com o calendário agrário, pontuava a maior parte da vida coletiva dos vilarejos. Esta festa, essencialmente local, deixava pouco espaço para o mundo exterior. Só vinham de fora os feirantes<sup>8</sup> dos parques de diversão (estande de tiro de espingarda, balanços e carrosséis) e os responsáveis por lançar os fogos de artifício nas noites de domingo; ainda assim eram feirantes que sempre residiram no departamento. A festa, que acontecia durante todo o dia e que começava com o “despertador” tocado pela banda de música do município, contava sobretudo com jogos instalados nos quatro cantos do centro do vilarejo, que eram pretextos para desafios, competições ou brincadeiras entre os membros do vilarejo.

Além do pau de sebo, jogo tradicional que, numa sociedade que reconhece a força física e a resistência como valores essenciais, dava aos jovens a oportunidade de disputar entre si, a festa incluía competições burlescas (corrida de saco, corrida de ovos), ou jogos em que os integrantes do grupo se exibiam: a brincadeira do “beijo da negra”, que consistia em tirar com os dentes uma moeda de uma telha revestida por carvão queimado; jogo de “*quebra pote*” onde se tinha que passar, de olhos vendados, por baixo de um pórtico onde estavam suspensos potes contendo prêmios e que se devia tentar alcançar com uma vara; jogo de “batismo dos trópicos” onde era preciso inserir um pedaço de pau em uma tábua presa a uma bacia d’água sem desequilibrar a bacia para não se molhar etc. Em corridas de bicicleta ou cavalo que, por vezes, eram organizadas, colocavam-se principalmente os membros do grupo do vilarejo uns contra os outros; o interesse destas competições residia mais nos participantes conhecidos em todo o vilarejo do que nas suas atuações. Todos iam a esta festa em que os indivíduos eram ao mesmo tempo espectadores e atores; as ausências, sempre percebidas, eram necessariamente interpretadas como forma de se manter à distância do grupo. Esta celebração caiu gradualmente em desuso após a guerra porque a unidade e a coerência do grupo tornaram-se menos fortes. A crise dos valores camponeses, particularmente reforçada pelas migrações provocadas pela guerra, não

poderia deixar de afetar a festa comunal, que era a ocasião privilegiada para reafirmar a confiança que o grupo tinha nos seus próprios valores. Em 1952, já não existindo a “animação”, como disse um camponês, a festa desaparece completamente, favorecido pela eleição, como prefeito, de um professor aposentado cuja presença efetiva na comuna é fraca. As “quermesses”<sup>9</sup> que, a partir de 1958, são organizadas periodicamente, com pouquíssimos recursos, pelos professores da escola primária pública ou por aqueles da escola privada, não são “festas comunitárias” na medida em que reproduzem as divisões do vilarejo e onde a escola pública deve mobilizar os pais dos alunos “laicos” das comunidades vizinhas (e os professores), porque as famílias que mandam os seus filhos para a “escola pública” não participam da festa; e reciprocamente.

Para compreender este desaparecimento gradual da festa comunal do tipo antigo, deve ser colocado em relação com as transformações mais ou menos rápidas que afetaram o espaço do vilarejo e, em particular, com as mudanças ocorridas na estrutura do sistema de agentes que exercem, presencial ou remotamente, a sua ação junto à população residente no espaço municipal. De fato, desde o final da guerra até o início dos anos sessenta, observa-se uma modificação, especialmente interna, dos relacionamentos entre agricultores, o que se deve nomeadamente ao desenvolvimento de técnicas que permitem uma relativa autonomização das fazendas. A partir de 1947, as estradas do município<sup>10</sup> foram asfaltadas e, por volta de 1955, assistimos a um movimento de grande popularização dos automóveis; a partir de 1953, iniciou-se a eletrificação dos vilarejos (apenas 12% das explorações agrícolas estavam ligadas à rede elétrica nessa data) e desenvolveu-se a compra de tratores (eram 20 em 1955 contra 4 em 1947), mecanização esta que conduziu a uma redução gradual dos empregados agrícolas e domésticas nas fazendas (ou os custos cada vez mais elevados da mão de obra contratada que forçam os agricultores a mecanizar as suas fazendas). A partir de 1955, os mercados locais localizados nas povoações principais do cantão, a oito quilômetros de distância, tenderam a declinar; por volta de 1960, as fenagens, que reuniam cerca de vinte pessoas durante quinze dias e que terminavam com uma festa, acabam, os agricultores trazem uma colheitadeira que faz o trabalho em um dia. Ao mesmo tempo, desenvolveram-se empresas agrícolas e indústrias agroalimentares: em 1955, uma cooperativa de laticínios recolhe o creme e depois o leite, a fabricação de manteiga “feita na fazenda” desaparece completamente por volta de 1962. A partir de 1958, foram realizadas ações de extensão agrícola por um engenheiro agrônomo em ligação com o banco *Crédit Agricole*, o que teve efeitos indiretos particularmente importantes na desestruturação dos grupos de camponeses nos vilarejos. Por um lado, de fato, estas conduziram inicialmente a uma cisão na população agrícola, entre “camponeses tradicionais” (ou seja, aqueles que não mudaram) e “agricultores modernos” reunidos em torno dos técnicos agrícolas num grupo de apoio técnico. Por outro lado, se os novos métodos agrários adotados por alguns agricultores – o que se tem chamado de “revolução forrageira” (uso intensivo de fertilizantes azotados, abandono da policultura/agricultura mista, aumento da pecuária) – foram observados com atenção e, sem dúvida, com algum ceticismo por parte de outros agricultores (muitos deles vêm, por exemplo, observar a silagem mas vão gradualmente a adotando quando estão convencidos da sua eficácia. A partir de 1961, a difusão dos tratores generalizou-se, seguindo a lógica da competição local, o que tornou

as relações de ajuda mútua cada vez menos necessárias (ou as limitou a apenas um ou dois vizinhos e não mais a dez), contribuindo assim para o enfraquecimento interno de um grupo social, que era baseado em grande parte nas necessidades do trabalho coletivo da terra. A construção, entre 1960 e 1963, de múltiplos espaços escolares (Colégios de Ensino Geral - CEG a oito quilômetros, *Maison familiale*<sup>11</sup> a seis quilômetros, escola secundária agrícola a cinquenta quilômetros) e a criação do “serviço de ônibus escolar” em 1963, tiveram o efeito direto de acelerar o processo de “descampesinização” das crianças camponesas cuidadas e socializadas por instituições externas ao grupo do vilarejo, e explica a rapidez da “modernização” de muitas fazendas – condição geralmente imposta pelos filhos para sua permanência na fazenda da família – o que se observa a partir de 1964. A partida, em 1966, do padre que estava na comuna há trinta e cinco anos, antigo oficial que tinha se ordenado como religioso, de estilo “autoritário”, mas muito próximo da população camponesa, e a sua substituição por um sacerdote mais jovem e mais distante que segue a nova liturgia e está frequentemente em deslocamento dentro da diocese, contribuíram para acelerar o declínio das práticas religiosas coletivas: em 1959, as “missões” religiosas tinham chegado ao fim; em 1967, o novo padre aboliu a procissão do Corpus Cristi e as missas diárias; a partir de 1971, algumas famílias fizeram a “primeira comunhão” dos seus filhos já não no vilarejo, mas na povoação principal, situada a oito quilômetros de distância, onde continuaram os seus estudos.

