

CONRADO NEVES SATHLER
ESMAEL ALVES DE OLIVEIRA
(ORGANIZADORES)

CORPOS INSUBMISSOS:

POLÍTICAS, (EST)ÉTICAS E RESISTÊNCIAS




EDITORA
SCHREIBEN

CONRADO NEVES SATHLER
ESMAEL ALVES DE OLIVEIRA
(ORGANIZADORES)

CORPOS INSUBMISSOS:

POLÍTICAS, (EST)ÉTICAS E RESISTÊNCIAS


EDITORA
SCHREIBEN

2025

© Dos Organizadores – 2025
Editoração e capa: Schreiber
Imagem da capa: vladimirpolikarpov - Freepik.com
Revisão: Marcel Coimbra
Livro publicado em: 09/07/2025
Termo de publicação: TP0582025

Conselho Editorial (Editora Schreiber):

Dr. Adelar Heinsfeld (UPF)
Dr. Airton Spies (EPAGRI)
Dra. Ana Carolina Martins da Silva (UERGS)
Dr. Cleber Duarte Coelho (UFSC)
Dr. Daniel Marcelo Loponte (CONICET – Argentina)
Dr. Deivid Alex dos Santos (UEL)
Dr. Douglas Orestes Franzen (UCEFF)
Dr. Eduardo Ramón Palermo López (MPR – Uruguai)
Dr. Fábio Antônio Gabriel (SEED/PR)
Dra. Geuciane Felipe Guerim Fernandes (UENP)
Dra. Ivânia Campigotto Aquino (UPF)
Dr. João Carlos Tedesco (UPF)
Dr. Joel Cardoso da Silva (UFPA)
Dr. José Antonio Ribeiro de Moura (FEEVALE)
Dr. Klebson Souza Santos (UEFS)
Dr. Leandro Hahn (UNIARP)
Dr. Leandro Mayer (SED-SC)
Dra. Marcela Mary José da Silva (UFRB)
Dra. Marciane Kessler (URI)
Dr. Marcos Pereira dos Santos (FAQ)
Dra. Natércia de Andrade Lopes Neta (UNEAL)
Dr. Odair Neitzel (UFFS)
Dr. Wanilton Dudek (UNESPAR)

Esta obra é uma produção independente. A exatidão das informações, opiniões e conceitos emitidos, bem como da procedência e da apresentação das tabelas, quadros, mapas, fotografias e referências é de exclusiva responsabilidade do(s) autor(es).

Editora Schreiber
Linha Cordilheira - SC-163
89896-000 Itapiranga/SC
Tel: (49) 3678 7254
editoraschreiber@gmail.com
www.editoraschreiber.com

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S253 Sathler, Conrado Neves.
Corpos Insubmissos : políticas, (est)ética e resistências / Conrado Neves Sathler e Esmael Alves Oliveira. – Itapiranga, SC : Schreiber, 2025.
262 p. : il. ; e.book ; 16 x 23 cm.
Inclui bibliografia e índice remissivo
E-book no formato PDF.
ISBN: 978-65-5440-461-7 [versão impressa]
EISBN: 978-65-5440-460-0 [versão digital]
DOI: 10.29327/5600531
1. Sociologia. 2. Filosofia. 3. Direitos Humanos. I. Oliveira, Esmael Alves. II. Título.

CDD 301

Bibliotecária responsável Juliane Steffen CRB14/1736

Pareceristas

Prof Dr Carlos Eduardo Costa (PPGAnt UFGD)
Prof Dr Conrado Neves Sathler (PPGpsi / PPGAnt UFGD)
Prof Dr Esmael Alves de Oliveira (PPGpsi / PPGAnt UFGD)
Prof Dr Helton Marques (Letras UEMS)
Prof Dr Jeferson Camargo Taborda (PPGpsi UFMS)
Profa Dra Luciana Codognoto da Silva (PPGpsi UFGD)

Revisores (Organizadores)

Conrado Neves Sathler (PPGpsi / PPGAnt UFGD)
Esmael Alves de Oliveira (PPGpsi / PPGAnt UFGD)

Revisão de escrita

Marcel Coimbra



AGRADECIMENTOS



À Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) que por meio de recursos do Programa de Apoio à Pesquisa (PAP – UFGD) custeou a publicação deste livro.

Às pós-doutorandas do Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGAnt) da UFGD, Jainara Gomes de Oliveira e Paola Andrade Gibram, que trabalharam na comissão interna que produziu parâmetros para as publicações custeadas pelo PPGAnt e, dessa forma, muito contribuíram para a qualidade desta publicação.

À(ao)s pareceristas e revisora(e)s convidada(o)s e da editora cujos apontamentos e sugestões foram essenciais para a delimitação do escopo e a qualidade técnica dos manuscritos.

À(ao)s colegas coautora(e)s e à prefaciadora que aceitaram nosso convite auxiliando o estabelecimento de uma rede de pesquisadora(e)s e docentes implicada(o)s nos movimentos de resistência que consideram e trazem o corpo para o centro das pesquisas acadêmicas e para as práticas docentes. Esperamos que esta obra contribua com a divulgação das pesquisas e que produza novos frutos contra discriminações e estruturas de opressão corporificada.

À(ao)s docentes, discentes e técnicas(os) da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados que, nas lidas e diálogos cotidianos, nos estimulam em nosso fazer pedagógico e de pesquisa.

Aos grupos de estudantes participantes do Grupo de Pesquisa TDI – Território, Discurso e Identidade pelas contribuições diretas e indiretas por meio da manutenção de debates acerca de corpos insubmissos.



A toda(o)s a(o)s corpa(o)s dissidentes que,
em seus devires-minoritários, se fazem corpa(o)-no-mundo e,
assim, nos ensinam sobre resistências e (re)existências.



SUMÁRIO

PREFÁCIO

CONVERSAS COM CORPOS.....	11
---------------------------	----

Anita Guazzelli Bernardes

SEÇÃO 1 – CORPOS E POLÍTICAS DE RESISTÊNCIA

CAPÍTULO 1

O QUE PODE UM “CORPO RECUSADO”?.....	17
--------------------------------------	----

*Esmael Alves de Oliveira | Marcos Antonio Ferreira do Nascimento
Salvador Pereira Campos Corrêa Junior*

CAPÍTULO 2

PROBLEMATIZANDO O EXERCÍCIO DE DOCÊNCIA E PESQUISA ANTIRRACISTA EM PSICOLOGIA: PRODUÇÃO DE CORPOS, SUBJETIVIDADES E RESISTÊNCIAS.....	33
---	----

Giovana Barbieri Galeano | Neuza Maria de Fátima Guareschi

CAPÍTULO 3

A VULNERABILIZAÇÃO E O (NÃO) RECONHECIMENTO DOS CORPOS LGBTQIA+ NA REDE DE ATENÇÃO À SAÚDE: DESAFIOS PARA UM CUIDADO PÚBLICO E INTEGRAL.....	45
--	----

*Paloma Coelho | Rose Ferraz Carmo | Priscila Tessuto Campos
Berenice de Freitas Diniz | Luís Henrique Alves Evo | Marcelo Braga de Freitas
Renata Coutinho de Moura | Zélia Maria Profeta da Luz*

CAPÍTULO 4

CORPO E RESISTÊNCIA KAIOWA E GUARANI: COMO SE PRODUZ SAÚDE E CUIDADO?.....	63
---	----

Leandro Lucato Moretti

SEÇÃO 2 – CORPOS E NOVAS SENSIBILIDADES (EST)ÉTICAS

CAPÍTULO 5

A INFINIDADE E A MATERIALIDADE DO CORPO NO ESPAÇO-TEMPO ESCOLAR.....	83
---	----

Victor Pereira de Sousa

CAPÍTULO 6

CORPOS SEM ÓRGÃOS <i>VERSUS</i> CISHETERONORMATIVIDADE: OS TERRITÓRIOS DO CORPO NAS ARTES, NA SOCIEDADE E NA ESCOLA.....	99
--	----

*Sabina Sebasti | Ana Gabriela da Silva Vieira
Marcio Caetano*

CAPÍTULO 7

CONJUNTURAS LABIRÍNTICAS: ENTRE BECOS (NORMAS) E SAÍDAS (INSUBMISSÕES).....	117
<i>Marcelo Vicentin Rogério de Melo Grillo</i>	

SEÇÃO 3 – CORPOS E VIOLÊNCIAS INTERSECCIONAIS

CAPÍTULO 8

DSM 5 TR: BREVE ANÁLISE GENEALÓGICA DO RACISMO E DA COLONIALIDADE PSIQUIÁTRICA CONTEMPORÂNEA.....	137
<i>Conrado Neves Sathler Fernanda Roberta Silvestre Braga Héttore Augusto Labarce</i>	

CAPÍTULO 9

ANDANÇAS E RESTANÇAS: OS DESAFIOS DO “FAZER PSI”.....	151
<i>Marcela Dupont Soares Milene Santiago Nascimento</i>	

CAPÍTULO 10

NARRAR A SI, NARRAR O QUE HÁ DE COLETIVO NAS DOBRAS DO PESQUISAR.....	171
<i>Aline Kelly da Silva Jaqueline Tittoni Simone Maria Hüning</i>	

CAPÍTULO 11

RACISMO, LGBTFOBIA E CAPACITISMO: UMA LEITURA “CORPORIFICADA” DO BULLYING NO BRASIL.....	189
<i>Bruna Letícia Naves de Freitas Conrado Neves Sathler Héttore Augusto Labarce</i>	

SEÇÃO 4 – CORPOS E POLÍTICAS DE INVISIBILIDADE

CAPÍTULO 12

“TIRARAM AS ROUPAS DAS MENINAS...”: PRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO CURRÍCULO-PEDAGÓGICA DO CORPO EM DEEPNUDES E DEEPFAKES NO CONTEXTO ESCOLAR.....	209
<i>Andrey Monteiro Borges Tiago Duque</i>	

CAPÍTULO 13

O QUE PASSA PELA GRADE: NECROPOLÍTICA E INSURGÊNCIAS NO ENCARCERAMENTO DE MULHERES.....	227
<i>Thiago Luís da Silva</i>	

CAPÍTULO 14

VISAGENS E VOZERIOS CORPORIFICADOS: UMA PRETENSOSA NOTA DOS ORGANIZADORES.....	245
<i>Esmael Alves de Oliveira Conrado Neves Sathler</i>	

AUTORA(E)S E PARECERISTAS.....	250
--------------------------------	-----

ÍNDICE REMISSIVO.....	258
-----------------------	-----

PREFÁCIO

CONVERSAS COM CORPOS

*“Sejamos, então, corpa(o)s que falam, ecoam,
resistem, afetam e se deixam afetar”*
(Capítulo 14).

Assim, com esse convite, Esmael e Conrado finalizam a coletânea no Capítulo 14. É uma finalização abertura, um começo pelo fim, de modo que ali podemos iniciar novamente. Eles nos convidam a tornarmo-nos corpos em movimento, para que a coletânea nos “desperte o desejo de novas investigações e reflexões, de novos encontros e escutas” (Capítulo 14). Uma leitura que não se encerra em si mesma e se faz pelas relações passíveis de acontecer: desejarmos mais com outras vidas. O livro termina com o convite para que o encontro com a escuta e a fala continue, para permanecermos juntas. Uma delicadeza de puxar todas aquelas vidas que passarem pelos textos que aqui encontramos para continuarem juntas. Uma política, uma poética e uma forma de viver.

Escrever este texto não é uma tarefa fácil. A encomenda da escrita que Esmael e Conrado me fizeram, seja pelos afetos que a contém, seja por minhas expectativas, coloca meu corpo em agitação. A agitação posiciona-o na direção do encontro de quem me convida – um fechamento abertura de quem eu leio, de meu pensamento e da infinidade de sensações que, quando tocamos ou somos tocadas, acontecem. A dificuldade na tarefa também se faz porque é um texto para escutar corpos, escutar e conversar; a proposta do livro é a de afetar-se por CORPOS INSUBMISSOS que se afirmam em suas singularidades e coletividades. Não há, diante disso, como negar ou negativar o próprio corpo com a leitura deste livro, já que é o corpo que nos chama a escutá-lo – *“sejamos corpa(o)s”*. É no corpo, pelo corpo, com o corpo, na sua insubmissão e afirmação. A leitura do livro pode auxiliar-nos a seguir as palavras de Paulina Chiziane (2021) quando sugere, por meio de uma de suas personagens, como podemos iniciar nossos corpos e afirmá-los, tornando-os prontos para a vida: pela dança, pela dança do amor – *niketche*.

Convidar pessoas de diferentes lugares, com diferentes percursos e, especialmente, com diferentes corpos, histórias, memórias, e pedir que arrisquem escritas que coloquem os corpos em cena permite-nos, hoje, a dança – “sejamos corpa(o)s” que dançam. É uma dança porque a leitura do corpo, pelo corpo, com o corpo, é movimento, é performance, é plasticidade, é experimentação, é brincadeira. O livro torna-se uma dança. É também uma dança do amor, porque aqui seduzimos uns aos outros, justamente, pelas diferenças. São elas que encantam. Há uma política do amor – POLÍTICAS, (EST)ÉTICAS E RESISTÊNCIAS – que nos aproxima dos textos como um campo coletivo, como uma dança coletiva: uma vida.

É a multiplicação, o aumento de latitudes que os textos vão produzindo ao nos encontrarmos com eles. Uma dança permite-nos isso. A dança alarga nossos corpos, conduz a novas e outras sensibilidades. Fazemos experimentações pelas agitações de nossos órgãos e pelas relações que os tornam possíveis; sim, nossos órgãos agitam-se quando nos conectamos. Um livro, para ser bom, tem que nos fazer dançar, tem que nos emocionar; um livro tem que ter corpos, e aqui temos várias formas que aparecem. O livro precisa vir para o nosso corpo, permitir alegria, tristeza, alianças, risadas, uma dança. A expectativa da leitura do livro é como ir para a dança. Ali, tudo pode acontecer como abertura, como CORPOS INSUBMISSOS.

Os corpos vão se tornando adjetivos, substantivos, verbos. Os corpos, aqui no livro, acompanhamos vagueando, caminhando e vadiando. Como dizia Nêgo Bispo (2025), só o homem da cidade é que acha a vadiagem ruim; no quilombo, vadiar é parte da vida, porque ali não se tem pressa para viver, não se come a vida, compartilha-se a vida. Este é um livro de compartilhamento. Também encontramos os corpos lutando, amotinando-se, desenhando, pintando, “poetizando”. Ouvimos corpos pelos seus sussurros, gemidos, gritos. Há corpos que aparecem pelas violações, pelas exposições, pela falta de proteções. São corpos com os quais vamos nos fazendo ao longo das escritas, das pesquisas. Sim, aqui é possível fazermo-nos por outros corpos.

Aqui os corpos falam, escrevem, cantam, dançam, e assim os escutamos. Às vezes, os encontramos com órgãos, outras vezes, não. Os conceitos servem de parcerias, mas não se tornam independentes dos corpos. Os conceitos, nestas escritas, têm encantamentos dos corpos. É pelos corpos que aprendemos e apreendemos os conceitos aqui apresentados. Os corpos, eles tomam tamanha espessura, densidade, textura, que quase podemos tocá-los pela nossa leitura. Os corpos, aqui, soam como a escrita de Paulina Chiziane (2021), que nos faz ouvir/ver e quase capazes de tocar um texto ao lê-lo:

Olho para a Ju, surpreendida. As palavras soam vigorosas como o tropel de cavalos de batalha. Da boca solta um vapor imenso, um furacão de fumo e cores. De fel. De coágulos de todas as feridas e navalhas que engoliu desde os momentos do primeiro beijo até aquele amor de espinhos. O sentimento que hoje expressa é de rebeldia e insubmissão. De maturidade. Vejo a firmeza da fera ferida em sua alma, que segura o sopro da vida em direção ao assalto fatal. Vejo uma faísca forte de seus olhos. É bom que ela exploda, que fale, que se liberte e se purifique, para se libertar da carga interior e voltar a ser mulher. Uma simples mulher. Que ri. Que sonha. Que levanta os olhos para o infinito e conta carneiros nas nuvens do céu (p.271).

Os corpos aqui presentes são de simples pessoas, aquelas que escrevem, aquelas que tornam as escritas possíveis. Todavia, os corpos sempre estão presentes, contam suas histórias, suas tristezas, seus fracassos, seus encontros, suas alegrias, suas escolhas. Trata-se de uma política das afirmações dos afetos, daquilo que nos afeta e nos torna ou permite sermos o que somos e, assim, fazermos nossos caminhos. Os textos e suas escritas apresentam-se por pessoas escrevendo e sendo escritas/inscritas. As memórias dos percursos são ativadas, para situarmos que os corpos se movimentam com histórias e memórias, o que os faz persistir no tempo.

Encontramos os corpos com a saúde, a docência, a pesquisa, a escola, os currículos, a APA/DSMs, as prisões... Esses dispositivos fazem dos corpos alvos e, ao mesmo tempo, territórios. Nas histórias aqui narradas, há um jogo entre abandono e reconexões/autorrecuperação, que lemos no Capítulo 10. Sim, o tempo todo, o que lemos e leremos são histórias, pois são corpos reais, são corpos que habitam e coabitam nos nossos territórios, fazendo dos próprios corpos os territórios onde a vida, as alegrias, as tristezas, as violências, mas, sobretudo, as afirmações de certas ontologias se tornam possíveis. Não são corpos que apenas contam histórias; são corpos que aprenderam e têm aprendido a contar sua própria história, para compartilhar com as outras estrangeirices. Aqui, todas as existências e todas as histórias serão as outras, as outridades, todas são as diferenças. Somos as outras umas das outras e assim nos assumimos.