Quando, em meados da década de sessenta, após profundas querelas locais que constituem um indício da desintegração do grupo, é novamente organizada uma festa local, esta já não apresenta as mesmas características. Se a retomada da festa local pode ser explicada, em parte, pelo desejo de sobrevivência de um grupo cuja existência é fortemente ameaçada, em particular devido à aceleração do êxodo rural (“fazer uma festa é mostrar que o pays não quer morrer” é muitas vezes reforçado), também é fundamentada mais fortemente do que antes em bases econômicas, sendo a festa comunal hoje, para os comerciantes, o substituto das antigas feiras livres e constitui uma oportunidade privilegiada para “fazer negócios”. A “Festa comunal” – tendo sido abandonada a expressão “Assembleia comunal” – que se realiza numa data agora fixada no verão, durante o período de férias dos cidadãos, de acordo com um calendário regional festivo, tornou-se um espetáculo, uma “animação” como às vezes é chamado, cujo objetivo principal é atrair um grande público. Tudo que era especificamente local, como os jogos ou as corridas burlescas, desapareceu na medida em que essas atrações específicas do grupo camponês são agora percebidas como “ridículas” e “fora de moda”, enquanto se multiplicavam as atrações que vinham de fora do município. Se encontramos novamente os fogos de artifício e os parques de diversão de antigamente e outros apresentando atrações mais “modernas” que, tais como os carrinhos de bate-bate, têm muito sucesso, são trazidas, também, fanfarras e majoretas<sup>12</sup> de uma cidade vizinha. Da mesma forma, as corridas de bicicleta que, no passado, integravam os habitantes do município, hoje têm atletas de Laval, Rennes, Fougères e até alguns da região de Paris. O público é composto em grande parte por estranhos ao vilarejo: as ruas estão entupidas de

carros de moradores dos municípios próximos, jovens por vezes vindos de longe ou mesmo familiares e amigos que acompanham os aventureiros da corrida, que é a principal atração da tarde de domingo; se, durante o dia, podemos encontrar na festa a maior parte dos artesãos e comerciantes do vilarejo, muitos dos camponeses do município, por outro lado, ficam em casa, alguns porque preferem acompanhar, como todos os domingos, desporto na televisão, outros porque recebem, como muitas vezes acontece, membros da sua família. O público também mudou em sua estrutura, o peso dos “jovens” aumentou consideravelmente, enquanto a presença de gerações mais velhas fica cada vez mais discreta.

A importância desproporcional assumida hoje pelo baile talvez resuma o conjunto das transformações que afetaram a festa local. Na verdade, a festa é antes de tudo o baile porque constitui a principal fonte de renda do Comitê de festas e permite reembolsar somas relativamente altas que foram comprometidas para trazer o maior número de pessoas possível: prêmios para a corrida de bicicletas, aluguel de bandas de música e majorettes, fogos de artifício, pista de dança, orquestra, tudo isso, foi, em 1977, mais de 35.000 francos. O baile é frequentado principalmente por jovens na sua maioria ainda solteiros; a média de idade do público é menor do que nos antigos bailes do vilarejo que eram menos importantes, a Igreja tentando proibi-los por razões morais, e adolescentes de 15 a 16 anos não são raros hoje; o sistema de som ensurdecidor e as músicas executadas, quase todas sucessos da temporada, dificilmente encorajam casais mais velhos a participar, a fortiori os camponeses do município. A atmosfera do baile comunal lembra mais uma “boate” do que um baile popular: verdadeiro “enclave cultural” no município, acontece num “piso de madeira” e num local fechado, montado durante a festa nos arredores do centro; no entanto, neste lugar “urbano”, continua a prática muito “rural” que consiste em colocar um carimbo no pulso dos jovens que pagaram a taxa de entrada (vinte francos). A orquestra, um conjunto “renomado”, é composto por três músicos também externos à comuna: um acordeonista cego que, há vários anos, converteu-se ao órgão eletrônico e abandonou o tango e o paso doble para o slow e o jerk, um guitarrista e um saxofonista. Spots de luzes coloridas que piscam ao ritmo da música são as únicas luzes iluminando a pista de dança, assim deixada na semiescuridão. Jovens, em sua maioria estranhos à comuna, usam roupas “na moda”, as meninas preferindo vestir calças coloridas às saias, por seu turno, os meninos estão usando jeans em vez de “traje de domingo”. Os raros filhos de camponeses de aparência “camponesa” que ali se reúnem só podem ficar perplexos com este universo cultural que lhes é estranho: ou eles ficam na pista de dança, observando a evolução dos dançarinos, tentando às vezes, com timidez e constrangimento, imitá-los ou, na maioria das vezes, ficam perto do bar, na entrada, bebendo e causando desordem, empurrando uns aos outros às vezes brutalmente em cima dos casais dançantes. Indício, entre outros, do caráter forasteiro que tomou para os aldeões, o baile,

que termina tarde da noite (entre duas e três da manhã), desperta vários medos entre eles, tal como o medo de “brigas” entre jovens estranhos à comuna, jovens trabalhadores residentes nas cidades que vêm em grupos para os bailes de campanha. No dia seguinte à festa, os habitantes do centro do município falam principalmente sobre dinheiro e manutenção da ordem: ficam satisfeitos que, este ano novamente, as coisas “correram bem” (sem brigas, nenhum acidente) e que houve gente suficiente para cobrir os custos e até deixar um bom lucro.

## UMA RECRIAÇÃO EFÊMERA DO PASSADO

Esta festa “moderna” e padronizada<sup>13</sup>, festa para os outros, mais do que festa do município, é a negação da antiga festa, na medida em que tudo que fazia a especificidade dos valores camponeses encontra-se eliminado em favor do reconhecimento de valores urbanos possivelmente transmitidos pela televisão<sup>14</sup>, o que leva a uma separação rigorosa entre os espectadores e os atores e a confiar a profissionais a organização das distrações.

A “festa do domingo” em St. Pierre sur Béhier (setembro de 1977)



... e a festa da segunda-feira

Se antigamente, como se costuma dizer, os habitantes do vilarejo “festejavam”<sup>15</sup>, hoje, de um modo geral, devem se contentar em assistir: se assiste o desfile de crianças de outro município, vestidas de majorettes e que desfilam de forma muito militar, sob o olhar atento da responsável; aguarda-se, na praça da igreja, por uma parte da tarde, em pé, em silêncio, braços cruzados ou com as mãos na cintura, para ver a breve passagem dos ciclistas na cidade, nenhum deles sendo do município. Em paralelo à festa dominical, foi criada uma outra na segunda-feira, mas ela durou só alguns anos antes de desaparecer completamente; deu origem a uma participação mais intensa da população, se opondo, quase traço por traço, à do dia anterior. A festa da segunda-feira foi organizada pelo e para o município, como disse, de forma tão reveladora, um comerciante da cidade, “para se divertir um pouco no dia seguinte à festa”. A segunda-feira é o dia em que “nos divertimos mesmo”, onde estamos “entre nós”, num “ambiente muito familiar”. Espontaneamente, o grupo que tinha designado uma comerciante idosa que outrora desempenhou um papel ativo nas “assembleias comunais” para cuidar da organização desta festa, redescobriu práticas e ritos que eram comuns no passado. As crianças e os jovens do vilarejo, mais ou menos disfarçados, alguns com roupas de festas antigas tiradas dos armários, desfilavam dois a dois nas ruas do vilarejo. Esta festa era a ocasião de redescobrir os ritos de inversão tradicionais dos papéis de autoridade e prestígio, confiando, durante o tempo da festa, o poder às mulheres, e dando, ao representante do poder, um papel ridículo: no cortejo, em bom lugar, estava o prefeito, disfarçado de *garde-champêtre*<sup>16</sup>, segurando uma jovem do vilarejo pelo braço que usava o lenço tricolor do primeiro magistrado municipal. Acompanhado por um camponês que reencontrou a oportunidade de tocar uma velha sanfona, esse cortejo heterogêneo, que não tem a ordem nem a disciplina dos desfiles da cidade, e no qual, porque estamos “entre nós”, nos disfarçamos “com um nada”<sup>17</sup> (um chapéu, um lenço, um bigode falso etc.), percorria lentamente, em caçambas puxadas por tratores, as estradas do município, seguido de cerca de quarenta carros, nos quais estava grande parte dos habitantes; durante as múltiplas paradas nas fazendas, tomava-se uma bebida e cantava-se uma música conhecida por todos, uma música composta por um comerciante para a ocasião, e na qual elogiava o entusiasmo da comunidade. Como se fosse para marcar a oposição à celebração dominical, uma corrida de ciclismo, paródia da véspera, colocava em uma competição “para rir” cerca de dez artesãos e agricultores montados em bicicletas, mais ou menos usadas, tentando ganhar os prêmios oferecidos em estilo burlesco pelos moradores da cidade; se o domingo era um dia “pago”, a segunda-feira, ao contrário, era um dia de generosidade, o prefeito distribuindo para as crianças do vilarejo fichas que lhes permitem subir nos carrinhos de bate-bate ou no carrossel. O baile de segunda-feira à noite, também livre, era totalmente oposto ao da véspera: acontecia na cantina municipal, ou seja, num lugar



familiar, conhecido por todos; a orquestra era reduzida a um acordeonista amador, filho de um camponês do município, e a dois outros músicos, e tocava tangos e valsas em vez de danças da moda que ninguém (exceto as meninas) saberia dançar. Aqui, não há iluminação suave, mas luzes claras que excluem qualquer “roupa inadequada”. Os camponeses, que mal iam no baile de domingo à noite, não porque “não tinham mais idade para isso”, mas porque se sentiam excluídos de um lugar que era totalmente feito para lembrá-los que eles ali não deveriam estar, agora são muito mais numerosos. Jovens e velhos conviviam, famílias extensas estavam presentes aqui. As ausências eram mais raras e mais observadas, muitos moradores se sentindo obrigados a ir e passando alguns momentos, o tempo de “se mostrar”. A maioria das garotas usa saia e blusa, enquanto os jovens camponeses estão com suas melhores roupas de domingo, mas não desconfortáveis ou tímidos, porque eles estão “entre si”. O baile termina relativamente cedo, com jogos e danças que só fazem sentido para pessoas que se conhecem e querem brincar juntas, tal como, por exemplo, o “jogo do tapete”, onde homens e mulheres escolhem, cada um na sua vez, numa roda, um parceiro.

Esta celebração de segunda-feira desapareceu em 1977 provavelmente porque ela era dominada por aquela do domingo e que muitos a consideravam “ridícula”, “irrisória” ou “sem graça”: a partir de sábado, os feirantes estão instalados; à tarde, é organizada uma corrida de bicicletas que atrai muito poucas pessoas – especialmente crianças; e, à noite, há o baile. Na segunda-feira, a corrida dos veteranos foi substituída por uma corrida “real”; o cortejo foi cancelado porque “cada vez menos pessoas estão interessadas nisso” e depois porque existem “riscos de acidente”, acrescenta-se como se quisesse esconder, atrás de um álibi técnico, os reais motivos desta exclusão. O baile da noite de segunda-feira trocou a cantina municipal pela pista de dança que não é desmontada na terça-feira; o acordeonista amador comprou para si um “som”, juntou-se a outros músicos, colocou um traje de palco de cores vivas, adotou um repertório mais “moderno” e tornou-se “profissional”. Como muitos jovens que não pertenciam ao município compareciam ao baile da segunda-feira à noite, e porque, finalmente, virou um baile igual aos outros, o Comitê de festas decidiu, então, cobrar uma taxa de entrada.

## A FESTA À MODA ANTIGA

Se a evolução das festas comunais marca, assim, o fim da autonomia do vilarejo na área cultural e simbólica, a dominação urbana que se exerce sobre o mundo camponês, no entanto, atinge o seu ponto de corte em festas “à moda antiga”, festas comunais de um novo estilo em que os agricultores oferecem como objeto de espetáculo o trabalho agrícola que ainda era praticado há alguns anos.

## “FIZEMOS A COLHEITA” EM “TÊTE-LOUVINE” EM ESTILO 1900!

Mal sabiam os organizadores do evento – neste caso o Vélo-Club Gastinais – o sucesso que teria o “Dia de Colheita em 1900” na fazenda da Tête Louvine. Por volta das 15 horas, o pátio da fazenda estava repleto de visitantes, que se agrupavam junto aos trabalhadores da colheita e suas máquinas, enquanto a estrada de acesso formava uma linha estreita e ininterrupta de automóveis provenientes de toda a região de Mayenne e dos departamentos vizinhos, bem como de numerosos veranistas que passavam férias na região.

Milhares de pessoas vinham de todo o lado, ao ponto de o pátio e a estrada da fazenda ficarem bloqueados e de alguns não chegarem ao seu destino, o que foi uma pena!