A leitura desta coletânea de texto permite-nos isto: uma explosão de estrangeirices, de vidas que se fazem pelos corpos que as protagonizam e passam a contar memórias-experiência. Pela leitura destes textos, acompanhamos uma política da inseparabilidade entre corpo e conhecimento. A política que os une e os afirma é a do amor, da vida, porque justamente nos permite compreender que é pelo corpo que nossas existências se tornam localizadas e é por ele, também, que elas se fazem em alianças. Um texto-coletânea, como este, é uma rede de alianças de corpos, de afetos, de apostas, como lerão no Capítulo 13: uma troca de papezinhos amassados, que podem às vezes parecer perigosos, mas

na realidade são poesias. O perigo está na criação do que surpreende – esticar o corpo o máximo que se pode para entregar a outra a escrita de um poema.

Forte abraço e meu carinho, com a esperança de nos lermos sempre, para esticarmos nossos corpos até se tocarem....

Anita Guazzelli Bernardes

Referências

CHIZIANE, Paulina. **Niketche**: Uma história de poligamia. São Paulo: Companhia do Bolso. 2021.

SANTOS, Antonio Bispo Nego Bispo – **Trajetórias**. Recuperado em abril de 2025. <https://youtu.be/Tqt9BnrolFg?si=sYJq5mtNMFkVs-aK>.



SEÇÃO 1

**CORPOS E POLÍTICAS
DE RESISTÊNCIA**

CAPÍTULO 1



Fonte: Esmael Alves de Oliveira (Acervo Pessoal)

O QUE PODE UM “CORPO RECUSADO”?¹

Esmael Alves de Oliveira

Marcos Antonio Ferreira do Nascimento

Salvador Pereira Campos Corrêa Junior

“Dedico estas palavras à cura. Do meu corpo, corpo-território e corpo-coletivo-político. Dedico estas palavras aos que enfrentaram, enfrentam e (infelizmente) enfrentarão o medo.”

(Bandeira, s/d)

Introdução

Esta tessitura compõe o projeto de pesquisa intitulado “Masculinidades, curso de vida e cuidado: percorrendo narrativas, experiências e práticas de homens vivendo com hiv”, conduzido pelo primeiro e segundo autor, e em diálogo com outros pesquisadores do campo de estudos sobre hiv/aids² – como o terceiro autor. Ao nos voltarmos para uma memória encarnada e que gira em torno dos 40 anos de história da epidemia de hiv/aids, buscamos refletir sobre como homens vivendo com hiv produzem sentidos sobre si, suas masculinidades, sobre suas condições de saúde e práticas de cuidado.

Nesse percurso, houve inúmeras surpresas, encontros inesperados, resistências, dificuldades para acessar interlocutores, dentre vários outros imponderáveis. Na tentativa de estabelecer contatos, colocamo-nos em agenciamentos múltiplos: redes de contatos pessoais, participação em atividades de uma ONG voltada ao hiv/aids, eventos relacionados à temática. Aos poucos, nós nos demos conta de que talvez ao final da pesquisa não teríamos um número expressivo de participantes. Ao olhar tal imponderável em perspectiva, percebemos que isso já se tornava em si mesmo um aspecto passível de reflexão. Afinal, passados 40 anos de lutos, lutas e conquistas na vida das pessoas que

1 Agradecemos ao CNPq pela concessão da bolsa ao primeiro autor, recurso essencial para a realização desta pesquisa, no âmbito da Chamada CNPq N° 32/2023 – Pós-Doutorado Sênior – PDS 2023 (processo n. 177092/2023-8). Estendemos nosso agradecimento ao Programa de Pós-Graduação em Saúde da Criança e da Mulher do Instituto Fernandes Figueira (IFF/Fiocruz), bem como a todo o seu corpo técnico, docente e discente, pelos valiosos diálogos e aprendizados compartilhados ao longo do percurso.

2 Ao longo de todo o capítulo utilizaremos a sigla hiv/aids em minúsculo para ressaltar sua condição de artefato cultural e político. Quando se tratar de trechos de obras ou documentos oficiais, respeitaremos a grafia original.

vivem com hiv (PVHIV), o que justificaria o receio de falar sobre tal condição? Em cena, a constatação de que talvez a “terceira epidemia” – marcada pelo estigma que produz a “morte civil”, como apontaram Herbert Daniel e Richard Parker (2018) ainda nos anos 1980 – não esteja efetivamente erradicada.

Para nós, fazia todo o sentido a noção de “corpo recusado”, tal como aludiu o médico sanitaria (e pessoa vivendo com hiv) Luiz Cecílio (2020); um corpo recusado pelas inúmeras interdições que constituem e atravessam um corpo e uma sexualidade dissidente, e cuja interdição se intersecciona com vários outros marcadores como corpo, idade, estado sorológico, dentre outros. Recusado, rejeitado, negado, interdito; são sentidos que se cruzam e atualizam os dispositivos de poder que produzem exclusão e precarização de determinadas vidas (Corrêa Junior; Nascimento, 2022). Ao longo do ensaio, a partir do diálogo com as obras e reflexões de Cecílio, Daniel e Parker, Butler, Preciado, dentre outros, desejamos pensar e afirmar a potência de corpos-vidas.

Corpo recusado, morte civil, vidas precárias: faces de uma mesma moeda

“Digo, como encarar que você é uma pessoa vivendo com HIV, uma pessoa que carrega o vírus do HIV? Ou, como encarar as suas pessoas, os seus familiares, amigos/as e as suas redes de relações e apoio? Como se sentir vivo, quando o que sabemos e reproduzimos sobre o HIV é morte, é triste, é sujo, é fim?”

(Bandeira, s/d)

Nesse sentido, o conceito de “corpo recusado”, formulado por Luiz Cecílio em sua obra *O corpo recusado* (2020), é um convite a refletir sobre os modos como determinados corpos são marginalizados, não apenas no sentido físico, mas, sobretudo, no campo social e institucional (Corrêa Junior; Nascimento, 2022). De acordo com os pesquisadores Salvador Corrêa Junior e Marcos Nascimento (2022), o sanitaria, reconhecido por sua atuação na área da saúde pública, dedicou-se à construção de uma narrativa literária em que revisita sua trajetória afetivo-sexual, expondo o percurso de se afirmar, publicamente, como um homem gay vivendo com hiv. Seu relato se destaca pela força e pela capacidade de provocar reflexões sobre os desafios que envolvem masculinidades, sexualidade e homoafetividade nos tempos atuais. Por meio de registros que mesclam memória e afeto, o autor não apenas compartilha os meandros de sua própria vivência, mas também ecoa experiências comuns a muitos homens de sua geração — e, talvez, a gerações mais novas. A obra também se constitui como um testemunho pulsante sobre as marcas deixadas no corpo e na existência por quem atravessou diferentes fases da epidemia de hiv e aids no Brasil nas últimas três décadas.

Torna-se importante ressaltar que, ainda hoje, os corpos que vivem com hiv/aids são muitas vezes tratados como “corpos recusados”, sujeitos a uma espécie de “morte civil” imposta pelas estruturas sociais, políticas e institucionais que os estigmatizam, limitam suas possibilidades de inserção e participação plena na sociedade, além de reforçarem o isolamento e o preconceito.

Portanto, a narrativa autobiográfica de Cecílio torna-se fundamental para compreendermos o funcionamento desses dispositivos que, ao recusarem certos corpos, acabam por atribuir a eles um status de exclusão, marginalidade e indignidade. Essa exclusão não é apenas simbólica, mas também prática e material: as pessoas que vivem com hiv/aids enfrentam dificuldades de acesso a direitos básicos, como saúde, trabalho, moradia e convivência social, esta última afetando especialmente relacionamentos afetivo-sexuais. A relação com os serviços de saúde, por exemplo, é marcada por uma institucionalidade que, embora deva promover o cuidado, muitas vezes reforça o preconceito e a marginalização ao impor barreiras implícitas e explícitas a esses corpos – sobretudo, quando atuam os marcadores raciais e de classe.

Outro trabalho de grande inspiração é o de Herbert Daniel e Richard Parker em *A terceira epidemia* (2018). Ali, os autores discutem como o estigma e a discriminação constituem uma “terceira epidemia”, que se desdobra após a descoberta e a expansão do hiv, agravando significativamente as condições de vida das pessoas que vivem com o vírus. Daniel e Parker demonstram que essa epidemia simbólica e social se manifesta em múltiplas camadas do cotidiano, estruturando um campo de preconceito que vai além da dimensão biológica e impacta diretamente as esferas sociais, políticas e subjetivas.

Tal processo pode ser compreendido à luz do conceito de “corpo recusado”, desenvolvido por Luiz Cecílio, na medida em que evidencia como determinados corpos são rotulados, estigmatizados e sistematicamente excluídos da cidadania plena. A estigmatização das pessoas que vivem com hiv reforça um estado de “morte civil”, no qual esses indivíduos são negados enquanto sujeitos de direitos e de pertencimento social.

Essa dinâmica de exclusão não se limita ao contexto brasileiro, mas se insere em uma lógica mais ampla de interseções entre estigma, preconceito e discriminação no campo da saúde pública mundial atual. Richard Parker (2013) explora essa perspectiva no capítulo intitulado *Interseções entre Estigma, Preconceito e Discriminação na Saúde Pública Mundial*, ressaltando como tais processos operam de maneira articulada tanto em escala local quanto global. A marginalização das pessoas vivendo com hiv não apenas reflete estruturas históricas de opressão, mas também se intensifica em cenários de ascensão de forças conservadoras, que reforçam discursos moralizantes e políticas excludentes. Assim, a compreensão

dessas dinâmicas exige um olhar crítico que conecte as formas de estigmatização vivenciadas no Brasil a contextos internacionais, destacando os mecanismos que perpetuam a vulnerabilidade e o apagamento social desses corpos.

Não à toa, a noção de “vida precária”, trabalhada por Judith Butler (2015), também permite aprofundar tal reflexão. Para Butler (2015), a vida precária é aquela que não é reconhecida como digna de luto ou proteção, situando-se à margem da valorização social. Os corpos recusados, como aqueles que vivem com hiv/aids, enfrentam uma precarização que não é apenas econômica ou social, mas existencial. São vidas que, para a sociedade e as instituições, podem não importar ou serem dispensáveis.

Na obra *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* (2015), Judith Butler explora como a sociedade define quais vidas são dignas de luto e, portanto, merecem proteção e quais vidas são consideradas dispensáveis, recusadas ou invisibilizadas. Butler analisa como as estruturas de poder — culturais, políticas e midiáticas — estabelecem quadros interpretativos que determinam quem é reconhecido como humano e, portanto, passível de luto. Esses quadros operam como dispositivos sociais que categorizam certas vidas como inestimáveis e outras como descartáveis.

Butler (2015) explica que as vidas não passíveis de luto são aquelas desumanizadas pelas estruturas de poder. Elas se tornam “vidas precárias”, já que sua existência não é reconhecida como digna de proteção ou mesmo de memória após a morte. Essas vidas são concebidas como ameaças, desviantes ou desvalorizadas, e passam a ocupar um espaço social marginal que naturaliza a violência e a exclusão que sofrem. Aqui, a noção de “corpo recusado” de Cecilio se articula ao pensamento de Butler ao apontar como esses corpos, frequentemente recusados nas estruturas institucionais e simbólicas, não só são excluídos dos direitos e das proteções fundamentais, mas também do reconhecimento básico da humanidade e do luto.

Do mesmo modo, para Cecilio (2020), o “corpo recusado” é aquele que as instituições e normas sociais, especialmente no campo da saúde, tratam como indigno de um cuidado integral, revelando uma recusa que não é apenas administrativa, mas também ontológica. Esses corpos recusados enfrentam uma morte civil cotidiana, na medida em que são excluídos das redes de proteção e apoio social e vistos como indesejáveis. Butler (2015) reforça que esses corpos, percebidos como “ameaças” ou “desviantes”, são frequentemente marginalizados a tal ponto que se tornam invisíveis para a sociedade, de modo que sua perda ou sofrimento não geram compaixão, ação ou luto público.

Portanto, ao colocarmos o conceito de Cecilio (2020) em diálogo com Butler (2015), percebemos uma poderosa articulação: o “corpo recusado”

não é apenas um corpo marginalizado, mas um corpo cuja vida é considerada ininteligível ou indignamente humana. A morte desses corpos é despolitizada e naturalizada, enquanto a morte daqueles que são considerados “passíveis de luto” torna-se uma questão pública, gerando mobilização e ações em prol de sua proteção e memória. Essa diferenciação nos força a refletir criticamente sobre os modos de exclusão e sobre a urgência de desestabilizar os quadros normativos que recusam os corpos das pessoas vivendo com hiv como dignos de reconhecimento, luto e cidadania plena.

No meio de uma “recusa” havia uma vida

*No meio do caminho tinha uma pedra
tinha uma pedra no meio do caminho
tinha uma pedra
no meio do caminho tinha uma pedra.*

(Carlos Drummond de Andrade)

Afinal, por que não afirmar a vida e não a morte? O que prevalece no interior dos discursos e imaginários sorofóbicos que teimam em reduzir a vida das pessoas que vivem com hiv à sua condição sorológica ou de saúde? O desafio consiste em afirmar a vida, como fazia o ativista Herbert Daniel ainda na década de 1980, como valor inegociável e como pressuposto ético-político de toda ação voltada ao hiv/aids. O autor costumava ecoar as palavras “Viva a vida”, que seguem presentes nos eventos do movimento social de aids até hoje, como uma força vital coletiva, capaz de mobilizar transformações dos termos alusivos às pessoas afetadas pela epidemia no decorrer da história, passando de “aidético”, “soropositivo”, para pessoa vivendo com HIV (PVHIV) — destacando-se a vida.

Portanto, falar de vida é evocar a ideia de resistência e dignidade na experiência de viver com hiv. Inspirando-nos em Herbert Daniel, incansável ao afirmar “vida antes da morte”, reiteramos a importância de reconhecer a dignidade das pessoas vivendo com hiv, desafiando as normas e preconceitos sociais que historicamente marginalizam quem vive esta condição. Ao afirmar que, de “um momento para outro, o simples fato de dizer ‘eu estou vivo’ tornou-se um ato político”, Herbert Daniel (2021, p. 21) não apenas reivindica a urgência do reconhecimento dessa existência, mas coloca a própria vida dessas pessoas como resistência ao estigma e à exclusão social.

A luta de Herbert Daniel ao longo dos anos 1980 e 1990 pode ser entendida como uma batalha contra a invisibilização e contra uma morte simbólica imposta a quem vive com hiv/aids. Trata-se de algo socialmente imposto e não exatamente uma condição. Daniel defendia que viver não era apenas sobreviver

fisicamente à doença, mas reivindicar o direito a uma vida plena e digna. Direito à saúde (plena), direito ao amor, direito ao reconhecimento, direito à autodeterminação. O preconceito social, entretanto, ainda se constitui como uma barreira quase intransponível para que essa plenitude seja alcançada. Não por acaso, sinalizamos o sentimento de vergonha que constitui muitas trajetórias de PVHIV e que se tornam obstáculos para que compartilhem suas histórias e produzam redes de solidariedade e reconhecimento. Diante dessa questão, também é válido ressaltar que as pessoas com hiv possuem direito ao sigilo e à não discriminação (garantidos, respectivamente, pelas leis 14.289/2022 e 12.984/2014), ou seja, devem, numa perspectiva de decisão informada, revelar (ou não) seu diagnóstico.

Tal preconceito desumaniza, transformando PVHIV em rótulos, estigmatizando corpos e ignorando histórias e subjetividades. A simples convivência em sociedade, muitas vezes, coloca as PVHIV em situações de julgamento e exclusão, tornando suas vidas alvo de olhares de medo e discriminação.

Há algo sobre o HIV, ou melhor, quando a gente descobre ser uma pessoa que vive com o vírus, há tanto medo, tanta angústia, informação ou a falta de, que cada hora que passa desde o: - “Seu teste deu reagente para o HIV!”, é como se o ponteiro de um relógio - tic tac, tic tac - disparasse e desse início à contagem regressiva da sua vida. Mesmo sabendo que hoje, pessoas que vivem com o HIV e tomam a medicação, podem e têm uma vida plenamente saudável. A gente vai percebendo que o preconceito não está só do lado de fora (Bandeira, s/d).

Os fragmentos que vão compondo nossa tessitura são do diário-corpo de uma pessoa que vive com hiv: G. Bandeira, um homem gay, pardo, de 35 anos, universitário. Descobrimo sua condição sorológica positiva no período da pandemia, G., um de nossos interlocutores de pesquisa, encontra no exercício da escrita uma terapia. Construindo um diário existencial de sua experiência, G. tenta produzir sentido diante de uma sensação de caos e desamparo. Do dia “zero”, que ele nomeia como o do “reagente”, aos dias que se seguem, sentimentos de medo, desamparo, vergonha e culpa vão ecoando em seu corpo e sua subjetividade.

Os sentimentos, sensações, mal-estares se passam no seu corpo, de modo singular, mas ecoam em outros Gs, em outras vidas, em outras narrativas. Inúmeros anônimos e anônimas que não conseguimos acessar ao longo do percurso de pesquisa, mas que existem e resistem. Seu diário-corpo, despreziosamente nomeado de “sem destinatário”, é uma carta-vida que ecoa no tempo e transpõe sua própria história. Sem se dar conta, apesar da dor narrada, e talvez numa disputa simbólica com ela, G. faz coro ao que dizia

Herbet Daniel (2021): “antes, a vida”.