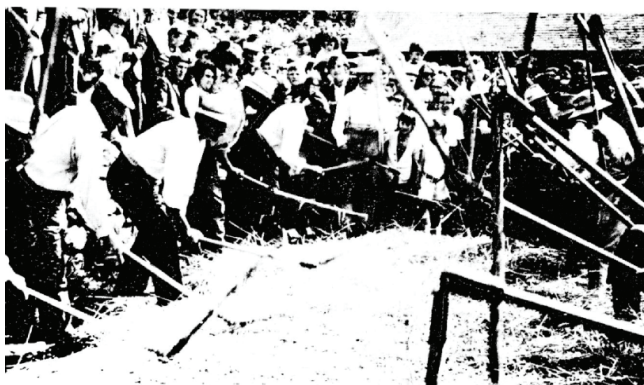
Por que é que foi um sucesso tão grande?

Sem dúvida, devido ao fato de que com o progresso – a riqueza aumentou, é certo – mas a vida perdeu a sua originalidade, a sua cor e a sua alegria. Tornou-se uniforme e aborrecida devido à padronização.

Aqui, a máquina, com o zumbido característico da sua correia, mistura-se com o ruído da debulhadora, interrompido a intervalos pelo apito estridente do vapor e pelos gritos dos trabalhadores... Os trabalhadores pingavam de suor sob os seus chapéus de palha por baixo dos quais emergiam uns bigodes... muito próprios da época! ... O som do *tarare*<sup>18</sup> ao jogar os grãos para o alto na direção do sol, os debulhadores com suas manivelas (*fléaux*) que batiam em cadência o feno espalhado no chão... tudo isto constituía um espetáculo vivo e atraente.

Uma parte muito agradável e muito apreciada da festa foi também a degustação do pão feito na fazenda, do toucinho salgado com couve, da cidra e da manteiga fresca... Todos os gêneros alimentícios que – é justo dizê-lo – ainda hoje batem o recorde de qualidade, se os compararmos com os alimentos industrializados dos tempos modernos!

Nada foi esquecido, nem mesmo um autêntico tocador de rabeça do campo – prova de que esse tempo não foi assim tão longe! – que pôs o povo a rodar e a saltar com danças antigas e “faziam bonito<sup>19</sup>” !



Os batedores de 1972 reencontraram com facilidade o ritmo daqueles de 1900!

*Courrier de la Mayenne*, 19 de agosto de 1972

### A imprensa local e as “festas à moda antiga”

As reportagens da imprensa local sobre as “festas à moda antiga” – neste caso, o *“Le Courrier de la Mayenne”*, o maior jornal semanário do departamento, de tendência conservadora e católica – desempenharam um papel importante no processo de folclorização e de representação mítica dos “bons velhos tempos”. Porque muitos correspondentes locais, comerciantes envelhecidos com uma clientela cada vez mais reduzida, ou professores primários idosos que viram vários filhos de camponeses tornarem-se agricultores relativamente abastados, sem mesmo ter um diploma, estão fortemente ligados ao passado e tendem a redescobrir ou a reproduzir, quando falam destas festas, o discurso produzido pela aristocracia fundiária do final do século XIX, que inspirou grande parte do “romance rústico”. O trabalho agrícola é, antes de tudo, um espetáculo e, aqui duplamente, pois é um espetáculo em si mesmo; o ruído da debulhadora (“o ronronar característico da correia”), a fadiga dos trabalhadores (“os trabalhadores, pingando de suor sob os seus chapéus de palha...”) constituem um “espetáculo vivo e atraente”. Mas esta evocação das “belas imagens do passado” é sobretudo uma boa ocasião para condenar o presente, que perdeu a “originalidade”, a “cor” e a “alegria” e se tornou “uniforme” e “aborrecido” devido à “padronização”.

Esta espécie de revalorização urbana do passado que leva os agricultores a brincar, se assim posso dizer, de camponeses e, assim, participar eles próprios no processo de folclorização da condição camponesa, assumindo a representação antiga e idealizada do campo que fazem hoje certas frações urbanas, revela-se de forma mais geral em razão do desenvolvimento, entre os agricultores mais “avançados”, de práticas de “retorno ao passado”, que se apresentam como tantas reações ao “produtivismo” urbano. Assim, por

exemplo, alguns agricultores, jovens e “modernos”, que tinham abandonado a fazenda para uma casa de conjunto habitacional e desistido do galinheiro, considerado sujo e fedorento, em favor do canteiro de flores e grama onde algumas galinhas de cerâmica se bicam simbolicamente, declaram hoje sentir saudade do modo de vida mais “calmo”, mais “saudável”, em suma, mais “natural” dos “antigos” e reconstruir abrigos para coelhos e galinheiros atrás do garagem para não ficar procurando, “como todo mundo”, ovos, aves e coelhos no supermercado: “ganhar dinheiro”<sup>20</sup>, diz um jovem agricultor “moderno”, “não deve ser o único objetivo na vida, é preciso também encontrar tempo para viver”; “no passado”, declara um camponês, “as pessoas tinham menos pressa que agora, elas eram menos preocupadas em produzir; atualmente, são pressionadas e o que conta é apenas o rendimento”. Mas seria errado ver, neste ressurgimento do passado, uma simples reafirmação da identidade camponesa na medida em que este tradicionalismo seletivo, que surge quando o mundo camponês se define mais do que nunca com referência ao estilo de vida da cidade, distingue-se radicalmente do tradicionalismo forçado daqueles que, como muito bem dizem as metáforas tecnocráticas, “ficaram para trás”.

A observação de uma destas festas à moda antiga constitui uma ocasião privilegiada para apreender, através das contradições que emergem, as ambiguidades desta folclorização de modos de ser e de fazer recentes ou mesmo ainda praticados por alguns agricultores. O tema da festa à moda antiga realizada em B. (localidade da Mayenne) teve como tema “a agricultura de 1930-1940 e os ofícios antigos”<sup>21</sup>; reproduz, inspirando-se em grande parte da “Grande festa da colheita e dos ofícios antigos” de Angrie (Maine et Loire) que, desde 1974, se caracteriza pela reconstituição em grande escala de cenas de debulha, com várias dezenas de pessoas a manear velhas debulhadoras a vapor recuperadas para a ocasião, e que reúne atualmente o que tem de mais antigo ao nível não só de um município, mas de toda uma região (por exemplo, são trazidas juntas de pares de bois da Vendée); por vezes, dá origem a recriações completas do passado, tendo alguns agricultores aprendido, por exemplo, a debulhar o trigo com uma manivela, uma prática que desapareceu desde o início do século.