Sei que estou com Aids. Sei o que isto significa para mim. Procuo não fazer nenhuma ilusão sobre isso. Só não sei o que querem dizer quando afirmam que estou com “Aids”. Na maioria das vezes querem dizer: “você vai morrer” (mas quem não vai?). Outras vezes, e mais preconceituosamente, dizem: “você já era” (minha experiência diária desmente isto). Algumas vezes resumem: “você perdeu suas resistências” (nem todas! Nem todas...-resisto indignado). Afinal, que Aids é esta? O que é isto de Aids? (Daniel, 2021, p. 39).

A reflexão de Herbert Daniel sobre o significado social atribuído ao hiv/aids — “Sei que estou com Aids. Sei o que isto significa para mim” — confronta a redução de sua existência a uma condenação e reafirma o valor de sua vida. Sua fala, do mesmo modo que o diário-corpo de G., explora os vários sentidos que se projetam sobre a condição de viver com hiv/aids, que vai muito além da esfera biológica e avança sobre a vida cotidiana, o lugar do corpo na sociedade e os sentidos atribuídos ao adoecimento.

Do mesmo modo que o “corpo recusado” de Cecilio (2020), recusado pelos dispositivos homofóbicos, etaristas, sorofóbicos, dentre outros, o dispositivo patologizante e mortificante que se volta sobre o corpo de Daniel e de G., a partir de um tom acusatório (“você tem aids”), é atualizado. Não à toa, para Cecilio (2020), corpos recusados são aqueles que, não atendendo às expectativas de “normalidade” social, são invisibilizados ou tratados com preconceito. Assim, o corpo de Herbert Daniel, diagnosticado com aids, passa a carregar uma marca que o torna alvo de rejeição e preconceito, sendo reduzido a uma entidade doente, carente de proteção e marcada pelo destino à morte. A sociedade recusa o corpo com aids ao vê-lo não como uma vida com potência, mas como uma antecipação da morte e da desvalorização.

A vida de Herbert Daniel — reduzida a estigmas e ao anúncio de uma “morte” social — se torna um exemplo de o que Butler (2015) entende por vida precária, uma vida cuja existência é menos valorizada, sendo assim menos passível de luto e dignidade. Se, para Butler (2015), o reconhecimento de uma vida como digna depende das normas que permitem que certas vidas sejam compreendidas como “valiosas”, no caso de Daniel, viver com aids afirmando a vida significa resistir a uma estrutura que o coloca em um estado de indiferença e precariedade.

Portanto, a afirmação de Herbert Daniel e o diário-corpo de G. desafiam diretamente os estigmas que reduzem sua condição de “doente” ao conceito de morte iminente. Ser PVHIV não é ser alguém que vive à espera da morte. Ao contrário, Daniel questiona a interpretação dominante da aids, que pressupõe o fim e a fraqueza, ao dizer que ainda mantém resistências — “resisto indignado” — e que ainda vive uma experiência diária que desmente essas

interpretações de decadência. A sua indignação revela uma luta pela dignidade e pelo reconhecimento de uma vida que se recusa a ser definida apenas pelo diagnóstico. Daniel resiste não apenas à doença, mas também à narrativa social que desumaniza e ignora as complexidades de sua existência. Como afirmam o pesquisador Gabriel Nolasco e a pesquisadora Anita Bernardes (2023), trata-se de produzir o deslocamento de uma noção de “corpo vetor” para corpos positivados. Positivados não pela condição sorológica, mas pela positividade da vida. Pela afirmação da vida. Nesse sentido, são corpos políticos. Se eles querem (os dispositivos sorofóbicos e biopolíticos) a morte dos corpos e devires minoritários, os corpos positivados resistem afirmando a vida. Sim, nós existimos; sim, nós vivemos!

Esse debate é essencial para a produção de saúde entre pessoas que vivem com hiv/aids, pois mostra como as representações sociais da doença afetam o modo como essas pessoas se veem e são vistas. Em uma perspectiva de política de saúde voltada ao hiv/aids, para além do atendimento biomédico, é necessário um reconhecimento social da dignidade e subjetividade das PVHIV. Do mesmo modo que G. e Herbert Daniel o fazem, a partir de uma visão afirmativa da vida, podemos enfrentar o estigma e a recusa impostos a essas vidas, promovendo um acolhimento e uma valorização que permitam à pessoa viver de maneira plena.

Mas estariam as ações em saúde voltadas ao hiv/aids abertas a tais interpelações? Nesse contexto, o modelo das políticas públicas de saúde frequentemente limita o debate sobre hiv/aids aos tratamentos, insumos e controle da transmissão, desconsiderando a complexidade das vidas e subjetividades das pessoas afetadas. A lógica tecnicista dessas políticas é orientada pelo controle epidemiológico, focando-se em protocolos e índices e negligenciando as necessidades emocionais, afetivas e sociais das PVHIV. Essa abordagem reduz a pessoa com hiv a um sujeito a ser monitorado e tratado, em vez de reconhecê-la como um sujeito de direitos e de dignidade.

Trabalhos como os da pesquisadora Marcia Longhi (2015) trazem luz à importância de uma abordagem que vá além dos protocolos. Longhi destaca o desenvolvimento de práticas de cuidado que surgem entre casais sorodiscordantes, evidenciando que, no cotidiano, esses casais criam estratégias para viver e conviver com o hiv que transcendem as normas estabelecidas pelas políticas de saúde. Nessas práticas, há uma agência dos indivíduos que adaptam e ressignificam os cuidados conforme as necessidades de suas relações afetivas, evidenciando a existência de redes de apoio e uma resistência cotidiana que não se limita às orientações biomédicas.

O que está em jogo, portanto, é a possibilidade de uma abordagem afirmativa, que valorize a vida das PVHIV. Esse ponto de vista reconhece a

dignidade da vida, combate o preconceito e promove a produção de saúde. A atualidade e a urgência desse debate reafirmam que viver com hiv não deve ser um ato de constante autodefesa contra uma sociedade que se recusa a ver além do diagnóstico. A partir de um ponto de vista afirmativo, é possível imaginar um cenário onde a vida dessas pessoas seja reconhecida, valorizada, e onde o “eu estou vivo” deixe de ser uma reivindicação para se tornar uma celebração de dignidade e direito à existência plena.

Nossos corpos são políticos

“Meu corpo é um experimento”

(G. Bandeira, 2024)

Em nosso exercício de pensar “O que pode um ‘corpo recusado?’” e sua relevância nas políticas voltadas ao hiv/aids, apostamos na noção de corpo político (Nolasco; Bernardes, 2023). Aqui, portanto, o corpo transborda a dimensão biológica e passa a ser compreendido como um artefato cultural, produto e produtor de significados éticos, estéticos, simbólicos e políticos (Oliveira, 2023).

Deste modo, nosso maior desafio é pensá-lo a partir das múltiplas políticas e micropolíticas que o compõem. “O que pode um corpo” pela vida antes da morte, é um corpo despatologizado que nos convoca e provoca à urgência de desnaturalização das noções de normalidade, doença, saúde, risco e que incidem nas vivências das pessoas que vivem com hiv.

Nesse contexto, a teoria de Paul Preciado oferece uma visão provocativa e destabilizadora. Em sua conferência à Sociedade Francesa de Psicanálise, ele se autodeclara um “monstro” (Preciado, 2021), afirmando a potência queer que emerge da rejeição de normas tradicionais de gênero e sexualidade, reivindicando a capacidade dos corpos dissidentes de revelarem novas formas de viver e de ser. Essa “monstruosidade” não é uma condição de marginalização pura, mas uma posição afirmativa e potente que subverte a norma e transforma as lutas de vida e morte em estratégias de resistência e afirmação de subjetividades complexas (Oliveira; Nascimento, 2023).

A ideia de Preciado sobre a potência queer de assumir a monstruosidade implica o acolhimento da alteridade e das diferenças corporais como aspectos constitutivos do ser humano. Para o filósofo, a identidade de gênero e a orientação sexual são fluidas, não fixas, e qualquer tentativa de impor uma “normalidade” restringe a multiplicidade das vivências humanas. Em trabalho anterior, *Testo Junkie*, Preciado (2018) explora o conceito de “regime farmacopornográfico”,

argumentando que vivemos em um período de administração biopolítica em nível molecular, em que corpos e subjetividades são moldados e gerenciados por meio de medicamentos e tecnologias hormonais e sexuais. Tal perspectiva analítica é particularmente significativa quando pensamos nas PVHIV, pois o controle farmacológico sobre esses corpos, muitas vezes, estigmatiza e impõe uma identidade reduzida ao “ser soropositivo” ou ao “ser indetectável”, estabelecendo biopoliticamente um processo de biomedicalização da resposta à aids, ou, nos termos de alguns/algumas pesquisadores/as, uma condição de “cidadania biológica” (Rose, 2013; Bastos; Ventura, 2018). Como apontam Silva Junior, Brigeiro e Monteiro (2023, p. 3), “As estratégias biomédicas têm predominado no cenário da prevenção ao HIV nos últimos anos”.

Ao trazer essa discussão para as políticas de hiv/aids, é vital reconhecer que a visão despatologizante não é apenas uma demanda para eliminar o estigma em torno da condição sorológica, mas também para transformar radicalmente a forma como compreendemos os corpos que vivem com o vírus. Um corpo que vive com hiv é um corpo que carrega significados múltiplos e complexos, que desafiam os padrões e o imaginário social dominante. Assumir a monstruosidade, como propõe Preciado (2021), é afirmar esses corpos em sua singularidade e diversidade, rompendo com uma noção de “cura” que frequentemente objetiva a eliminação do vírus como sinônimo de normalização e aceitação ou que entende o cuidado exclusivamente a partir do horizonte tecnológico e biomédico. Nesse sentido, pergunta Richard Parker (2015, online): “o que quer dizer essa atual valorização das respostas biomédicas na prevenção?”, e continua: “onde escutamos sobre grandes conquistas biomédicas no enfrentamento à epidemia, ainda vale uma resposta comunitária frente à epidemia?”.

Nesse sentido, as políticas de saúde pública voltadas para o hiv/aids devem estar atentas ao sentido político desses corpos e às disputas políticas e biopolíticas em torno deles. É necessário ultrapassar a mera administração biopolítica e farmacológica dos corpos para garantir um ambiente de acolhimento, respeito e afirmação de direitos para PVHIV. A gestão biopolítica atual, que privilegia a proliferação de medicamentos e o controle biomolecular, por vezes reduz os sujeitos a seu status sorológico, o que intensifica a patologização ou a redução dos sujeitos a mera dimensão biológica ou somática (Rose, 2013). O debate, portanto, deve incluir a voz das pessoas afetadas e seus coletivos, reconhecendo a produção de sentidos no cotidiano como parte essencial das estratégias políticas (Bastos; Ventura, 2018). Como afirma Herbert Daniel (2021) em seu ativismo, com a frase “a vida antes da morte”, o que se deseja é uma vida plena, digna, com direitos e possibilidades, e não um mero gerenciamento de sobrevivência.

Ao refletirmos sobre o trabalho de Herbert Daniel e Richard Parker em

A Terceira Epidemia, percebemos que a politização dos corpos das pessoas que vivem com hiv desafia a sociedade e o Estado a rever suas abordagens em saúde pública, promovendo políticas que dialoguem com os movimentos de base e os ativismos cotidianos (Parker, 2013, 2015). Contudo, essa politização se dá em um contexto atravessado por discursos e políticas autoritárias que, além de reforçarem estigmas, ameaçam os direitos fundamentais dessas populações em escala global (Grinsztejn; Poniowski, 2025). A declaração de Jair Bolsonaro em 2020, ao afirmar que uma pessoa com hiv seria “uma despesa para todos aqui no Brasil” (Putti, 2020), exemplifica como a necropolítica se manifesta por meio de discursos que perpetuam a exclusão e a marginalização das PVHIV. Everton da Silva Santos (2021) evidencia que as ações necropolíticas do governo Bolsonaro intensificaram tanto o estigma quanto a violência social e a negligência estatal, consolidando um cenário de vulnerabilidade extrema para essas pessoas.

A articulação entre local e global revela que o avanço da extrema direita e do negacionismo em países ocidentais impacta profundamente as políticas de saúde. A gestão de Donald Trump, por exemplo, gerou retrocessos no enfrentamento do hiv/aids, notadamente pela suspensão do financiamento à Organização Mundial da Saúde (OMS) e pela interrupção de programas essenciais de distribuição de medicamentos em países de baixa renda (Grinsztejn; Poniowski, 2025). Como alertam Beatriz Grinsztejn e Birgit Poniowski (2025, online), a “ascensão do populismo e de governanças regressivas ameaça desfazer ganhos duramente conquistados em relação à Aids e à saúde pública”. Tais configurações geopolíticas conservadoras desvalorizam políticas públicas fundamentadas na ciência e na cooperação internacional, corroendo a saúde global e os direitos humanos.

Em paralelo, o governo de Jair Bolsonaro adotou posturas negacionistas e deslegitimou políticas públicas, enfraquecendo o Sistema Único de Saúde (SUS). Essa atuação agravou as desigualdades no acesso à saúde e fomentou um ambiente de discriminação, intensificando a estigmatização das PVHIV. Assim, nos contextos trumpista e bolsonarista, observa-se uma convergência entre o desmonte do aparato estatal e a instrumentalização da saúde pública conforme interesses políticos e ideológicos excludentes.

Richard Parker (2013) alerta que estigmatização e discriminação não são meros efeitos colaterais das políticas de saúde, mas sim dimensões estruturantes que moldam o acesso desigual aos serviços. No caso do hiv/aids, cortes em financiamentos e programas de prevenção e tratamento afetam desproporcionalmente grupos vulnerabilizados, como a comunidade LGBTQIA+, pessoas em situação de pobreza e minorias raciais (Grinsztejn; Poniowski, 2025).

Sob governos de extrema direita, o Estado se desresponsabiliza, enquanto discursos moralistas transferem para os indivíduos a carga da própria saúde. Esse processo perpetua um ciclo de exclusão e naturalização das desigualdades, despolitizando as políticas públicas e corroendo a democracia.

A construção de um imaginário social que legitima essas exclusões revela como a relação entre política, saúde e direitos humanos se configura como um campo de disputa. A ascensão de discursos conservadores e neoliberais ameaça conquistas históricas no enfrentamento ao hiv/aids. A análise de Achille Mbembe (2018) é elucidativa ao demonstrar como a soberania moderna se funda na distribuição desigual da morte, relegando determinados corpos à descartabilidade. A associação das PVHIV a um fardo econômico as desumaniza e agrava sua vulnerabilidade diante de políticas públicas que negligenciam o direito ao tratamento e à dignidade.

O legado de Herbert Daniel e as reflexões de Paul B. Preciado ressaltam a urgência de uma saúde pública que não reduza corpos a patologias, mas os reconheça como potentes em sua capacidade de pertencimento, resistência e politicidade. Portanto, para que as políticas voltadas ao hiv/aids sejam verdadeiramente inclusivas e transformadoras, torna-se imprescindível combater discursos autoritários e necropolíticos, assegurando que a perspectiva da justiça social, da solidariedade e dos direitos humanos prevaleça (Seffner; Parker, 2016). Apenas assim poderemos construir uma abordagem de saúde que reconheça esses corpos não como custo, mas como sujeitos plenos de direitos e protagonistas de suas histórias.

Considerações finais

Cada corpo é um território de batalha, um amálgama sempre mutante e aberto ao devir, um tecido que é agredido que precisa se defender e que, ao mesmo tempo, se refaz nesses enfrentamentos, que persevera enquanto tece alianças.

(Gago, 2020, p. 109)

A partir do percurso traçado neste ensaio, reafirmamos a importância de continuar refletindo e pesquisando sobre o hiv/aids, não apenas como questão biomédica, mas como um fenômeno profundamente atravessado por dimensões políticas, sociais e subjetivas. A noção de “corpo recusado” evidencia como o estigma e a marginalização seguem operando na vida das pessoas que vivem com hiv, mesmo após décadas de avanços científicos e ativistas. Romper com essa lógica de exclusão exige, portanto, o reconhecimento da história da epidemia e das lutas que marcaram (e continuam marcando) a resistência à desumanização.

Nesse sentido, o ativismo protagonizado por pessoas vivendo com hiv e

por coletivos que historicamente enfrentaram políticas excludentes e discursos moralizantes precisa ser não apenas resgatado, mas fortalecido e ampliado. Como mostrou Herbert Daniel, viver com hiv não deve ser reduzido à experiência da doença ou da morte, mas afirmado como um direito pleno à vida e à dignidade. Essa afirmação passa, necessariamente, pela valorização das diferentes vozes, histórias e narrativas das pessoas que convivem com o vírus, respeitando suas subjetividades e experiências.

Diante das mortes sociais e do “deixar morrer”, como analisam Seffner e Parker (2016) ao se referirem às necropolíticas em hiv e aids, faz-se urgente transformar o luto em luta coletiva. Superar a esfera de opressão e produção de sofrimento não é tarefa simples, tampouco há um caminho único e seguro. No entanto, o enfrentamento dessa realidade requer a construção de espaços coletivos de resistência e transformação social, um desafio que se impõe a toda a sociedade.

Nesse contexto, a arte tem se apresentado como um dos caminhos potentes para a produção de renascimentos diante das mortes sociais. Por meio da expressão artística, torna-se possível produzir reflexões profundas sobre a vida com hiv e afirmar a existência para além da estigmatização (Côrrea Junior, 2023).

Assim, defender políticas de saúde que transcendam o controle epidemiológico e incorporem abordagens afirmativas é um imperativo ético e político. Garantir espaços de escuta, visibilidade e acolhimento é condição fundamental para enfrentar a “terceira epidemia” do estigma. Mais do que denunciar a precarização dessas vidas, é preciso construir caminhos para que elas possam ser plenamente reconhecidas, narradas e vividas em sua plenitude.

Referências bibliográficas

ANDRADE, C. D. de. **Alguma poesia**. Posfácio Eucanaã Ferraz. 1ª ed. 7ª reimp. São Paulo: Companhia das letras, 2021.

BANDEIRA, G. **Sem destinatário**. s/d.

BASTOS, L. L.; VENTURA, M. “Yep, I’m a Truvada Whore”: Ativismo e cidadania biológica na era das novas estratégias de prevenção do HIV/AIDS. **Metaxy** – Revista Brasileira de Cultura e Política em Direitos Humanos, v. 1, p. 1-21, 2018.

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

CECILIO, L. **O corpo recusado**. São Paulo: HUCITEC, 2020.

CORRÊA JUNIOR, S. P. C. **O trânsito entre armários**: encontros entre ativismo, HIV e Arte no Brasil. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Instituto Fernandes Figueira, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2023.

CORRÊA JUNIOR, S. P. C.; NASCIMENTO, M. Cecilio L. O corpo recusado. São Paulo: HUCITEC; 2020. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 27, p. 2099-2100, 2022.

DANIEL, H. **Vida antes da morte**. 4 ed. Rio de Janeiro: ABIA, 2021.

DANIEL, H.; PARKER, R. **Aids: a terceira epidemia: ensaios e tentativas**. 2 ed. Rio de Janeiro: ABIA, 2018.

GAGO, V. **A Potência Feminista, ou o desejo de transformar tudo**. São Paulo: Elefante, 2020.

GRINSZTEJN, B.; PONIATOWSKI, B. Por que o HIV pode estar à beira de um retorno monumental. **Folha de São Paulo**, Opinião, São Paulo, 10 fev. 2025. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/opiniaio/2025/02/por-que-o-hiv-pode-estar-a-beira-de-um-retorno-monumental.shtml#:~:text=Cientistas%20anunciam%20segunda%20remiss%C3%A3o%20do%20HIV&text=A%20reemerg%C3%Aancia%20do%20v%C3%ADrus%20Mpx,da%20equidade%20em%20sa%C3%BAde%20global>.

LONGHI, M. R. “Eu cuido dela e ela cuida de mim”: reflexões sobre o cuidado a partir de narrativas de casais homossexuais sorodiscordantes. **Revista de Ciências Sociais**, n. 42, p. 91-109, 2015.

MBEMBE, A. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política**. São Paulo: N-1 edições, 2018.

NOLASCO, G. L.P.; BERNARDES, A. G. Tensões entre corpos vetores e corpos políticos. **Revista Mosaico**, v. 16, p. 14-26, 2023.

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

OLIVEIRA, E. A. de; NASCIMENTO, L. C. P. do. Por uma (Est)Ética da monstrosidade Queer: uma análise indisciplinada do filme Todos estão falando sobre o Jamie. **Revista do Programa de Pós Graduação em Artes da Escola de Belas Artes da UFMG**, v. 3, p. 91-116, 2023.

PARKER, R. Interseções entre Estigma, Preconceito e Discriminação na Saúde Pública Mundial. In: MONTEIRO, S.; VILLELA, Wilza (Orgs). **Estigma e saúde**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2013, pp. 25-46.

PARKER, R. O fim da AIDS? **Associação Brasileira Interdisciplinar de Aids** – ABIA, Rio de Janeiro, 24 set. 2015. Disponível em: <https://abi aids.org.br/o-fim-da-aids/28618> Acesso em: 12 nov. 2024.

PRECIADO, P. B. Eu sou o monstro que vos fala. **Cadernos PET Filosofia**, Curitiba, v.22, n.1, pp. 278-331, 2021 (2022).

____. **TESTO JUNKIE: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica**.

São Paulo: N-1 edições, 2018.

PUTTI, A. “Uma pessoa com HIV é uma despesa para todos aqui no Brasil”, diz Bolsonaro. **Carta Capital**, Política, São Paulo, 05 fev. 2020. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/uma-pessoa-com-hiv-e-uma-despesa-para-todos-aqui-no-brasil-diz-bolsonaro/> Acesso em: 03 mar. 2025.

ROSE, N. **A política da própria vida**: biomedicina, poder e subjetividade no século XXI. São Paulo: Paulus, 2013.

SANTOS, E. da S. Necropolítica bolsonarista e discurso autoritário: considerações acerca dos impactos causados às pessoas que vivem com HIV. **Revista Extraprensa**, 15(Esp.), 359-371, 2022. <https://doi.org/10.11606/extraprensa2022.193525>.

SEFFNER, F.; PARKER, R. Desperdício da experiência e precarização da vida: momento político contemporâneo da resposta brasileira à aids. **Interface** (Botucatu), v. 20, n. 57, p. 293–304, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1807-57622015.0459>.

SILVA JUNIOR, A. L.; BRIGEIRO, M.; MONTEIRO, S. Saúde, aprimoramento e estilo de vida: o uso da profilaxia pré-exposição ao HIV (PrEP) entre homens gays, mulheres trans e travestis. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 33, e33082, p. 1-24, 2023.

CAPÍTULO 2



Fonte: https://br.freepik.com/fotos-premium/secao-media-de-mulher-com-estatueta-no-ombro_98576596.htm#fromView=image_search_similar&page=1&position=23&uuid=ce7ce73c-e9d3-4467-8940-bba7b31662d5&query=antirracista%2C+corpos+resistencia

PROBLEMATIZANDO O EXERCÍCIO DE DOCÊNCIA E PESQUISA ANTIRRACISTA EM PSICOLOGIA: PRODUÇÃO DE CORPOS, SUBJETIVIDADES E RESISTÊNCIAS

Giovana Barbieri Galeano

Neuza Maria de Fátima Guareschi

Introdução

Este ensaio tem como objetivo o enfrentamento da branquitude, identidade racial branca que, em uma sociedade organizada pelo racismo geopoliticamente orquestrado, produz lugares de privilégio nas relações de poder, saber e constitui os processos de subjetivação que incidem sobre os corpos. Nesse sentido, de saída explicitamos dois posicionamentos: 1) a compreensão de que a branquitude e o racismo incidem na vida em suas mais diversas dimensões, incluindo aqueles campos que, supostamente, constituem-se como “neutros”, como a ciência. Afinal, não nos esqueçamos: a ciência foi responsável, no século XIX, pela criação do conceito de raça e superioridade racial enquanto elementos não apenas desigualmente diferenciadores, mas hierarquizantes entre brancos e não brancos (Munanga, 2003; Schucman, 2012, 2014; Bento, 2002); 2) a docência e o exercício de investigação científica não são neutros ou alheios às dinâmicas sociais estruturadas na branquitude e no racismo, além disso podem, mediante a atualização da colonialidade do poder-saber, fazer a manutenção de violências.

Nesse campo de argumentação, nossa discussão toma as práticas de resistência como sendo sempre singulares e nunca unívocas, elas não têm um conteúdo moral intrínseco, pois só se produzem nas relações de poder. Isso implica afirmar que uma “resistência” não é boa ou ruim, mas é sempre positiva no sentido de produzir rupturas com as lógicas existentes. Ou seja, a resistência implica uma ação contrária a outra ação, de modo que qualquer análise sobre as práticas de resistência deve localizar esse jogo em um determinado campo a fim de que se possa saber a qual lógica tais práticas fazem frente.

Considerando o espaço desde onde desejamos pensar corpos e políticas de resistência, qual seja enquanto mulheres brancas e professoras em Instituições Públicas de Ensino Superior, nosso campo de problematização

é a formação e produção de conhecimento antirracista em Psicologia. Duas questões precisam ser bastante bem demarcadas: 1) não pretendemos, em nenhum sentido, estabelecer nossa discussão como “a grande verdade” sobre a formação e a produção de conhecimento antirracista em Psicologia; 2) o espaço do qual falamos é constituído por diversos atravessamentos que nos constituem como somos, de modo que embora nossas experiências possam ser compartilhadas, elas não representam totalidades, ao contrário: são localizadas e transitórias.

Os disparadores das nossas discussões são, especialmente, três interrogações: em que consiste uma política de resistência antirracista empreendida por corpos produzidos e socializados enquanto brancos no Sul Global? Em que implica uma docência e uma pesquisa antirracista em Psicologia? Como preservar a potência ética de um exercício antirracista diante das lógicas que capturam e fetichizam os movimentos, transformando esses movimentos em mercadorias, jargões e lugares comuns cujos usos desmedidos não ressoam como ampliação de alianças, mas, ao contrário, tornam-se *álibi*, *hashtag*, autorização ou necessidade de surfar a mais nova onda acadêmica?

Esses tensionamentos emergem de uma atuação em docência e pesquisa que se constituem, simultaneamente, em campos de batalha e instrumentos de luta, uma vez que demandam, cotidianamente, a problematização do modo como somos passíveis de ocupar os lugares que reificam e/ou rompem com as lógicas violentas que operam nos espaços de ensino e pesquisa.

As ferramentas teórico-metodológicas presentes neste ensaio advêm da intersecção entre estudos pós-estruturalistas e estudos decoloniais. Metodologicamente, fazemos uso de cenas como ferramenta estratégica de mobilização ética e epistemológica das discussões que nos permitem analisar os regimes de verdade em funcionamento no presente dos processos de subjetivação que compõem o campo problemático.

A branquitude enquanto posição a ser fragilizada

Posicionado na altura dos olhos, um em cada lado da cabeça, estão os aparatos que, simultaneamente, reduzem a visão lateral, direcionam o foco e evitam que nos espantemos. Com muito custo é possível identificar que essas peças nos foram instaladas e que, desde seu posicionamento em nós, instaurou-se a ideia verdadeira de que aquilo que enxergamos é a totalidade do mundo. Esse ponto do qual partimos é o início, a origem e a norma. Com esse dispositivo, só há “à frente”, não há desvio, lados, distração, espanto ou saída de rumos. Esse aparado é a branquitude, os antolhos das pessoas socializadas enquanto brancas.

Desestabilização, demanda, estranhamento. Diante dessas questões é preciso considerar o que Silva (2004) sustenta, inspirada no pensamento foucaultiano, sobre uma certa postura a ser tomada em relação àquilo que tomamos como natural, afinal, se partirmos do princípio de que algo *sempre foi assim* e que, por conseguinte, *será para sempre assim*, o que nos resta a fazer? A postura exigida é a de estranhamento em relação à evidência; isto é, aquilo que, pelo uso cotidiano e irrefletido, sofreu um processo de banalização. O estranhamento não é uma postura pontual, mas um exercício cotidiano necessário para pensar sobre as condições que possibilitaram a emergência de um determinado acontecimento.

Neste ensaio, queremos que, especialmente, pessoas socializadas como brancas – caso ainda não o tenham feito – desestabilizem seus lugares no mundo, acompanhando-nos na produção de rupturas e deslocamentos, a fim de que seja possível criar alianças com a luta antirracista de resistência e contra as lógicas da branquitude que seguem marcando as posições de privilégio simbólico e concreto e, fundamentalmente, os espaços de vida e de morte (Galeano, 2022).

Há, nesse movimento de desnaturalização, uma importância conceitual que extrapola os muros da academia ao mesmo tempo que faz com que esses muros sejam rachados: ambos – extrapolar os muros da academia e fazer com que sejam rachados – são formas de resistência à colonialidade (do poder e do saber) e à branquitude, além de colocar em análise a conjuntura política, econômica e social que agencia tanto as práticas anticoloniais e antirracistas quanto as que organizam nosso cotidiano, isto porque, como nos indica Foucault (1988, p. 91) “lá onde há poder há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder”.

Bento (2014, p. 25) define a branquitude como “traços da identidade racial do branco brasileiro a partir das ideias sobre branqueamento”, destacando problemáticas como: o aparecimento do branco como modelo universal de humanidade e a “construção de um imaginário extremamente negativo sobre o negro, que solapa sua identidade racial, danifica sua autoestima, culpa-o pela

discriminação que sofre e, por fim, justifica as desigualdades raciais” (p. 26). Essa construção está presente em inúmeros – senão todos – aspectos da vida, inclusive, conforme a autora destaca, está presente nas explicações sobre a desigualdade social nas quais o foco é o grupo populacional negro, silenciando-se acerca do grupo populacional branco na produção dessa mesma desigualdade, além da manutenção das posições de poder por pessoas brancas, prática denominada pacto narcísico (Bento, 2002).

Schucman (2012, p. 23) destaca, também, que a compreensão da branquitude implica “entender de que forma se constroem as estruturas de poder concretas em que as desigualdades sociais se ancoram. Por isso, é necessário entender as formas de poder da branquitude, nas quais ela realmente produz efeitos e materialidades”. Dentre tais efeitos e materialidades estão as posses simbólicas (Glamurama, 2021) que sustentam os privilégios sociais experienciados cotidianamente pelas pessoas socializadas enquanto brancas, tais como: representatividade estética, intelectual, política, ideal de civilidade, beleza, seletividade penal e índices de mortalidade devido à intervenção de agentes do Estado, dentre outros.

As posses simbólicas e concretas são percebidas no cotidiano da população branca como direito, elemento natural, fato cotidiano e não como advindas da posição de privilégio ou diferenciação no tratamento em razão da brancura situada em uma lógica da branquitude e em um país organizado em relações estruturalmente racistas. A(o)s branca(o)s só materializam essas posses e privilégios quando ela(e)s ocorrem com a(o)s outra(o)s, quando alguém não branca(o) recebe o mesmo tratamento “positivamente desigual” que uma pessoa branca tem cotidianamente. Do mesmo modo, a(o) branca(o) só “acessa a violência” quando é seu corpo branco a ser o alvo - ainda assim não é possível equivaler tais acontecimentos!

Você, pessoa socializada como branca que, porventura, esteja lendo este ensaio, já deve ter vivenciado o privilégio proporcionado pelo lugar da branquitude. Você tem direitos, sabe disso e os exige sem restrições. Você não tem medo de entrar, circular, tocar objetos em lojas e, simplesmente, não ser abordado por vendedor ou sequer se sente vigiado. Você, pessoa socializada como branca, que nunca precisou pensar sobre a sua brancura não precisa se preocupar com representação – você é representada(o) em todos os lugares.

Você está no livro de história, no livro de ciências, na não nomeação da cor-etnia da(o)s autora(e)s nos textos que lê. Você está no currículo da educação básica e superior. Você está na ementa das disciplinas. No nome da(o)s autora(e)s “tradicionais” ou “clássica(o)s” – seja lá o que isso significa em termos de autoridade ou validade científica. Oliveira (2020) afirma que esse conhecimento

“tradicionalmente verdadeiro” não apenas tem sido atribuído a uma comunidade específica cujo poder simbólico e material permite definir o “verdadeiro”, mas também permite qualificar as existências que desse espaço de poder podem se servir. Nesse aspecto, instituir uma cisão entre a vida e o conhecimento é uma missão impraticável, visto que “quer queiramos assumir ou não, nossa vida está imbricada nos modos como produzimos conhecimento e temos aprendido a ignorar esse fato, apagando-o de nossas narrativas” (Oliveira, 2020, p. 6).

Destacamos que apenas “declarar-se antirracista” não implica, efetivamente, a produção cotidiana de um exercício ético antirracista. Isso significa que você não é antirracista se o que você faz é pedir desculpas pelos atos de racismo que cometeu ou presenciou e preferiu silenciar. Você não é antirracista se não muda o conteúdo do ensino que desenvolve. Você não é antirracista se o conteúdo programático e as bibliografias das suas disciplinas seguem produzindo epistemicídios (Anselmo, 2021). E antes que se possa argumentar “mas é preciso ler Freud!”, seria importante dizer que “é urgente ler Isildinha Baptista Nogueira!” (Nogueira, 2021). Se você não busca, cotidianamente, combater formas de preconceito racial e demais formas de violência, você não é antirracista. E se você assim o faz, isso é o mínimo, não se sinta superior às demais pessoas socializadas enquanto brancas. Você não faz mais do que a sua obrigação.

O racismo é problema nosso, “nós” pessoas socializadas como brancas. Sim, *socializada enquanto branca*. Você acredita que é, “de fato”, branca? Como se “o branco”, “de fato”, existisse? Você não é branca(o), o que nos demonstram os marcadores hierárquicos da branquitude é que “entre o encardido, o branco e o branquíssimo” (Schucman, 2012) você pode se dizer, no máximo, “circunstancialmente branca(o)”! Você não faz parte do suposto grupo branco-europeu: não interessa se tem ou não sobrenome de “origem europeia”, não importa se tem passaporte europeu. Você é uma pessoa latina, “tornada branca” pelos processos sociais de embranquecimento que se constituíram, no Brasil, como estratégia política (Silva, 2015).

Os projetos políticos de embranquecimento empreendidos no Brasil se constituíram “dispositivo estruturante das narrativas nacionais” (Silva, 2015, p. 195), pois a emergência do Estado brasileiro esteve intrinsecamente vinculada ao ideal de identidade nacional que operacionalizou não apenas estratégias de limpeza racial, melhoria da espécie (individualmente pelo incentivo à miscigenação e coletivamente pensando o corpo-espécie da população), mas se estendeu para definir, posteriormente, a distribuição desigual de direitos (Holston, 2013) e a organização das vidas em termos das relações que estabelecemos com os espaços, com a(o)s outra(o)s e conosco. Essa conjuntura estratégica da operacionalização das relações raciais produziu efeitos concretos

nas vidas das pessoas a partir das suas identificações como brancas, pretas ou pardas, embora exista uma instabilidade no constructo de “raça”, uma vez que se baseia na estrutura social racializada e se vincula à explicação e justificação do *status quo* (Mattos, 2017).