O fim da debulha deu origem a um ritual conhecido como a “festa do último feixe de trigo”: quando a debulha estava quase terminada, os agricultores colocavam secretamente flores num feixe e procuravam um pretexto para que a “patroa” da fazenda o descobrisse, dando-lhe a honra de carregar, ela mesma, o último feixe para a debulhadora, depois de dançarem e formarem um alegre cortejo. Durante a “festa à moda antiga” de B., esta cerimônia foi interrompida pela chegada do deputado local, que tinha vindo com o seu próprio fotógrafo para se exhibir na festa. Espontaneamente, foi convidado a ocupar o lugar de honra, o da “patroa”, enquanto um círculo alegre se formava à sua volta e à volta das duas últimas coroas de flores. Depois, o presidente do Comitê de festas convida-o a carregar o “último feixe” para a debulhadora. Provavelmente mais habituado a transportar coroas de flores para os monumentos de guerra do que feixes de trigo para a debulhadora, quis dar a si próprio um ar muito penetrante para significar que sabia da importância do papel que lhe era pedido, o que o levou a adotar uma pose séria e solene, que contrastava com o caráter habitualmente alegre desta cerimônia, e parecia ser uma deposição não intencional, mas simbólica, de uma coroa fúnebre aos pés de um campesinato defunto.



Os músicos são autênticos músicos locais: o violinista é um agricultor local que, antigamente, tocava em casamentos e banquetes, mas que há muito só toca para si próprio. Os dois acordeonistas são oriundos de um município vizinho; continuam a tocar nos casamentos e nas “festas noturnas familiares”, e são sempre animados, “estão sempre presentes, diz um agricultor que os conhece bem, onde damos boas gargalhadas”. Disfarçada com um traje emprestado pelo Comitê de festas de um município vizinho, uma mulher do vilarejo, mas que vive há muito tempo na cidade, canta canções “antigas” que são, na realidade, sucessos do período do entreguerras que foram recentemente reavivados, como “*Riquita*”, “*Nuits de Chine*” e “*La Java bleue*”, canções que foram transmitidas menos pelos “anciões” do que pelos discos.



Esta reunião (foto à esquerda), no mesmo espaço, de todos os objetos antigos encontrados nos sótãos ou nos celeiros, faz-nos pelo menos interrogar sobre as condições sociais que transformam objetos vulgares que se tornaram inúteis em objetos extraordinários dignos de serem preservados. Vemos, dispostos como se estivessem num museu, uma coleção de objetos que, nas palavras de um agricultor, são “coisas velhas que as mulheres conservam”, que evoquem o *brocanteur*<sup>22</sup> mais que “não estão à venda” como declara orgulhosamente a pessoa responsável no estande, antiga empregada de um “burguês” local, “disfarçada de marquesa”, como disse um camponês. Depois da exposição, alguns destes objetos reapareceram nas casas dos agricultores como peças de decoração. Sem qualquer critério de classificação ou explicação

aparente, vários instrumentos (foto à direita) são colocados no chão, ao que parece pelo simples fato de serem antigos. Na primeira fila, da esquerda para a direita, vê-se uma sela de ordenha, um arrolhador, instrumento utilizado para fechar garrafas de cidra e de vinho, um “*carosse*” (caixa de madeira, forrada de palha, onde as mulheres se ajoelhavam para lavar a roupa) colocada sobre um banco de lavar roupa, uma bateadeira e, na parte de trás, uma máquina para amarrar os feixes.

A festa à moda antiga organizada em B. acontece num campo de trigo próximo da cidade; no centro, numa área cercada, encontram-se duas debulhadoras que funcionavam até há dois anos, bem como alguns feixes de trigo, cortados na véspera, para alimentar a demonstração de debulha que se prolongaria durante toda a tarde; num campo vizinho, alguns hectares de trigo foram deixados de pé e serão cortados, diante do público, com uma máquina<sup>23</sup> puxada por dois cavalos que pertencem a um agricultor idoso. Nos lados do campo estão dispostas várias bancas de artesãos – cesteiros, empalhadora de cadeiras, sapateiros, fiandeira e seleiros – que se instalaram para fabricar objetos ou vender “produtos da fazenda”, como manteiga batida, tigelas de cidra, pão feito no forno a lenha etc.; além disso, há bancas de jogos como *chamboule-tout*<sup>24</sup>, loteria, boliche etc., que conferem à festa um ambiente de quermesse.

A atmosfera desta festa à moda antiga lembra mais, aparentemente, as festas do passado do que as festas comunais modernas, com a maioria dos habitantes deste pequeno município, jovens e sobretudo idosos, participando da festa (“não havia dez casas que não estivessem representadas”, diz um agricultor do Comitê de festas). O fato de “se divertir muito” (rir, beber muito, fazer barulho, correr atrás uns dos outros) é provavelmente mais importante do que o retorno financeiro esperado, uma vez que esta festa não custou quase nada. No entanto, é fundamentalmente diferente das festas antigas, na medida em que se trata de um espetáculo, simbolizado pelas cercas, por dois enormes parques de estacionamento para acolher os 4.000 visitantes que virão de toda a região e pelo pagamento de uma taxa de entrada: se todo o vilarejo participa, é para se exibir perante um público exterior ao município: uma festa como esta, em que os agricultores fazem o trabalho à moda antiga e não, como nas manifestações folclóricas habituais, “a festa” (danças, desfiles em trajes de casamento etc.), não tem sentido sem a presença de um público. No entanto, o público é bem distinto daquele das festas comunais tradicionais: sem dúvida que, como em todas as festas, há grupos de jovens que veem a festa como mais um passeio de domingo e prestam menos atenção ao espetáculo do que às moças; no entanto, para além de algumas famílias que vivem nas cidades vizinhas e que, como dizem, têm “amarras” no município, há também muitas famílias extensas de agricultores e uma presença mais forte do que o habitual das gerações mais velhas, que, tomando como testemunhas as gerações mais novas, só podem evocar o passado no modo da constatação

pura e simples (“eu vi isso”, “eu conhecia isso”), por vezes espantadas com o fato daquilo que constituiu a sua existência cotidiana durante a maior parte da sua vida poder ser objeto de um espetáculo.

No entanto, esta reconstituição difere das “verdadeiras reconstituições” na medida em que não pode ter a preocupação da exatidão etnográfica que é a preocupação de um estrangeiro; apresenta, por isso, um aspecto heterogêneo que nunca é tão visível como no estande onde são expostos objetos cujo único ponto comum é a sua antiguidade, uma frigideira para grelhar o café ou uma batedeira de *ribot*<sup>25</sup>, por exemplo, estão lado a lado com um velho televisor ou um clarinete antigo.