Se você se incomoda ao se dar conta de que você não é branca(o), mas, sim, uma pessoa latina produzida socialmente enquanto branca, então algo vai bem errado. Você se incomoda porque está diante de um fato que te assemelha àquela(e) a quem você costumou indexar o lugar “da(o) outra(o)”? Você está com medo de ser alvo das mesmas violências que empreendeu ou calou ao presenciar? Você está com medo de ser despojada, pessoa socializada como branca, dos privilégios que protegem seu corpo branco no Sul Global? Você está com medo de admitir a sua responsabilidade na manutenção das violências raciais? Você tem medo de “ter o seu lugar tomado”? Que lugar é esse? Esse medo é um dispositivo da branquitude, da fantasia da(o) branca(o) e que produz processos de subjetivação, pois “só quando a crença se torna desejo e fascínio, horror para uns e dividendo para outros, é que ela pode operar como força autônoma e internalizada” (Mbembe, 2018, p. 90).

Como assinalado em outros momentos neste ensaio, não estamos falando de entidades abstratas, falamos do funcionamento cotidiano da branquitude e do racismo. O medo é um desses elementos em funcionamento no cotidiano, aliás, tem sido um dos dispositivos mais eficientes produzidos pela branquitude, pois é justamente o dispositivo – uma rede constituída entre o dito e o não dito, um conjunto heterogêneo que inclui instituições, discursos, organizações arquitetônicas e leis, como nos disse Foucault (1984) – aquele que materializa no corpo as práticas cotidianas produzindo modos de ser sujeito.

É nessa esteira de pensamento que problematizar o exercício de docência e pesquisa antirracista em Psicologia se insere no projeto de aliança e de amizade política para o enfrentamento da branquitude e dos dispositivos fundados nela, a fim de que possamos criar práticas de produção de corpos, subjetividades e resistências contra as diversas formas de violência e opressão.

Docência e pesquisa antirracista em Psicologia

Há uma solidão povoada cuja imagem é a do mar na arrebentação. Nessa zona do litoral acadêmico, as ondas – políticas, éticas, epistemológicas, metodológicas – quebram formando a profusão espumosa e borbulhante que engolfa a solidão povoada. Um engavetamento de ondas que a solidão povoada precisa, num jogo agonístico, tornar inteligível. Burocracias, procedimentos, planejamentos, exercícios éticos, competências, habilidades, objetivos de pesquisa e de aprendizagem. A solidão povoada é o corpo-professora-pesquisadora geopoliticamente localizado.

É desde essa solidão povoada que gostaríamos de iniciar nossas discussões sobre a constituição de políticas de resistência antirracista empreendidas por corpos produzidos e socializados como brancos no Sul Global, especialmente no que concerne ao questionamento sobre o que implica uma docência e pesquisa antirracista em Psicologia. Enquanto pessoas produzidas e socializadas como brancas (Galeano, 2022) não nos constituímos em corpos que, historicamente, foram (e são) o alvo primordial dos discursos racializadores, não existem – sumariamente – práticas que retiram da posição de norma esse corpo branco que não precisa se pensar, reconhecer-se enquanto produto das relações raciais e, portanto, diretamente responsável pelas violências raciais que extrapolam o âmbito fenotípico.

É preciso manter a atenção sempre na espreita no que concerne à captura das nossas lutas pelas lógicas neoliberais, uma vez que mesmo estas podem ser cooptadas aos interesses de mercado. Faz-se relevante, portanto, uma discussão sobre os modos pelos quais seria possível preservar a potência ética de um exercício antirracista diante das lógicas que capturam e fetichizam os movimentos, transformando-os em mercadorias, jargões e lugares comuns cujo uso desmedido não ressoa enquanto ampliação de alianças, mas, ao contrário, torna-se álibi, hashtag, autorização ou necessidade de surfar a mais nova onda acadêmica.

Ribeiro (2019) inspira-nos ao indicar exercícios cotidianos na postura antirracista: informe-se sobre racismo, enxergue a negritude, transforme seu ambiente de trabalho leia autora(e)s negra(o)s, questione a cultura que você consome, conheça seus desejos e afetos e combata a violência racial. Gostaríamos, inclusive, de acrescentar um exercício: envergonhe-se e faça da vergonha o seu gaguejar ético-político cotidiano.

A vergonha não deve ser resumida ao sentimento que acompanha a culpa. Obviamente, ela é o sinal de que estamos diante do que nos é próprio, a posição constituída pela branquitude na nossa condição de brancura em um país cujo racismo fenotípico faz os corpos enunciarem a verdade (Galeano; Guareschi, 2024). A vergonha é o estado do rosto quando se encontra diante daquilo que gostaria de ocultar para sempre e ao qual buscamos resistir em reconhecer como algo que nos constitui: a condição da brancura e da responsabilidade diante das lógicas que fazem viver e morrer.

Essa vergonha, entretanto, deve operar de maneira distinta daquela “culpa branca” da qual nos fala Nascimento (2020) e que, como argumenta, deve ser levada para terapia. Não se trata de, como afirma a autora, “tirar essa cruz simbólica dos ombros brancos que tentam não dar conta de carregá-la”, mas de “suscitar uma vergonha que independe de culpa e resiste à passagem do tempo” (Giacioia, 2018, l. 956). Culpa que não deve passar, mas resistir

ao tempo, sem possibilidade de redenção (Giacoaia Jr., 2018). Se por um lado não é possível se livrar da brancura da minha pele, é possível lutar contra a branquitude, seus privilégios e contra o racismo. Vergonha, ira e indignação: os afetos tristes que acompanham todo o processo devem ser organizados para que práticas de confronto sejam possíveis de serem empreendidas com relação às lógicas que os produziram. A vergonha irredimível deve seguir fervilhando em nosso rosto.

A constituição da docência e da pesquisa antirracista em Psicologia requer a formação de alianças que sejam, simultaneamente, “flexíveis e transitórias, históricas, contingentes a cada circunstância específica” (Costa; Ávila, 2021, p. 23), além disso, é imprescindível que esse exercício identifique “as formas de poder da branquitude, onde ela realmente produz efeitos e materialidades” (Schucman, 2014, p. 136). Para constituir alianças, é preciso romper com o silêncio. É preciso compreender que o silêncio em nossas práticas docentes e de pesquisa nada mais é do que a manutenção de um espaço de violência racial nos espaços acadêmicos. O silêncio é um privilégio daquela(s) que não foram impedida(o)s a pensar sobre a própria constituição ética-racial. Neste momento, já deve ter sido possível compreender que as relações raciais constituem os espaços de saber e poder que ocupamos.

Mombaça (2016) faz uma análise desse silenciamento explicando que a norma “é o que não se nomeia e nisso consiste seu privilégio. A não-marcação é o que garante às posições privilegiadas (normativas) seu princípio de não questionamento, isto é: seu conforto ontológico, sua habilidade de perceber a si como norma e ao mundo como espelho” (p. 11). A branquitude ao se instituir como modelo universal e estabelecer aquilo que difere a partir de si, é efeito de relações coloniais (Silva, 2017), essas relações se atualizam, estrategicamente, com a mudança nos paradigmas de governo, como dito anteriormente. Há, nesse aspecto, uma lógica soberana atrelada ao privilégio branco no sentido de que, ao mesmo tempo, está e não está incluso nessa norma. Dentro, quando a estabelece, e fora por não se submeter, a princípio, a ela (Agamben, 2012).

Marcar a branquitude é o primeiro passo com relação a um exercício docente e de pesquisa antirracista: o rompimento com esse silêncio seletivo e estratégico com o qual somos passíveis de instituir pactos narcísicos (Bento, 2002). Não apenas somos ensinadas(o)s sobre a constituição brasileira da brancura corpórea, a “fantasia da imaginação europeia que o Ocidente se esforçou para naturalizar e universalizar” (Mbembe, 2018, p. 88), mas também acreditamos que o racismo se reduz a uma questão fenotípica sem implicação direta com os sistemas de pensamento e, portanto, que se não cometemos crime de racismo e não concordamos com práticas de diferenciação racial não somos beneficiados pela manutenção das relações desiguais instituídas pelas lógicas da branquitude.

Considerações finais

Problematizar o exercício de docência e pesquisa antirracista em Psicologia implica em questionar, cotidianamente, as escolhas que fazemos: as propostas das nossas disciplinas, as escolhas da(o)s autora(e)s com os quais caminharemos, o acolhimento às experiências da(o)s nossa(o)s estudantes de modo a produzir ferramentas conceituais que a(o)s auxiliem a produzir conhecimento, mas não amalgamem ou sufoquem suas iniciativas de pensamento. A escolha por nossos projetos de pesquisa, a forma como colocamos nossas questões, os “nossos” lugares – *provisórios* – no “universo” acadêmico.

Implica, também, a forma como nos arriscamos a modificar a experiência que fazemos de nós mesma(o)s ao lermos autora(e)s que botam nossas casas abaixo. Conceição Evaristo (2018) aponta para essa experiência no texto *A gente combinamos de não morrer*: “avanço mais e mais na mesma proporção desse medo. É como se o medo fosse uma coragem ao contrário” (Evaristo, 2018, p. 100). Somente um corpo que aprendeu a olhar para o outro como alteridade e não via outremização é capaz de fazer do medo uma coragem ao contrário. O medo, na lógica da branquitude, é, inversamente, o dispositivo que materializa as diversas vontades de matar dentre as quais estão os epistemicídios. Emerge, assim, a convocação: qual a nossa tarefa (nós, pessoas brancas) nesse combinado? Ou ainda, como podemos agir politicamente, pensando a política, como afirma Mbembe (2020, p. 54), enquanto aquilo que “consiste no esforço interminável de imaginar e criar um mundo e futuro comuns”?

Como temos acompanhado nas discussões sobre as questões estruturais em nosso país, não basta não ser racista, devemos ser antirracistas. Essa não deve ser uma fala-jargão neoliberalmente capturada pelos dispositivos contemporâneos. O exercício antirracista na docência e na pesquisa começa com a inclusão de autora(e)s não branca(o)s em nossas aulas e estudos, democratização do conhecimento, enfrentamento ao desmonte das políticas educacionais que não apenas reduzem o acesso às universidades, mas impossibilitam a permanências de nossa(o)s aluna(o)s nos cursos de graduação e pós-graduação.

A nossa tarefa no combinado não é a de ensinar a viver, pois isso nós – pessoas brancas cujas instituições modernas são frágeis e nos desorientam na medida mesma em que são desmanteladas pelas políticas neoliberais – é que temos que aprender. Nossa tarefa é o confronto dos nossos privilégios, a inserção de nossos corpos na responsabilidade pelas barbáries cotidianas e, fundamentalmente, na desmontagem das narrativas hierarquizadoras e qualificadoras das existências.

Referências bibliográficas

- ANSELMO, A.S. Os impactos da colonização: epistemicídios na psicologia. **Revista da ABPN**, v. 13, n. 35, p. 441-463. 2021. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/917>.
- BENTO, M. A. S. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, I.; BENTO, M. A. S. **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2014. P. 25-58.
- COSTA, C.L.; ÁVILA, E. Prefácio. In ANZALDÚA, G. **A vulva é uma ferida aberta & outros ensaios**. Rio de Janeiro: A Bolha, 2021. p. 7-40.
- EVARISTO, C. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro: Pallas Míni, 2018.
- FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- GALEANO, G.B. **Violência incontornável, ou sobre a vontade de matar**. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional – Universidade Federal do Rio Grande do Sul), Porto Alegre, 2022. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/251678>.
- GALEANO, G.B.; GUARESCHI, N.M.F. Corpos aletúrgicos: a vontade de matar como regime de verdade das práticas de segurança. **Psicol. Soc.**, v. 36, e274374. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psoc/a/RrfKh5Fc7mPRMXgxwkhJYfv/?format=pdf&lang=pt>.
- GIACOIA Jr., O. **Agamben: por uma ética da vergonha e do resto**. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- GLAMURAMA. Lia Vainer Schucman e a questão de raça e cor. **Canal do YouTube**, 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5iRhxycvdrI>.
- HOLSTON, J. **Cidadania insurgente: disjunções da democracia e da modernidade no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- MATTOS, G. Flagrantes de racismo: imagens da violência policial e as conexões entre o ativismo no Brasil e nos Estados Unidos. **Revista de Ciências Sociais**, v. 48, n. 2, p. 185- 217. 2017. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/revcienso/article/view/19498>.
- MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MOMBAÇA, J. Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência. **ISSUU**, São Paulo: Fundação Bial de São Paulo, 2016. Disponível em: https://issuu.com/amilcarpacker/docs/rumo_a_uma_redistribuc__a_o_da_vi.
- MUNANGA, K. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. **Geledés**. 2003. Disponível em <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoes-de-raca-racismo-dentidade-e-etnia.pdf>.

NASCIMENTO, T. Leve sua culpa branca para terapia. **Omenelick2ato [Website]**, 2020. Disponível em: <http://www.omenelick2ato.com/artes-literarias/leve-sua-culpa-branca-praterapia>.

NOGUEIRA, I.B. **A cor do inconsciente**. São Paulo: Perspectiva, 2021.

OLIVEIRA, E.C.S. A docência como uma performance feminista. **Pesquisas e práticas psicossociais**, v. 15, n. 3, e-3540. 2021. Disponível em: <https://pepsic.bvsalud.org/pdf/ppp/v15n3/07.pdf>.

RIBEIRO, D. **Pequeno manual antirracista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SCHUCMAN, L.V. Branquitude e poder: revisitando o “medo branco” no século XXI. **Revista da ABPN**, v. 6, n. 13, p. 134-147. 2014. Disponível em: file:///C:/Users/giova/Downloads/milena01,+Gerente+da+revista,+Artigo_8.pdf.

_____. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”**: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. 160 f. 2012. Tese (Doutorado em Psicologia Social), Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-21052012-154521/publico/schucman_corrigida.pdf.

SILVA, M. L. Miscigenação e biopolítica no Brasil. **Revista Brasileira de História e Ciências Sociais**, v. 4, n. 8, p. 192–210. 2015. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/rbhcs/article/view/10480/6822>.

CAPITULO 3



Fonte: Luís Henrique Alves Evo (Acervo Pessoal)

**A VULNERABILIZAÇÃO E O (NÃO)
RECONHECIMENTO DOS CORPOS LGBTQIA+
NA REDE DE ATENÇÃO À SAÚDE:
DESAFIOS PARA UM CUIDADO
PÚBLICO E INTEGRAL**

Paloma Coelho

Rose Ferraz Carmo

Priscila Tessuto Campos

Berenice de Freitas Diniz

Luís Henrique Alves Evo

Marcelo Braga de Freitas

Renata Coutinho de Moura

Zélia Maria Profeta da Luz

Ela tem cara de mulher

Ela tem corpo de mulher

Tem jeito

Tem bunda

Tem peito

E o pau de mulher!

(“Mulher”, Linn da Quebrada)

Introdução

O trecho da música que abre este capítulo faz uma provocação a um dos fundamentos básicos da nossa cultura, o discurso da diferença sexual. As categorias “sexo” e “gênero” são as formas primárias de classificação do mundo social, a partir das quais se constrói uma série de expectativas acerca dos indivíduos, com base no corpo como marcador das identidades, dos comportamentos e dos papéis sociais. A não correspondência direta entre as características biológicas, a identidade de gênero, a orientação sexual e as condutas socialmente desejadas, borram a inteligibilidade e a leitura social das pessoas sob pena de discriminação, marginalização e desumanização.

Nesse sentido, o corpo é um elemento ativo na constituição das experiências dos sujeitos, na formação da subjetividade, mas também na definição de lugares

sociais. Discutimos aqui a maneira como os corpos dissidentes, entendidos como aqueles cujas experiências subvertem a lógica cisheteronormativa que regula o gênero e a sexualidade, assumem centralidade na formação das demandas e necessidades da população LGBTQIA+ relacionadas à saúde integral e aos direitos humanos.

As discussões apresentadas constituem parte dos resultados da pesquisa “Saúde integral e direitos humanos: necessidades e demandas da população LGBTQIA+ de Belo Horizonte e Região Metropolitana”, realizada por pesquisadora(s) da Fiocruz Minas. O estudo visou compreender as necessidades e demandas da população LGBTQIA+ da Região Metropolitana de Belo Horizonte a fim de orientar a elaboração de um plano de incidência política voltado para os temas de saúde integral e direitos humanos. Para isso, a pesquisa buscou identificar e analisar as necessidades e especificidades desse grupo, considerando as interseccionalidades de gênero, orientação sexual, classe, cor/raça, geração e território, entre outras. Trata-se de uma pesquisa qualitativa, com a utilização de grupo focal, entrevistas semiestruturadas e observação participante. Neste capítulo, discutimos as implicações da presença de corpos dissidentes no acesso e atendimento de saúde a partir dos resultados do grupo focal, cujos participantes foram duas mulheres e três homens, sendo duas pessoas negras e três brancas, cisgêneras, LGBTQIA+ e todas atuantes na luta pelos direitos desta população.

Compreende-se que a presença social e política dos sujeitos, bem como a garantia de acesso à saúde, passa pelo crivo das expectativas sociais regidas por essas estruturas, fundadas em conceitos biologizantes, que reduzem atores sociais a dois gêneros construídos a partir dos sistemas reprodutores masculinos e femininos (Le Breton, 2006). Essa concepção do sujeito a partir do corpo biológico não se limita às apreensões do profissional na formação médica, mas se estende para uma leitura histórico-cultural que insiste em definir o gênero e a sexualidade da pessoa pela dualidade biológica, afetando de maneira específica a população LGBTQIA+.

Portanto, um olhar sociológico sobre este fenômeno objetiva identificar as estruturas socioculturais, refletidas e naturalizadas nos valores morais que resultam em ações de marginalização, invisibilidade e violência contra as pessoas LGBTQIA+, debruçado aqui especificamente na área da saúde: “a sociologia não deve se deixar intimidar pela medicina que pretende dizer a verdade sobre o corpo ou sobre a doença, ou diante da biologia frequentemente inclinada a encontrar na raiz genética a causa dos comportamentos do homem” (Le Breton, 2006; p. 35). Pois o que nos forma enquanto sujeitos políticos, atores sociais e indivíduos são fatores que vão além dos mecanismos biológicos que, com ou

sem intenção, nos reduzem a objetos de estudos mecanicistas.

O SUS, como instrumento constitucional, compreende as necessidades da população LGBTQIA+ e tem assegurado os direitos de acesso à saúde por meio de políticas públicas, normas, decretos e princípios norteadores que visam garantir os cuidados específicos. Resultado de décadas de luta, os instrumentos burocráticos ainda não conseguem efetivar atendimentos adequados às necessidades dessa população, que se depara com violentas barreiras de cunho moral, que ainda alicerçam instituições públicas e comportamentos sociais. Uma das raízes está na compreensão, em um passado não tão distante, da homossexualidade e da transexualidade como patologias, distúrbios ou disfunções mentais.

Ao longo do capítulo, discutiremos como, apesar de a vivência do gênero e da sexualidade assumir sentidos diversos, conferidos por marcadores sociais como raça, classe, geração e território, os resultados desta pesquisa apontam para uma interseção relacionada ao acesso aos serviços de saúde: são corpos que, por desafiarem a estrutura cisheteronormativa que orienta a lógica biomédica da saúde, são ainda mais vulnerabilizados pelas práticas político-institucionais, que reproduzem a violência imputada pela sociedade. Ao final, ressaltamos como a noção de “cuidado público” incorporada ao conceito de cuidado em saúde pode contribuir com o debate, inclusive político, de uma atenção à saúde humanizada e integral orientada para a população LGBTQIA+.

Corpos dissidentes nos serviços de saúde: entre o estigma e a violência

As experiências das pessoas que participaram desta pesquisa nos serviços de saúde revelam o corpo como um alvo singular e específico de preconceito e discriminação, gerando impedimento e/ou dificuldades no acesso à Rede de Atenção à Saúde. Os relatos demonstram uma desconexão entre as políticas de saúde criadas para o atendimento da população LGBTQIA+ e as práticas de saúde adotadas, sendo essas ainda permeadas por uma visão biologicista e essencialista do corpo, do gênero e da sexualidade. Ao centrar no sexo biológico como parâmetro, as identidades que escapam da matriz cisheteronormativa são, muitas vezes, patologizadas, tratadas como um desvio:

Quando alguém da população LGBTQIA+ sofre uma violência sexual, ela não procura os serviços porque ela sabe o que ela já vai ouvir. Porque você tava na safadeza. Ou então, assim: você é lésbica por isso, então! Você é gay por isso... Você é trans por isso. Ela vai ser mais julgada. Vai ser mais violentada. (Participante do grupo focal).

A patologização da homossexualidade e da transexualidade, além de violentar os corpos dissidentes, priva as pessoas do cuidado integral em saúde. As pessoas entrevistadas citaram, por exemplo, as dificuldades enfrentadas por mulheres lésbicas nas consultas ginecológicas, com a resistência de profissionais em prescrever exames - supondo não ser necessário por elas não terem relações heterossexuais - ou mesmo o constrangimento de homens trans bissexuais que, em função de uma leitura cisheteronormativa, são questionados ao solicitarem receita de contraceptivos. A fala abaixo é elucidativa dessa violência:

E não só isso, mas também a compreensão da sua sexualidade também. Aquela... aquela heterossexualidade compulsória de ser colocada em diversas situações não entendendo uma outra sexualidade como possibilidade, e se submetendo ali a diversas... por pressão de família, enfim, que não deixa de ser um abuso também.
(Participante do grupo focal).

Durante séculos, os desejos, os comportamentos, a orientação sexual e a identidade de gênero que não correspondiam à heteronormatividade, à cisnormatividade e às funções reprodutoras do ato sexual, foram investigadas e comparadas fisiologicamente, inclusive com animais não humanos. A ausência de qualquer “falha” na máquina humana ampliou os testes, buscando relações de ordem comportamental e social, efetivando diagnósticos de saúde mental. Essa motivação em busca do “erro” reduzia o sujeito à sua sexualidade (Foucault, 1999).

Ao considerarmos os inúmeros testes e exames para o entendimento da identidade homossexual ao longo da história, tendo como referência a heterossexualidade, nota-se que a expectativa de comportamentos se relacionava ao gênero dos participantes. É possível compreender:

O quanto alguns atributos socialmente construídos como femininos ou como masculinos passam a ser utilizados para caracterizar as identidades sexuais dos sujeitos. Em uma das pesquisas analisadas (Rahman, Wilson, Abrahams, 2004), percebe-se esse entrelaçamento em um dos critérios intitulado “sexo psicológico (masculino/feminino)”, em que os/as participantes deveriam apontar itens como medo de insetos rastejantes, interesse por crianças e roupas, se chora ou não em público, entre outras questões dadas como atributos típicos dos gêneros (Magalhães; Ribeiro, 2015; p. 473).

Cordelia Fine (2018) aborda como o discurso essencialista do sexo e do gênero produz mitos em torno de uma suposta correspondência entre características biológicas – leia-se sexuais – e o comportamento de homens e mulheres. “Verdades universais” que criam não apenas agentes biológicos distintos, mas também uma psique essencialmente feminina e masculina. Nesse sentido, haveria uma forte e incontestável relação entre órgãos sexuais e formas específicas de pensar e de se comportar. Mais do que isso, a partir dessa visão os órgãos sexuais seriam responsáveis pela formação de uma identidade única e estável, de cuja natureza

seria impossível escapar. Com isso, crenças como as de que “mulheres são de Vênus e homens são de Marte”, cristalizam subjetividades essencialmente femininas e masculinas, de modo que as pessoas que divergem das normas de gênero não raramente são vistas – e tratadas – com base na referência ao sexo biológico, ainda que não correspondam ao gênero que lhes foi atribuído ao nascer.

Esse processo histórico pode nos apontar para as estruturas que sustentam a discriminação por meio de uma ideia pré-concebida do sujeito que foge às normativas estéticas que ilustram a ordem moral. Compreende-se aqui a perspectiva de passabilidade que garante a presença pacífica do ator social até o momento em que sua divergente orientação sexual é apresentada.

O grupo entrevistado enfatizou essa lógica ao afirmar que, quando a orientação sexual passa “despercebida”, o atendimento é diferente daquele dispensado às pessoas citadas anteriormente, o que elas denominaram como passabilidade das pessoas cisgêneras:

Esteticamente nada diz quem eu sou. Então pra mim, nunca foi uma questão. Nunca fui questionado sobre isso. Sobre... HIV ou sobre hepatite, ou sobre qualquer outra questão. Eu sempre fui atendido normalmente. Então assim, existe uma diferença gritante. (Participante do grupo focal).

Interessante isso, você falar porque... eu tive por muito tempo cabelo grande, então cortei foi mais recente, então as pessoas olham muito as aparências, então se você tem uma aparência um pouco mais assim... Se você tem uma aparência mais afeminada já vão ligar mais... agora se você tem uma aparência mais masculina, no caso dos homens... Tá tudo ok. E isso nas demais vertentes. Na comunidade como um todo, acho que sempre tem isso. Se você é mais padrão, mais voltado pro lado cis, tranquilo. Até você mostrar quem você é de verdade, que aí já começa a violência ali. (Participante do grupo focal).

O conceito de passabilidade refere-se à aparência compatível da pessoa à normatividade construída, tendo como parâmetro a imagem eurocentrada no homem adulto, masculino, branco, cis e heterossexual como representante da humanidade. Portanto, uma pessoa que, em aparência, se aproxima desse ideal apresenta maior possibilidade de acesso aos seus direitos em espaços sociais. Nota-se, de acordo com Le Breton, que ao compreender “as modalidades sociais e culturais das relações que estabelece no corpo, o próprio homem³ se descobre na extensão de sua relação com o mundo” (2006, p.94). E essa relação atravessa violentamente pessoas cujos corpos não são compatíveis com as normativas estéticas e morais.

Há também, como possível fruto dessa história, uma confusão ordinária entre orientação sexual e gênero nos atendimentos dos profissionais da saúde,

3 Ironicamente, o autor insiste em reduzir a compreensão da pessoa humana por meio da figura de linguagem “homem” e devemos mantê-las nas citações diretas.

pois ainda quando buscam efetivar uma comunicação empática e respeitosa com uma pessoa trans, como aparece no grupo focal em relação às enfermeiras de um hospital, é na curiosidade que a falta de compreensão entre desejo e identidade escorrega no preconceito. Entre as pessoas LGBTQIA+ que mais sofrem discriminação, notam-se aquelas que borram as fronteiras do gênero, provocando fissuras nos critérios de inteligibilidade: mulheres vistas como masculinizadas, homens lidos como feminilizados, as pessoas trans e não binárias.

Outra importante perspectiva se dá ao compreender a referência masculina como norma de ser humano, o que historicamente subjuga mulheres e as condiciona, social e politicamente, a um lugar de inferioridade e de objetificação. A discriminação da homossexualidade masculina, bem como da transexualidade feminina, perpassa pelos princípios do patriarcado ao serem compreendidos como uma espécie de negação da masculinidade, atos que ameaçariam o seu status construído historicamente. Neste contexto, as pessoas trans apresentam relatos de violência simbólica que, segundo Bourdieu (1992, p. 19) refere-se a “todo poder que chega a impor significações e a impô-las como legítimas, dissimulando as relações de força”, o que gera impedimento do exercício de seus direitos ao acesso à saúde, ainda no atendimento primário, na recepção e/ou na triagem das unidades básicas.

Importante ressaltar que contestar o essencialismo biológico não significa negar as influências dos componentes sexuais - genéticos e hormonais - no desenvolvimento e no funcionamento do cérebro, especialmente para investigar processos ou uma maior ou menor suscetibilidade a certas patologias; a questão é que as diferenças sexuais não implicam o desenvolvimento de comportamentos “femininos” ou “masculinos”. Ao invés disso, os corpos, o gênero e a sexualidade são construções processuais e dinâmicas, que se materializam em contextos sociais e históricos. Não são, portanto, categorias inventadas por discursos que negam a biologia, mas são construídos por ambos (Fine, 2018).

Outra questão muito comentada pelas pessoas entrevistadas foi a estigmatização da população LGBTQIA+ em relação à frequente associação às infecções sexualmente transmissíveis (IST's). O grupo destacou o direcionamento imediato das consultas para o tema e para a testagem, ainda que seja outro o motivo da procura pelo serviço de saúde:

Eu como trabalhadora sexual, mãe, bissexual quando eu chego no atendimento de saúde, ninguém me pergunta se eu estou sentindo dor no peito, dor no abdômen... Você fez testagem? Você já testou? Já viu se não está com sífilis, HIV? Que isso? Nós somos uma população completamente estigmatizada. E esse atendimento estigmatizante é o que afasta a gente a procurar o sistema de saúde. Às vezes, a gente está com algum problema de saúde que poderia ser tratado de forma precoce, ter um resultado bacana, e só piora. Porque a gente já é violentado dentro dos órgãos institucionais, principalmente da área da saúde (Participante do grupo focal).

Ou mesmo mudanças no atendimento quando alguém declara a sua orientação sexual para os profissionais de saúde:

O atendimento, muito das vezes, até mesmo... para qualquer pessoa LGBT acho que é assim, eu... observei alguns casos em que muitas das vezes a gente chega no consultório do médico, e alguns casos, alguns casos bem atendido, mas ainda tem muitos casos que você chega, as vezes você está com algum problema de saúde específico, a primeira coisa é: Você já fez o teste? Você é soropositivo? Você tem alguma IST, apresentou alguma IST? É sempre voltado para esse lado. É como se, se você fala que, ou se você demonstra que você é uma pessoa LGBT, você automaticamente, na sua testa criou um rótulo: LGBT, testagem. Você não tem um problema de saúde normal, igual às outras pessoas... (Participante do grupo focal).

E de 2019 pra cá, 2018, 19, pós-pandemia, a coisa piorou. Porque o LGBT já vem de um estigma... um tratamento complexado. Fisicamente, mentalmente... de dois... pós-pandemia ficou pior, porque aí que eles param de procurar mesmo o centro de saúde, param de procurar recurso por causa desse estigma, por causa dessa questão. Já chega: Ah, é gay? É lésbica? Testagem porque pode ser um HIV, pode ser uma sífilis, pode ser uma hepatite... nunca lembra que é um ser humano que tem outras dores, outras mazelas (Participante do grupo focal).

O estigma relatado acompanha a população LGBTQIA+ desde o surgimento da epidemia de HIV/AIDS, na década de 1980, especialmente os homens gays, as mulheres trans e travestis, classificados como “grupo de risco”. Rótulo que culminou na acentuação dos padrões cisheteronormativos, na invisibilidade das demandas e da subjetividade dessas pessoas (Vicari; López, 2022), além de um “pânico moral” que lhes institui o estereótipo de ameaça à ordem social.

Esse, por sinal, é um ponto que merece relevância para esta discussão. O pânico moral associado às pessoas que divergem das normas do gênero e da sexualidade corresponde a um dos mecanismos utilizados por parcelas conservadoras da sociedade em reação aos momentos de avanço na implementação de direitos sociais para a população LGBTQIA+. Não é por acaso que, em cenários políticos de ascensão e chegada ao poder de grupos conservadores, uma das primeiras medidas a serem adotadas é a de retorno ao discurso da diferença sexual e da visão essencialista/biologicista do gênero e da sexualidade. Na última década, temos presenciado o crescimento do chamado “combate à ideologia de gênero” em âmbito global, especialmente com a escalada da extrema direita na Europa e na América Latina (Miskolci, 2017) e,

recentemente, com o segundo mandato de Donald Trump nos Estados Unidos (O Globo, 2025).

A noção de “ideologia de gênero”, que surge com a Igreja Católica latino-americana na primeira década deste século, extrapolou a esfera religiosa, tornando-se um dos principais eixos de ação política de grupos governamentais, não governamentais e da sociedade civil. Tais grupos têm atuado cada vez mais na esfera legislativa e, sob o rótulo de organizações pró-vida, se apresentam como representantes seculares e democráticos da sociedade civil, posicionamento que Miskolci (2017) associa a um “secularismo estratégico”. Por meio dessa estratégia, os grupos religiosos conseguem atuar de maneira mais incisiva na contenção da agenda de direitos sexuais e reprodutivos.

A questão é que os esforços desses grupos para a legitimação e disseminação do pânico moral em torno da suposta “ideologia de gênero” constituem um campo discursivo de ação cujas convicções político-culturais passam a ser amplamente compartilhadas não apenas por comunidades religiosas (sobretudo católicas e neopentecostais), como também para outras pessoas que defendem essas pautas por motivos éticos, morais e/ou políticos, passando a influenciar no debate público. O fundamento desse pânico moral, entretanto, gira menos em torno de uma moralidade sexual do que na necessidade de barrar a conquista de direitos sociais que possam legitimar identidades não heteronormativas – o que ameaçaria a estrutura de poder historicamente estabelecida (Miskolci, 2017).

A área da saúde não está isenta desse campo discursivo. Como parte de um Estado marcadamente masculino e heterossexual, as políticas, o discurso científico, as práticas e o processo de trabalho na saúde são atravessados pela lógica cisheterocentrada. Diferentemente da crença da saúde como um campo neutro, as práticas de saúde não são um fim em si mesmo. A saúde pública, como qualquer política social, é constituída por um conjunto de escolhas, por uma racionalidade que envolve interesses de classe, de grupos específicos, do Estado, de instâncias jurídicas, de áreas científicas, entre outros, que se expressam desde o seu planejamento, até a sua implementação e execução no atendimento de saúde (Guimarães, 2017, p. 568):

Assim, ao analisar a atuação do profissional de saúde no contexto das políticas sociais, considerando seu caráter contraditório, é preciso reconhecer que a atuação profissional não é neutra. Ela reproduz uma perspectiva que imprime uma direção social às suas ações, reafirmando o caráter pedagógico do trabalho em saúde.

Desse modo, ainda que sejam criadas políticas de saúde específicas para a população LGBTQIA+, isso não garante a sua aplicação nos serviços, pois são vários e complexos os fatores que influenciam no processo de trabalho. Podemos citar, por exemplo, de acordo com o que foi debatido no grupo focal: as diferenças territoriais, especialmente entre municípios maiores e mais urbanizados, e as cidades da região metropolitana e de regiões mais interioranas. Nessas últimas, segundo as pessoas entrevistadas, os profissionais de saúde tendem a ser mais conservadores e os serviços voltados para as necessidades da população LGBTQIA+ são insuficientes ou inexistentes; outro fator é a influência das crenças individuais dos profissionais de saúde durante o atendimento, ou mesmo da direção dos serviços, muitas vezes se sobrepondo aos princípios do SUS, como universalidade e equidade. Nesse caso, os serviços de saúde, ao invés de serem espaços de acolhimento e de cuidado dessa população, reproduzem por meio da violência institucional a discriminação sofrida em outros locais:

Porque existe a política, mas a política existe só que ela não sai do papel. Ela não está sendo operacionalizada. Ela não saiu da Secretaria. Ela não tá saindo das quatro paredes pra ir em quem realmente precisa receber a política. Existe a política, mas ela está nas quatro paredes. A política, para ela ser efetiva, pra ela ser eficaz, ela tem que ir de encontro [sic] com quem necessita. (Participante do grupo focal).