Do mesmo modo, embora a maior parte dos camponeses usasse roupas antigas “autênticas”, algumas delas de uso cotidiano e a maior parte delas guardadas em casa ou pedidas emprestadas ao Comitê de festas de um município vizinho, não as usam “em situação”, sendo, por exemplo, os trajes de casamento usados pelos camponeses que fazem uma demonstração de lavoura. Mas, para além destes anacronismos involuntários, podemos constatar uma tentativa deliberada de zombaria, incentivada pelo ambiente festivo que permite, e até encoraja, o desrespeito efêmero e ritualizado dos valores mais sagrados do grupo. Mas este distanciamento, refletido nos disfarces burlescos (narizes falsos, bigodes falsos etc.) é tão ambíguo como a situação que procura neutralizar, em que os atores já nem sempre sabem se estão brincando de ser eles próprios ou outra pessoa. A maior parte dos artesãos que participam na festa dos “ofícios antigos” estão ainda trabalhando; muitos dos camponeses que participam na “festa das colheitas” fazem simplesmente de conta que são eles próprios. Esta situação, um pouco paradoxal, em que os indivíduos são transformados em objetos de museu enquanto continuam vivos, não pode deixar de afetar algumas pessoas, e sobretudo nos homens – as mulheres desempenhando com seriedade seu papel – um certo “distanciamento do papel”, a metáfora teatral é particularmente pertinente neste caso. Isto é particularmente claro para os artesãos que voltam a fabricar objetos antigos, mas comprados para fins decorativos (“para o desfile”) pelos habitantes da cidade.

A lógica de tal festa só pode ser a do espetáculo; é, ao mesmo tempo, fortemente subjugada, como percebem os membros do Comitê de festas, a determinações fora do grupo do vilarejo. Um agricultor, evocando a grande festa das colheitas em Angrie, faz a seguinte colocação: “Em Angrie, começaram pequeno, depois veio a procura; agora há tanta gente que tem que ser muito organizado”. Porque se “exibem” para outros, os camponeses não podem deixar de levar um pouco a sério a sua tentativa de reconstituição; se situam a sua própria festa à moda antiga muito abaixo da de Angrie, a que assistiram várias vezes e em várias ocasiões e que, para eles, constitui um modelo (“é algo sério”, “é sensacional”, “vale a pena, mesmo quando se faz parte dela”), mas tomaram-no pela autenticidade e seriedade que implica. Mas aqui, ao contrário do que ocorreu em outros lugares, não foi necessário alugar equipamento antigo, recuperado de lojas



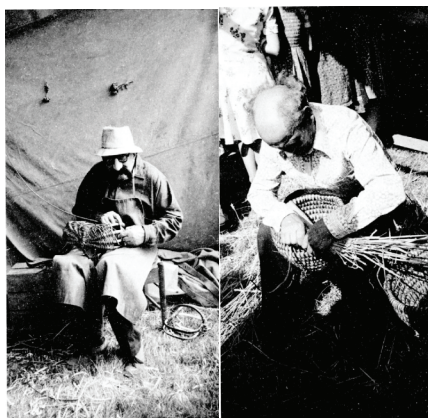
de sucata ou de ferro-velho e restaurado para funcionar apenas para este tipo de festas.<sup>26</sup> Também não foi necessário recorrer a especialistas. Os artesãos são artesãos “verdadeiros”, o agricultor que lavra os seus campos com um arado puxado por quatro cavalos em fila, ainda hoje trabalha desta forma, tal como o homem que corta o trigo com uma máquina<sup>27</sup> atrelada a dois cavalos.

Esta festa, que parece revalorizar o passado e reabilitar indiscriminadamente a tradição, permite apreender tudo o que separa, de fato, aqueles que são “tradicionais” sem o quererem ser, daqueles que escolheram a tradição como modo de vida. Por exemplo, o agricultor de cinquenta e poucos anos que realizou uma demonstração de como lavrar a terra com cavalos e que ainda trabalha assim está, em muitos aspectos, em oposição ao agricultor que forneceu a máquina de atar e a debulhadora. Casado, não teve filhos e é praticamente solteiro (não tem filhos para o encorajar a “modernizar-se” e, sem descendência, qualquer projeto de aumentar o seu patrimônio tornou-se inútil); é a presença ainda ativa da sua mãe na fazenda que lhe permite continuar a fazer funcionar esse tipo de sistema produtivo, particularmente custoso em termos de mão de obra<sup>28</sup>; <sup>29</sup> mesmo se ele mantém as antigas técnicas de produção, apesar das dificuldades crescentes que tem de ultrapassar (por exemplo, o ferreiro e o seleiro desapareceram) é porque não pôde ou não soube mudar (“os jovens têm crédito, eu sou demasiado velho e depois, na minha idade, investir para quem?”). De fato, só consegue continuar graças à ajuda dos vizinhos que lhe emprestam os seus equipamentos modernos. Se esta família é considerada pelos outros agricultores, como uma família um pouco “especial” e muito “fechada” (a sua mãe e a sua mulher não virão à festa, e ele vai embora assim que tiver efetuado a “demonstração” de lavoura à moda antiga), o mesmo não se pode dizer da mulher que forneceu as máquinas antigas. Aqui, a conservação das máquinas antigas não é o produto de um tipo de conservadorismo agrário que agora se envergonha um pouco de si próprio; o que se deve, sem dúvida, é o gosto característico da família pelo trabalho manual e um “gosto pela mecânica” que remonta ao avô, mas também a ver com uma preocupação, muito urbana, de preservar as tradições que fazem o “charme” do campo, preocupação mantida pela família estendida, que se tornou muito urbana (uma diretora de escola, um professor de química, um padre, uma freira): se continua a ter um cavalo de tração, “é para o prazer”, porque já não trabalha; se ainda faz alguma agricultura mista, é apenas “pelo prazer de ver as velhas máquinas velhas ainda trabalhando”; se deixa aparecer vigas e pedras de suporte da casa que tinham sido recobertas de gesso, é porque “é mais bonito”; se mantém as cercas vivas, é porque não quer “matar a natureza” etc. Até 1975, ainda debulhava o

trigo e o trigo sarraceno numa velha debulhadora, a que é utilizada na festa; só em 1976 é que teve de recorrer a uma empresa especializada, pois não havia ajuda suficiente, esta operação requer hoje pelo menos seis pessoas. E se poderia, nesta família aparentemente tradicional – vivem numa antiga casa de campo, ainda têm velhos armários de família etc. – multiplicar os traços de modernismo: foram os primeiros a adquirir um trator e uma máquina de ordenha elétrica, e os cinco filhos prosseguiram os estudos (BTS, *baccalauréat*) etc.



A demonstração da lavoura com quatro cavalos em linha, puxando um arado, foi um dos momentos mais aguardados da festa. Embora este tipo de arreo fosse relativamente comum, havendo mesmo agricultores que lavravam terrenos difíceis com cinco ou seis cavalos em fila, o barulho da festa dificultava a realização deste trabalho. Os cavalos são conduzidos por um agricultor, membro do Comitê de festas, que vestia um chapéu *canotier*, um colete e calças velhas, enquanto o proprietário dos cavalos, um agricultor de cerca de quarenta e cinco anos, ficava atrás (está escondido na fotografia) para acalmar os seus cavalos, que estavam um pouco assustados por estarem trabalhando diante de tanta gente.