Tem pessoas LGBT que vão para esses espaços assim [comunidades terapêuticas] para tratar. E essas pessoas quando fecham essas casas, elas são inseridas no Serviço de Saúde. Como elas vão ser recebidas pelo Serviço de Saúde? Que serviços são esses que estão recebendo essas pessoas? E são pessoas, que às vezes, elas já sofreram uma violência tão grande anteriormente, estão com a saúde mental tão debilitada... A Saúde Mental está preparada para receber esta pessoa? E até mesmo você... eu, nós, pessoas LGBTs, nós temos o apoio da Saúde Mental? Porque às vezes nós viemos de um passado que não foi tão bom, um passado que foi violento. Tem alguém pra nos receber? Pra nos tratar enquanto pessoa LGBT? Uma pessoa que vai nos tratar sem violência? [...] A gente tem essa abertura? Na maioria das vezes não. Nós não temos um espaço de escuta. (Participante do grupo focal).

As falas acima demonstram os desafios encontrados na operacionalização das políticas já existentes, pois, com a descentralização da gestão nos estados e municípios, aumenta a heterogeneidade de posicionamentos políticos, éticos e morais das pessoas que estão à frente dos serviços: “é do interesse do gestor fazer isso? E voltando a falar da direita, no meu município por exemplo é um governo de direita. É de interesse dele levantar uma política municipal voltada para este tipo de coisa? Não. (Participante do grupo focal).

No entanto, contrariando perspectivas comumente difundidas acerca da necessidade de ampliar a formação dos profissionais e gestores da saúde para o atendimento da população LGBTQIA+, o grupo entrevistado acredita que essa

medida não é suficiente. Isso porque, para o grupo, a formação técnica por si só não torna os profissionais mais sensíveis às demandas e necessidades das pessoas LGBTQIA+. Seria necessário um trabalho de sensibilização voltado para a escuta, para o respeito e contra atitudes desumanizantes e discriminatórias:

É que a gente falou muito de capacitação de profissionais, mas eu acredito que... o termo que a gente deveria usar é sensibilização. Porque eu acho que não é capacitar. Porque eles já sabem o que eles precisam fazer. Eles precisam estar sensíveis às nossas demandas. (Participante do grupo focal)

- Às vezes não é uma questão de especializar, mas é só uma questão de escuta. Às vezes não é...

- É... não é questão técnica, né? É questão humana!

- É!

- Sensibilidade.

- Sensibilidade. Justamente, a questão humana, o técnico tá muito aí. (Participantes do grupo focal)

Humanizar. A população. [...] Entender que somos pessoas, que somos seres humanos que, né? Assim como qualquer outro, compra um carro, compra uma casa, vai no supermercado, acessa como qualquer outra pessoa. Então é preciso ver como ser humano também, porque na maior parte das situações que foram descritas aqui, não foi um tratamento humano. (Participante do grupo focal)

A ideia evocada pelo grupo entrevistado remete à noção de Ayres (2001) no tocante à concepção de sujeito que orienta as práticas de saúde, baseada em uma ideia de identidade estável, permanente e a-histórica. Com isso, as práticas de saúde ficam restritas a processos extremamente técnicos, individualizantes e objetificadores, centrados nos atos de curar, tratar e controlar. Para o autor, ressignificar as práticas de saúde requer uma mudança de perspectiva a partir da qual a subjetividade ceda espaço à intersubjetividade, entendendo as identidades como construções que ocorrem na dimensão da experiência e do encontro com o outro (alteridade). O giro se encontra no deslocamento do “tratar” para o cuidar, em que o cuidado em saúde superaria a mera intervenção sobre um objeto. Nesse sentido, a noção de cuidado público nos parece pertinente para esse redimensionamento das práticas de saúde, como discutiremos na próxima seção.

Cuidado Público e reconhecimento: contra a invisibilidade de corpos dissidentes no SUS

As experiências dos participantes revelaram uma série de violências que incidem, institucionalmente ou não, sobre os corpos LGBTQIA+: violando o direito dos corpos de pessoas lésbicas e dos corpos de homens trans à prevenção de doenças, como o câncer de colo de útero; tipificando corpos gays e trans unicamente para prevenção e tratamento de Infecções Sexualmente Transmissíveis (ISTs); interditando o acesso do corpo trans aos serviços de saúde pela recusa do nome social e pela ênfase no processo transexualizador.

Esses resultados corroboram com diversos estudos sobre acesso e acolhimento da população LGBTQIA+ em serviços de saúde (Medeiros *et al.*, 2024; Menezes *et al.*, 2024; Oliveira *et al.*, 2024; Souza *et al.*, 2023) e apontam que, apesar de esforços e avanços normativos/legais, o cuidado em saúde integral e humanizado dessa população ainda não foi efetivado no cotidiano dos serviços e equipamentos de saúde que compõem as Redes de Atenção à Saúde (RAS) do SUS.

Ao traçarmos um breve histórico sobre o arcabouço legal que busca garantir o cuidado integral e humanizado dessa população percebemos que as principais questões apontadas pela(o)s participantes do grupo focal são contempladas sem, no entanto, serem incorporadas efetivamente nos serviços de saúde. O uso do nome social no SUS, por exemplo, é garantido por Portaria Ministerial desde 2009 (Brasil, 2009); a Política Nacional de Saúde Integral de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais instituída pela Portaria nº 2.836, de 1º de dezembro de 2011, tem como objetivo geral “promover a saúde integral da população LGBT, eliminando a discriminação e o preconceito institucional e contribuindo para a redução das desigualdades e para consolidação do SUS como sistema universal, integral e equitativo” (Brasil, 2011); a regulamentação do Decreto nº 8.727 em 2016, assegura a inclusão do campo destinado ao nome social nos documentos de atendimento no SUS, permitindo dessa forma, que as pessoas utilizem o nome de preferência, independentemente do registro civil (Brasil, 2016). Há claramente uma lacuna na oferta de um cuidado integral e humanizado à população LGBTQIA+ e mais especificamente, aos corpos LGBTQIA+, conforme enfaticamente pautado pelos/as participantes da pesquisa: “*Por mais que a gente tenha normas federais e tudo mais na hora que chega na ponta a gente vê que não funciona*” (Participante do grupo focal).

Para avançar no sentido de compreender essa lacuna nos parece produtivo recorrer à noção de Cuidado Público proposta por Ayres (2011). O autor parte da compreensão de que o Cuidado, tal como vem sendo desenvolvido, é um

conceito de caráter eminentemente prático situado em torno de interações interpessoais entre profissionais de saúde e usuários, negligenciando processos socioculturais mais amplos que o atravessam, desconsiderando a importância de compreender e transformar as relações dialéticas entre os interesses particulares e a formação das vontades que disputam no espaço público a organização política e institucional da atenção à saúde e aponta a “Teoria da Luta por Reconhecimento”, de Axel Honneth (2009), como caminho possível para relacionarmos o Cuidado, como experiência interpessoal, aos processos sociais mais amplos que possibilitam ou dificultam o ideal de diálogo emancipador que o caracteriza enquanto tal (Ayres, 2011).

A base da teoria reside na ideia de que a autorrealização pessoal depende da existência de relações éticas bem estabelecidas, destacando a ideia de que os indivíduos só podem se formar e constituir suas identidades pessoais quando são reconhecidos intersubjetivamente (Melo, 2014; Honnet, 2009). Recorrendo à psicologia social, Honnet (2009) estabelece três padrões de reconhecimento: o amor que gera autoconfiança; o direito associado ao autorrespeito e a solidariedade que evoca a autoestima. Cada forma de reconhecimento, por sua vez, permite ao sujeito desenvolver uma compreensão positiva de si mesmo, ressaltando, por isso, tanto o vínculo entre liberdade e autonomia individual quanto vínculos comunitários e societários: a autoconfiança nas relações amorosas e de amizade; o autorrespeito nas relações jurídicas e a autoestima nas relações sociais (Melo, 2014; Honnet, 2009).

Honnet (2009) afirma que as pessoas podem ser feridas na compreensão positiva de si mesmas, por formas de desrespeito ou reconhecimento recusado. A narrativa dos/as participantes da pesquisa, demonstraram que as formas de reconhecimento recusado expressas na Teoria da Luta por Reconhecimento, são vivenciadas cotidianamente pela população LGBTQIA+. A primeira forma está relacionada à violação da integridade corporal de uma pessoa onde “são tiradas violentamente de um ser humano todas as possibilidades de disposição sobre seu corpo” (Honnet, 2009, p.215). Apoiado na produção de Scarry (1985), Honnet argumenta que toda tentativa de se apoderar do corpo de uma pessoa, empreendida contra a sua vontade e com qualquer intenção que seja, provoca uma perda de confiança em si e no mundo, que se estende até as camadas corporais de relacionamento prático com os outros sujeitos (Scarry, 1985 *apud* Honnet, 2009). A patologização e invisibilização dos corpos trans, relatados pelos/as participantes do grupo focal, revelam de forma clara e cruel essa forma de reconhecimento recusado.

A violação da integridade corporal é corroborada por outra forma de reconhecimento recusado inscrito em experiências de negação de direitos e

exclusão social, que não representa somente a limitação violenta da autonomia pessoal, mas também a perda da capacidade de se referir a si mesmo como alguém “igual” na interação com todos os próximos (Honnet, 2019).

Esse cenário de violação tem sido, historicamente, validado pelo campo da saúde, basta lembrar que a transexualidade deixou de ser considerada doença apenas em 2018, após a publicação da 11ª revisão da Classificação Estatística Internacional de Doenças e Causas de Morte (CID-11). A ambivalência desses corpos desafia a estrutura heteronormativa, centrada numa visão binária e essencialista do gênero e da sexualidade. Por orientar a lógica biomédica dos serviços de saúde, essa visão desconsidera as especificidades e vivências dos corpos dissidentes.

Durante o grupo focal ficou claro que as práticas político-institucionais permanecem incidindo de forma a vulnerabilizar ainda mais certos grupos, especialmente aqueles cujos corpos divergem das normas e deslocam as identidades naturalizadas, conformando o que Honnet (2009) nomeou de “recusa da estima social”, que anula toda a possibilidade do entendimento de si mesmo com um ser estimado por suas propriedades e capacidades características. Diante desse cenário a expectativa apresentada pelos/as participantes da pesquisa foi a mesma: a violação de seus corpos e direitos nos espaços que deveriam ser de acolhimento e cuidado:

a gente falou muito de capacitação de profissionais, mas eu acredito que... o termo que a gente deveria usar é sensibilização. Porque eu acho que não é capacitar. Porque eles já sabem o que eles precisam fazer. Eles precisam estar sensíveis às nossas demandas. Então acho que é sensibilização mesmo, sabe? (Participante do grupo focal).

Considerando essas formas de reconhecimento recusado, Ayres (2011) atualiza o debate sobre o Cuidado em Saúde, propondo o entendimento da vulnerabilidade em saúde como “violação sistemática das condições de reconhecimento dos sujeitos relacionadas a experiências indesejáveis de saúde e doença” (Ayres, 2001, p.41) e admitindo que “da vulnerabilidade ao Cuidado caminhamos de um “déficit” – de saúde, de cidadania, de inclusão, etc. – para a sua superação – o resgate dos interesses das pessoas como sujeitos plenos” (Ayres, 2011, p. 37). De acordo com o autor esse movimento só poderia ser realizado a partir de um “conjunto de políticas, serviços e ações que busquem identificar situações de desrespeito e/ou não reconhecimento aos sujeitos e prover os meios de superá-las” (Ayres, 2011, p. 41) configurando o Cuidado Público.

Incorporar a noção de Cuidado Público, traduzido nos termos de uma teoria do reconhecimento, à construção de uma retórica politicamente potente em prol do cuidado integral e humanizado considerando seus aspectos

macroestruturais, é o desafio colocado por Ayres (2011). No entanto, nos parece que o próprio autor sinaliza um potente caminho ao ponderar que, apesar da teoria de Honnet (2009) apontar para esferas de reconhecimento, desrespeito e estima bastante diversas como família, sociedade civil e Estado, sendo um trabalho conceitual difícil reconhecer mediações entre elas, a teoria também nos remete imediatamente a uma experiência vivida e muito potente, a estima, o que nos coloca em direto contato com algo que move concretamente as pessoas (Ayres, 2011).

A demanda por humanização nos serviços e equipamentos do SUS, apresentada de forma recorrente pelos/as participantes do grupo focal, nos faz concordar com Ayres (2011), sobre a potência da estima. Mas, a possibilidade de considerar processos socioculturais mais amplos que atravessam o Cuidado em Saúde e instruir políticas públicas nos parece a principal contribuição do Cuidado Público.

Considerações finais

Embora as vivências das pessoas LGBTQIA+ possuam sentidos diversos, com base em marcadores sociais como raça, classe, geração e território, este estudo permitiu observar que, no que se refere ao acesso aos serviços de saúde, há uma interseção entre elas: são corpos que ameaçam a ordem social hegemônica, sendo por isso cotidianamente vulnerabilizados e, portanto, não validados no exercício de seus direitos básicos de existência. As experiências vivenciadas, nos serviços de saúde, pelas pessoas que participaram desta pesquisa revelaram o corpo como um alvo singular e específico de preconceito e discriminação, gerando impedimento e/ou dificuldades no acesso à Rede de Atenção à Saúde.

Os relatos demonstram uma desconexão entre as políticas de saúde criadas para o atendimento da população LGBTQIA+ e as práticas de saúde adotadas, sendo essas ainda permeadas por uma visão biologicista e essencialista do corpo, do gênero e da sexualidade. As experiências dos participantes revelaram uma série de violências que incidem, institucionalmente ou não, sobre os corpos LGBTQIA+: patologização da homossexualidade e da transexualidade; constrangimento e violação do direito de pessoas lésbicas e de homens trans à prevenção de doenças, como o câncer de colo de útero, ou à prescrição de contraceptivos; estigmatização de pessoas gays e trans, associando-os às Infecções Sexualmente Transmissíveis (ISTs); privação do acesso do corpo trans aos serviços de saúde pela recusa do nome social e pela ênfase no processo transexualizador.

Nota-se que, ainda que sejam criadas políticas de saúde específicas para a população LGBTQIA+, isso não garante a sua aplicação nos serviços, pois são vários e complexos os fatores que influenciam no processo de trabalho: diferenças territoriais, influência das crenças individuais dos profissionais de saúde durante o atendimento, ou mesmo da direção dos serviços, muitas vezes se sobrepondo aos princípios do SUS, como universalidade e equidade. Nesse caso, os serviços de saúde, ao invés de serem espaços de acolhimento e de cuidado dessa população, reproduzem por meio da violência institucional a discriminação sofrida em outros locais.

Para além da formação, o grupo entrevistado ressaltou a importância de um trabalho de sensibilização dos profissionais de saúde voltado para a escuta, para o respeito e contra atitudes desumanizantes e discriminatórias, pois a formação técnica por si só não tornaria os profissionais mais sensíveis às demandas e necessidades das pessoas LGBTQIA+. Nesse sentido, a noção de cuidado público nos parece um caminho pertinente para ressignificar o cuidado em saúde destinado a população LGBTQIA+, considerando a intersubjetividade e os processos socioculturais mais amplos que o atravessam.

Referências bibliográficas

AYRES, J. R. de C. M. Sujeito, intersubjetividade e práticas de saúde. **Ciência e Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 6, n.1, p. 63-72, 2001.

_____. O Cuidado e o espaço público da saúde: virtude, vontade e reconhecimento na construção política da integralidade. *In*: PINHEIRO, R.; SILVA JUNIOR, A.G. da (Orgs.). **Cidadania do Cuidado: o universal e o comum na integralidade das ações de saúde**. Rio de Janeiro: IMS/UERJ - CEPESC, 2011. 344 p.

HONNET, A. **Luta por reconhecimento: gramática moral dos conflitos sociais**. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

BRASIL. Decreto nº 8.727 de 2016. Dispõe sobre o uso do nome social e o reconhecimento da identidade de gênero de pessoas travestis e transexuais no âmbito da administração pública federal direta, autárquica e fundacional. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2016/decreto/d8727.htm. Acesso em: 20 jan. 2025.

BRASIL. Portaria nº 2.836, de 1º de dezembro de 2011. Institui, no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS), a Política Nacional de Saúde Integral de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (Política Nacional de Saúde Integral LGBT. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2011/prt2836_01_12_2011.html. Acesso em: 23 jan. 2025.

BRASIL. Portaria nº 1.820, de 13 de agosto de 2009. Dispõe sobre os direitos

e deveres dos usuários da saúde. Disponível: https://bvsmms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2009/prt1820_13_08_2009.html. Acesso em: 3 fev. 2025.

CID - 11. **Classificação Estatística Internacional de Doenças e Causas de Morte**. Disponível em: <https://icd.who.int/browse/2024-01/mms/pt>. Acesso em: 10 fev. 2025.

FINE, Cordelia. **Testosterona Rex**: mitos de sexo, ciência e sociedade. São Paulo: Três Estrelas, 2018.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

GUIMARÃES, Eliane Martins de Souza. Expressões conservadoras no trabalho em saúde: a abordagem familiar e comunitária em questão. **Serv. Soc. Soc.**, São Paulo, n. 130, p. 564-582, set.-dez. 2017.

LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2012

MAGALHÃES, Joanalira Corpes; RIBEIRO, Paula R. Costa. Para além de um corpo transparente: investigando métodos e estratégias de esquadriñar o sujeito homossexual. **História, Ciências e Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 2, abr-jun, 2015, p. 461–482.

MEDEIROS, M.A.; GOMES, S.M.; JUNIOR, V.S.M. Fatores de estresse e resiliência no acesso e utilização de serviços de saúde por travestis e mulheres transexuais no nordeste brasileiro. **Saúde Soc**. São Paulo, v.33, n.1, 2024.

MELO, R. Da teoria à práxis? Axel Honnet e as lutas por reconhecimento na teoria política contemporânea. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 15, Brasília, 2014.