## Fazer ou fingir?

Alguns, como este cesteiro de 64 anos (foto à esquerda), que ainda trabalha num município vizinho a cerca de dez quilômetros de distância, apresentam-se ao público de uma forma pouco convencional: vestido de maneira moderna, ele fabrica cestos chamados “*paillons*”, fabricados com palha ligada com casca de espinheiro, que serviam ainda há uns quarenta anos, quando os camponeses faziam seu próprio pão, para fazer “crescer” a massa ou que eram também utilizados para recolher os ovos; durante muito tempo, deixou de os fabricar e fazia sobretudo cestos de vime. Outros optaram por representações grotescas, como este outro cesteiro (foto à direita), também em atividade, que se vestiu com as suas antigas roupas de trabalho, mas pôs um bigode falso, um nariz falso e um par de óculos falso. Noutro lugar, o sapateiro do vilarejo, com um ar alegre, vestiu-se de maneira totalmente extravagante (calças de veludo, casaco de carvoeiro, chapéu de feltro do domingo que seu pai usava) desempenha o papel de “fabricante de tamancos” (na realidade, nunca foi fabricante de tamancos, limitando-se a pregar solas e saltos em tamancos fabricados em série).

O mesmo se passa com os agricultores, que já não sabem o que admirar ou rejeitar, obrigados a admirar o que rejeitam (debulhar o trigo com as máquinas antigas, “é mais bonito ver do que fazer o trabalho”, diz um agricultor idoso) e a rejeitar o que admiram: a festa à moda antiga homenageia os agricultores considerados “atrasados” ou “um pouco especiais” (“é graças a pessoas assim, que se orgulham de manter os velhos costumes, que podemos festejar”, declara um agricultor de quarenta anos que vive numa casa de conjunto habitacional); se os agricultores admitem que tiveram de trabalhar muito durante as “safras<sup>30</sup>” que demoravam três semanas (“antigamente, trabalhávamos com os braços”), não deixam de sublinhar que “sabíamos festejar, divertir-nos e descansar”, ao passo que, hoje, “o patrão tem mais preocupações ‘psicológicas’ do que antigamente, e não é certo que hoje se trabalhe menos”; embora os agricultores possuam atualmente equipamentos recentes, continuam a admirar as máquinas antigas, “indestrutíveis”, que “já tinham todos os truques na manga” (“as coisas hoje não são melhores; é uma verdadeira sucata, não se inventou nada desde então”) etc.



Encontramos os mesmos contrastes nas cenas do trabalho agrícola. À esquerda, podemos ver camponeses ainda com suas roupas velhas: calças listradas de algodão com uma “alça” (ou “tira”<sup>31</sup>) atrás e presas por um par de suspensórios grossos, camisa sem gola, chapéu de junco para o homem que segura seu forcado; blusa listrada, lenço no pescoço para evitar que o pó levantado durante a debulha entre na roupa, meias de algodão cinza escuro para a mulher.

Ao seu lado (à direita) estão agricultores vestidos de camponeses: a mulher segura um jarro com cidra, que era levado para o campo para os ceifadores; o agricultor da esquerda, tal como a maior parte dos agricultores que participam na festa, usa na camiseta um chapéu *canotier* “Maurice Chevalier” (chapéu que se usava aos domingos) de plástico, comprado em Parthenay numa empresa especializada na venda de objetos e bugigangas para quermesse; à direita, o prefeito e o presidente do Comitê de festa, ambos agricultores de renome no município, fantasiados com trajes mais elaborados, com velhos fatos de casamento ainda quase novos, com laços, *gibus* ou chapéus-coco, ou seja, mais roupa de “dia de festa” do que roupa de trabalho.

A crise dos valores camponeses é, sem dúvida, principalmente uma crise de identidade social, estando os camponeses condenados hoje a receber do exterior a definição do que eles devem ser com todas as contradições que tal situação implica: enquanto a fração tecnocrática da classe dominante proclama, há anos, “o fim dos camponeses”, sem dúvida para o concretizar mais rapidamente, outras frações, em nome da “qualidade de vida” e da “ecologia”, desenvolvem nos últimos anos uma ideologia nostálgica glorificando um modo de vida que os camponeses quase totalmente abandonaram. Não há provavelmente nenhum grupo social que tenha sido submetido a exigências tão contraditórias. Na medida em que esta festa à moda antiga constitui uma espécie de tentativa ilusória de reviver o passado, poderia fazer lembrar os movimentos milenaristas em que os indivíduos reagem à aculturação acelerada, refugiando-se imaginariamente num passado vivido como uma “idade de ouro”. Se não fosse pelo fato de que a iniciativa do *revivalism*, de reviver o passado, vem de fora, e que o festival continua sendo um espetáculo produzido para o mundo exterior<sup>32</sup>.

## NOTAS

- <sup>1</sup> A versão em francês foi publicada originalmente sob o título: *La fête au village*. In: *Actes de la recherche en sciences sociales* vol. 17-18, nov. 1977. *La paysannerie, une classe objet*. p. 73-84. DOI: <https://doi.org/10.3406/arss.1977.2577> < [www.persee.fr/doc/arss\\_0335-5322\\_1977\\_num\\_17\\_1\\_2577](http://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1977_num_17_1_2577)>. Agradecemos ao autor e à revista pela autorização para tradução do artigo. Também agradecemos a Marie France Garcia-Parpet pela sua ajuda para entrar em contato com Mr. Champagne, alguns dias antes do seu falecimento. A tradução foi realizada por Julie Cavnac e a revisão da tradução por Carlos Guilherme do Valle. O estilo do autor, com frases muito longas, e a utilização de termos técnicos pouco usados ou antigos tornaram difícil a tradução. As aspas que constam no texto original foram conservadas na versão traduzida.
- <sup>2</sup> NdT: É um laminado plastificado prensado feito de um conjunto de folhas de papel madeira recoberto com resina sintética. Na década de 1970, a fórmica era colorida e utilizada, em particular, em móveis e armários de cozinha, correspondendo à ideia que a modernização das cozinhas, com a praticidade das tarefas e a introdução de eletrodomésticos, iria auxiliar na autonomia feminina.
- <sup>3</sup> NdT: *Pays*, em francês regional, tem uma conotação afetiva e não administrativa, é o local de origem. É equivalente ao território. Escolhemos por deixar em francês, não tendo uma tradução exata.
- <sup>4</sup> As notas a seguir foram retiradas de uma pesquisa realizada a partir de 1972 no departamento de Mayenne e, em particular, em um vilarejo com cerca de 750 habitantes, principalmente agrícola (St. Pierre-sur-Béhier), situado ao norte do departamento. Não é preciso dizer que os seguintes dados dizem respeito apenas a esta região, cujas principais características foram descritas num artigo anterior, cf. “La restructuration de l’espace villageois”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, n.3, mai. 1975, p. 43-67.
- <sup>5</sup> NdT e NdR: Escolhemos conservar aqui o termo “comunal”, termo antigo que evoca ao mesmo tempo o coletivo e um lugar compartilhado, o município. O território nacional francês tem uma organização diferente da brasileira. É dividido em departamentos, distritos, *cantons* e *communes* que, no Brasil, correspondem aos municípios. São coletividades territoriais com competências administrativas distintas. Em uma cidade, uma *commune* às vezes abrange vários *cantons*, enquanto no campo, um *canton* compreende várias *communes*, com os principais serviços administrativos (gendarmaria, tesouraria etc.) geralmente localizados na maior cidade do *canton* (*chef-lieu*). Optamos traduzir *village* por vilarejo em vez de aldeia que, em português do Brasil, pode ser usado para designar, por exemplo, uma aldeia indígena. O termo vila é pouco usado no Brasil rural atualmente, preferindo-se o termo povoação. Contudo, encontramos áreas espaciais chamadas vilas nas cidades brasileiras. No passado, podiam designar áreas de ocupação operária, mas, ainda hoje, temos pequenos conjuntos de casas ordenadas de modo simétrico e/ou certos bairros também chamados e/ou nomeados de vilas. Para simplificar, utilizaremos vilarejo para

designar uma pequena cidade, fazendo parte de um município. *Fête communale* é a festa de todo o município, mas subentende-se que é uma festa da comunidade, de todos que pertencem ao local.

- <sup>6</sup> Trata-se da Segunda Guerra Mundial.
- <sup>7</sup> NdT: Em francês *Fête-Dieu*.
- <sup>8</sup> NdT: Não existe um equivalente em português. Em francês *forains*. São profissionais dos parques de diversão, às vezes associados ao universo do circo, são diferentes dos vendedores das feiras livres.
- <sup>9</sup> A expressão só apareceu na região após a guerra. Estes festivais incluíam geralmente cenas teatrais apresentadas por crianças em idade escolar e um baile “muito familiar”, sendo os escassos lucros frequentemente utilizados para organizar uma viagem de ônibus no final do ano letivo.
- <sup>10</sup> NdT: em francês *routes départementales*.
- <sup>11</sup> NdT. As “Casas de família” eram escolas associativas que tinham com objetivo profissionalizar os jovens; eram administradas por famílias e profissionais, apoiadas pelo Estado ou pelos conselhos regionais.
- <sup>12</sup> NdT: As *majorettes* são moças que desfilam na frente das fanfarras municipais. A foto a seguir: “A “festa do domingo” em St. Pierre sur Béhier (setembro de 1977)” mostra umas majorettes.
- <sup>13</sup> O desenrolar da festa, conforme acabamos de descrever, é praticamente igual para todas as festas comunais, os mesmos feirantes, as mesmas orquestras, a mesma pista de dança e as mesmas majorettes movendo-se nas festas dos diferentes municípios do departamento,
- <sup>14</sup> O primeiro aparelho de televisão do município foi adquirido em 1958 por um agricultor, atualmente prefeito do município.
- <sup>15</sup> NdT: Em francês a expressão é “fazer a festa” (*faire la fête*).
- <sup>16</sup> NdT: “Policia do campo”, figura folclórica do mundo rural francês.
- <sup>17</sup> NdT: Na versão francesa, “*on se déguise d'un rien*”, expressão idiomática que significa que o disfarce é feito com roupas do cotidiano, sem procurar algo excepcional.
- <sup>18</sup> NdT: Máquina que peneira os grãos.
- <sup>19</sup> NdT: Em francês, “*se défendaient*”, quer passar a ideia de que as danças antigas não eram tão ultrapassadas e eram admiradas por todos, apesar de terem saído de moda.
- <sup>20</sup> NdT: Em francês *faire du pognon*, expressão popular e um pouco vulgar para dizer ganhar dinheiro.
- <sup>21</sup> Assistimos a várias destas festas, entre as quais uma em 1977, em B., uma localidade com 473 habitantes, situada a cerca de vinte quilômetros de Laval e constituída quase exclusivamente por agricultores. Em 1976, realizou-se pela primeira vez neste município uma “festa das colheitas e dos ofícios antigos” que, dado o êxito do evento – cerca de 2.000 pessoas participaram – foi repetido e “melhorado” em 1977. É esta última que descrevemos nas notas seguintes. Foram tiradas cerca de uma centena de fotografias durante o evento, comentadas pelos habitantes locais, nomeadamente pelos agricultores que faziam parte do comitê das festas.
- <sup>22</sup> NdT: é o vendedor de objetos usados, preferencialmente de uso doméstico. Na França, existem grandes feiras de objetos usados, em particular móveis antigos (*foires à la brocante*).

- <sup>23</sup> NdT: No texto original, *Javelleuse*, máquina que corta o trigo e faz os fardos.
- <sup>24</sup> NdT: Jogo feito com latas empilhadas que são derrubadas com uma bola.
- <sup>25</sup> NdT: Leite fermentado de vaca feito com fermentos lácteos, num processo semelhante ao iogurte.
- <sup>26</sup> O aluguel de uma máquina a vapor do início do século custou, em 1977, dois a três mil francos.
- <sup>27</sup> NdT: No texto *Javelleuse*.
- <sup>28</sup> A fazenda que herdou dos seus pais tem cerca de vinte hectares, mais de metade dos quais são prados; a criação é limitada a doze vacas; continua a fazer ainda um pouco de tudo "como antigamente" (couves, beterrabas, trigo etc.), sendo a maior parte das culturas utilizada para alimentar o gado. A mecanização da produção agrícola, que antigamente se compunha de três trabalhadores, implicaria uma relativa especialização e o abandono de uma agricultura e de uma pecuária mistas para uma pecuária intensiva.
- <sup>29</sup> NdT: Na versão original, há um corte no texto entre a página 80 e 81; este trecho que era para ser colocado na página 82, foi trocado de lugar, provavelmente devido a um problema de edição.
- <sup>30</sup> NdT: Em francês "*batteries*", se refere às colheitas que eram manuais e se 'batia' o trigo para debulhar.
- <sup>31</sup> NdT: Em francês *serre e tire*; palavras que caíram em desuso no francês contemporâneo.
- <sup>32</sup> É um espetáculo no qual os agricultores nem sempre acreditam porque estão relutantes em repeti-lo a cada ano, duvidando que consigam manter, por muito tempo, o interesse dos espectadores "cada vez mais difíceis" e comecem a pensar em substituí-lo, no próximo ano, por uma corrida de bicicletas...

| VI  
VEN  
CIA

REVISTA DE  
ANTROPOLOGIA

61

nº 61 | ISSN 2238-6009 | 2023

| PPGAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

| DAN |  
DEPARTAMENTO DE  
ANTROPOLOGIA

UFERN