MENEZES, L.; CARRASCO, L.; MURGO, C.; RAHE, B. Invisibilização e preconceitos velados: barreiras para o acesso aos serviços de atenção básica pela população trans. **Rev Bras Med Fam Comunidade**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 46, 2024.

DEPARTAMENTO de Saúde dos EUA muda definições ligadas a sexo, de acordo com ordem executiva de Trump: 'Ideologia de gênero acabou'. **O Globo 100 com agências internacionais - Washington D.C.**, 20fev. 2025. Mundo. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/mundo/noticia/2025/02/20/departamento-de-saude-dos-eua-muda-definicoes-ligadas-a-sexo-de-acordo-com-ordem-executiva-de-trump-ideologia-de-genero-acabou.gh.html>>. Acesso em: 20 fev. 2025.

OLIVEIRA, BAS.; SUTO, C.S.S.; PORCINO C.; CORTES, H.M.; SOUZA, C.L. O (des)cuidado em saúde às pessoas LGBTQIAP+ dispensado por profissionais em unidades básicas de saúde. **Rev Enferm UERJ**, Rio de Janeiro, v. 32, 2024.

SOUZA, V. C.; MOTTA, J. I. J.; OLIVEIRA, M. H. B. Identidade trans e

acesso à saúde na cidade de Macaé (RJ). **Saúde em Debate**, Rio de Janeiro, v. 47, 2023. Edição especial 1.

VICARI, V.; LÓPEZ, L. C. Das (des)construções ao reconhecimento do gênero: narrativas e corporificações de pessoas trans. *In*: OLIVEIRA, E. A. de [Org.]. **Diálogos contemporâneos sobre corpo(s), sujeito(s) e saúde: perspectivas cruzadas**. Salvador: Segundo Selo, 2022. p. 157-180.

CAPÍTULO 4



Fonte: Colheita do Avati Jakaira em Laranjeira Ñanderu - Leandro Lucato Moretti
(Acervo Pessoal)

CORPO E RESISTÊNCIA KAIOWA E GUARANI: COMO SE PRODUZ SAÚDE E CUIDADO?

Leandro Lucato Moretti

Introdução

Os povos kaiowa e guarani em Mato Grosso do Sul enfrentam sucessivos agravos em saúde mental relacionadas às violências históricas como o confinamento em reservas indígenas, a sistemática invasão dos territórios pelo agronegócio e a falta de consolidação de políticas públicas que fortaleçam seus modos tradicionais de cuidado. Neste cenário, destacam-se como desafios urgentes o uso problemático de bebidas alcoólicas, a frequência alarmante de casos de suicídio e os conflitos internos, realidades que demandam da Psicologia formas de atuação comprometidas com os povos originários e que partam de seus próprios territórios e perspectivas.

A relação dos kaiowas e guaranis com seus territórios são indissociáveis com as condições ambientais, elemento constitutivo de seus modos de vida e sociabilidades, necessitando de equilíbrios para a produção de corpos e saúde coletiva. Este capítulo parte do pressuposto de que a produção de saúde e cuidado elaborada por esses povos, em constante reelaboração frente às transformações impostas pelo modo de vida não indígena hegemônico no Brasil, se configura como modo de resistência de enfrentamento à normatização, reafirmando sua autonomia política.

As observações aqui apresentadas são referentes em maior parte de pesquisas anteriores e mais especificamente a seção 4 de Moretti (2022), para ampliar as discussões desta coletânea. Serão apresentadas a construção metodológica desta pesquisa e posteriormente as considerações sobre a saúde articulada com a produção de pessoa e corpo kaiowa e guarani, sendo assim expressão histórica do modo de vida kaiowa e guarani. Também serão apresentadas informações sobre o que afeta o modo de ser, buscando narrar as concepções sobre formas de ser não adequadas e doenças. Em seguida, a apresenta-se a produção de saúde e a relação com os modos de vida kaiowa por meio das práticas de cuidado.

O corpo e produção de saúde

Para iniciar o percurso aqui definido, foi importante definir no processo de construção das referidas pesquisas uma questão fundamental: compreender o que significa saúde e como ela é produzida pelos kaiowa e guarani, a partir de seus corpos, modos de vida e visões de mundo. Ao mesmo tempo, tornou-se necessário examinar criticamente a Psicologia, seu desenvolvimento histórico e os espaços onde seu conhecimento é construído, frequentemente vinculado a perspectivas hegemônicas não indígenas.

Como bem aponta Maria da Graça Marchina Gonçalves (2009, p. 154), “é preciso escolher que projeto de sociedade e de humano desejamos incentivar com nossas explicações e nossos fazeres profissionais”. Essa premissa nos orienta sobre o caráter ético-político de nossas escolhas metodológicas, nos levando a perseguir a construção de uma abordagem que priorizasse as concepções e categorias kaiowa e guarani como eixos da investigação.

A escolha pela articulação do método etnográfico, categorias kaiowa e guarani e conceitos da Psicologia Sócio-Histórica permitiu compreender a dinâmica histórica da vida desses povos, considerando os impactos causados pela não demarcação de seus territórios e pela devastação ambiental destes.

É esse diálogo que fundamenta uma forma de pensar a saúde e o cuidado entre os kaiowa enquanto um processo, em que estes são produzidos, a partir de condições sociais e objetivas específicas. Aqui, busca-se relacionar a noção de saúde, pensada a partir da noção de pessoa e produção de corpo, buscando entender a relação existente entre os modos de ser kaiowa e aquilo que consideram como a boa saúde.

A construção dessa relação entre saúde, noção de pessoa e produção de corpos, proposta aqui, é relevante para a Psicologia, pois nos coloca próximos daquilo que é central na produção de conhecimento kaiowa. Além disso, é aqui que se revelam condições sociais e históricas destes processos, marcados principalmente pela relação com a sociedade não indígena e a resistência a diversas violências inerentes a essa relação. É, portanto, a partir disso que proponho uma forma de seguir construindo o compromisso social e ético-político da Psicologia, aqui, a partir da tentativa de pensar em conjunto com os kaiowa, enquanto aquilo que é exterior, o de fora, o outro, do qual produzem sentidos e percepções. Nesse sentido, nossas questões e temas de interesse devem ser permeados pela forma de pensar kaiowa, para primeiro, evitar reproduzir perspectivas etnocêntricas, e segundo se aproximar das formas que explicam e se organizam com relação a esses processos que na Psicologia são definidos como psicológicos. Importante destacar, que esses processos, antes de tudo, são sociais, relacionados

com condições objetivas, e que ao se demarcar o pensar a partir da produção de saúde, em sua relação com as transformações históricas e sociais vivenciadas pelos kaiowa, permitem captar o movimento expresso nessa categoria.

Arriscamos o pressuposto de que para os kaiowa a concepção de saúde está diretamente relacionada com a noção de pessoa, categoria construída pelo perspectivismo ameríndio, expressa na produção de corpos, esses por sua vez, centrais na relação com o mundo social. A construção da pessoa ameríndia “é essencialmente um processo de produção de sujeitos e subjetividades centrado no corpo” (Macdowell, 2015, P. 23). Ao propor pensar a saúde de forma relacionada com a construção de pessoa, é possível considerar a produção de corpos no contexto do movimento da vida. Mediante isso, pensamos em uma produção de saúde que é coletiva, expressando processos históricos e sociais vivenciados. Nisso, incluo a transformação de corpos e a correlação com as práticas de cuidado que se inserem nessas transformações. Inicialmente, recorro a Seeger *et al.* (1979, p. 3), para apresentar que a categoria pessoa e o lugar do corpo humano nas sociedades indígenas “são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e cosmologia destas sociedades. Para esses referendados autores, tomar a noção de pessoa enquanto categoria decorre, entre algumas das necessidades citadas, de escapar de algumas noções de indivíduo, reproduzidas em algumas linhas antropológicas, e, adiciono aqui, em linhas da Psicologia, que se reduzem a uma visão particular ocidental e não indígena do ser humano, no caso, o indivíduo. São essas análises que apontam ao sentido dos processos de “construção de pessoas e a fabricação de corpos” (Seeger *et al.*, 1979, p. 10).

O corpo, por sua vez, “afirmado, ou negado, pintado e perfurado, resguardado, ou devorado, tende sempre a ocupar uma posição central na visão que as sociedades indígenas têm da natureza do ser humano” (Seeger *et al.*, 1979, p. 4). Ademais, eles apresentam o corpo, não enquanto “suporte de identidades e papéis sociais”, mas “como instrumento, atividade, que articula significações sociais e cosmológicas; o corpo é uma matriz de símbolos e um objeto de pensamento”. É isto que confere essa posição central ao corpo nas sociedades indígenas, nas quais “a fabricação, decoração, transformação e destruição dos corpos são temas em torno dos quais giram as mitologias, a vida cerimonial e a organização social” (Seeger *et al.*, 1979, p. 11). Com isso, pode-se construir uma forma de dialogar com a produção de conhecimento das sociedades indígenas, considerando que os saberes estão localizados e dizem respeito ao corpo.

Vale ressaltar que, a capacidade de transformação do corpo, aspecto evidenciado nessa noção e que pode ser visto como expressão do movimento social e histórico, onde este se situa e se produz. A partir de Viveiros de Castro (1979)

consideramos o papel do social/coletivo na produção do corpo, este “submetido a processos intencionais, periódicos, de fabricação”, se apresentando “como um conjunto sistemático de intervenções sobre as substâncias que comunicam o corpo e o mundo: fluídos corporais, alimentos, eméticos, tabaco, óleos e tinturas vegetais” (Viveiros de Castro, 1979, p. 40). O autor complementa que “não é possível uma distinção ontológica – tal como o fazemos – entre processos fisiológicos e processos sociológicos, ao nível do indivíduo”, onde “a natureza humana é literalmente fabricada, modelada, pela cultura. O corpo é imaginado, em vários sentidos, pela sociedade”. E conclui, ao falar sobre os yawalapiti que “o social não se deposita sobre o corpo yawalapiti como sobre um suporte inerte: ele cria esse corpo” (Viveiros de Castro, 1979, p. 40-41). Ainda de acordo com o autor, a produção dos corpos em sociedades xinguanas, a que suas pesquisas se referem, segue uma “lógica da incorporação/excorporação de substâncias críticas”, nas quais os momentos de reclusão manifestam isso mais fortemente. As enfermidades e doenças que afetam o corpo, são considerados, nessas perspectivas, como momentos de reclusão (Viveiros de Castro, 1979, p. 41). Aqui, surge uma forma de perceber a relação entre a constituição da pessoa e a sociedade, permeada pela dialética fabricação/reclusão e decoração/exibição de corpos que ilumina a emergência daquilo que entendemos enquanto ‘individualidade’:

É por meio da alimentação, restrições em períodos de desordens e transformações, participação e realização de rituais, ou seja, rituais de passagens, prática de rezas, uso de vestimentas, instrumentos musicais, por exemplo, que o corpo considerado ideal, saudável, é produzido. Esse corpo, que requer práticas e cuidados, ao ser apresentado expressa períodos vivenciados, revelando o seu caráter social, à medida em que se torna mediador da relação com o mundo e com aquilo tudo que o compõe.

Uma forma de pensarmos junto com os povos indígenas centrando o diálogo no conhecimento a respeito de produção de pessoa e de corpo que estes povos constroem é reconhecer que aí estão expressas condições sócio-histórica e culturais desses processos. Processos que, por sua vez, podem e devem ser reconhecidos na sua dimensão integral, em que o singular e o coletivo se imbricam. O corpo nas sociedades indígenas é produto e produtor de relações sociais, passível de transformações e de capacidade transformadora, expressando a relação entre pessoa e sociedade. Assim, nos regimes sociocosmológicos perspectivistas o processo da construção da pessoa implica, ao contrário de um processo de objetificação, uma permanente personificação (Seeger *et al.*, 1979, p. 34).

Ao compreender o corpo como uma expressão sócio-histórica, produzir corpo tem a ver com uma forma de ser e agir em relação ao mundo; essa é a chave para a discussão aqui proposta. O corpo na perspectiva kaiowa, em Moretti

(2017) em debate com Melia, Grunberg & Grüngberg (1976) e Seraguza (2013), é composto por duas almas, *ñe'ẽ* e *ã*, fundamentais para a produção do corpo e pessoa. Os autores apresentam o “*ñe'ẽ* enquanto a alma sagrada deve ser ouvida durante o batismo, o *tesapyso*, e dado a criança como seu nome”. O *ñe'e*, como alma que se assenta no corpo, apresenta instabilidades, buscando deixar o corpo que se funda. Desta forma, é descrita como um pássaro, que pode voar e deixa a pessoa, gerando uma série de implicações. A alma corporal, *ã*, é suscetível a ações de outros espíritos e forças, correndo o risco de perder a humanidade kaiowa. A instabilidade do *ñe'e* pode ser produtora de afetações nos modos de ser e se relacionar com mundo.

É a partir deste movimento que se torna possível compreender a produção de diferentes corpos, apontando o corpo leve, considerado ideal, ao corpo pesado, aquele visto de forma não ideal; Mura (2012) apresenta que “a lógica da estabilidade/instabilidade da alma é, por sua vez, vinculada ao binômio *ro'y/aku* (frio/quente)”. Essa lógica de dualidade entre frio e quente se desdobra em outros segmentos desta forma de pensar, como no *teko*, o modo de ser kaiowa.

Os kaiowa nos convidam a pensar as formas de ser e agir de acordo com a produção de corpos permeadas pelos processos histórico, social e cultural particulares vivenciados. Uma perspectiva kaiowa a esse respeito se pensa, enquanto ciência moderna, como processos psicológicos e diz respeito às condições coletivas vivenciadas no corpo e *teko* que desdobram o movimento de modos de ser e de vida possíveis em vários contextos. O sentido ideal desse movimento aponta para um modo de vida assim como os das divindades e produz um corpo leve capaz de dialogar com o mundo e tudo aquilo que o compõe: animais, plantas, rios, minerais, espíritos e outros seres não humanos, de forma equilibrada, que compõem sua concepção cosmológica. Um corpo leve é capaz de realizar passagens por outros patamares, criando condições para dialogar com os *jary* e outros espíritos que habitam o mundo.

Esse movimento aponta também para outros modos de ser, produtores de outros corpos considerados quentes. O *teko aku* sintetiza o modo de vida permeado pelos momentos das desordens, desequilíbrios e instabilidades corporais e dele decorre uma série de implicações espirituais e cosmológicas. O corpo ganha um peso invencível a partir da incorporação de práticas do outro, do mundo do outro:

O *teko aku* é um estado de desordem na vida das pessoas que o vivenciam, um estado de transição entre o “nós”, pertencente ao grupo, e o “outro”, estrangeiro ao coletivo. Na desordem, os seres sobrenaturais podem levar a pessoa a deslizar para condutas não aprovadas no coletivo; são levadas ao excesso, à superabundância produtora do Outro (Seraguza, 2013, p. 91).

O excesso da frieza ou do calor é percebido como algo negativo, representando uma forma de ser e agir que não está de acordo com o modo de vida ideal preconizado. Uma pessoa considerada equilibrada, que age com sabedoria, é aquela que sabe lidar com os momentos de ordem e desordem na vida kaiowa, com a capacidade de dosar as formas de agir, tanto fria quanto quente, nestes determinados contextos, promovendo assim o equilíbrio entre essas esferas da vida. Pudemos aprender durante o desenvolvimento da pesquisa que existem diferentes formas de calor, como por exemplo, o calor proveniente do fogo familiar, necessário à vida e o estabelecimento de relações sociais, e outras formas de calor não tão positivas como, por exemplo, o calor produzido no corpo por meio de feitiços e outras desordens. Emerge aqui, o movimento do modo de vida kaiowa, no qual o frio e o quente não estão em polos distintos de uma oposição, mas se complementam, sendo o ideal a capacidade de dosar e promover o equilíbrio entre essas esferas.

Dentro dessa lógica, ser como as divindades é o que confere humanidade à pessoa kaiowa, buscando equilíbrio nas relações com espíritos e condições que compõem o território. O ser não ideal vai ao sentido de ser levado a perder aquilo que confere a humanidade, quando, a partir de condições sociais, históricas e espirituais, age-se como o outro, incorporando práticas e relações consideradas ruins. Nesse processo, há o risco de se tornar o outro, ser ‘devorado’, absorvido, capturado pelo outro, levando ao possível afastamento dos espíritos que compõem a pessoa kaiowa, resultando em um contexto de favorecimento da produção de más relações e desequilíbrios. Essa forma de conceber o processo de produção de pessoa indica que não há uma cisão entre o corpo, compreendido como social, considerando processos subjetivos, mentais e tudo aquilo que chamamos, enquanto ciência moderna, de fenômeno psicológico; esses processos são também sociais, na relação com o coletivo e com os outros. Macdowell (2015), ao discutir uma aproximação entre perspectivismo ameríndio e saúde mental em contextos indígenas, pode contribuir para esse entendimento:

O lugar desse ponto de vista não é a mente, mas o corpo, como lócus da diferenciação e da personificação dos sujeitos – uma diferenciação que é tanto interespecífica (com relação a animais e espíritos, sobretudo), quanto intraespecífica (com relação a outros povos) (Macdowell, 2015, p. 34).

Aqui, novamente se revela a forma como os kaiowas, centram sua produção de conhecimento no corpo, corpo que carrega a diferença tanto entre os humanos quanto entre humanos e outros seres, como animais e espíritos. Nesse sentido, torna-se necessário que a Psicologia se aproxime desses conhecimentos a fim de colaborar e produzir em conjunto com os kaiowas, compreendendo o corpo como central nessas sociedades.

Essa centralidade do corpo será considerada na produção sócio-histórica da pessoa, de maneira a aprofundar a compreensão que permite enfrentar as dicotomias clássicas da modernidade presentes na Psicologia: entre subjetividade e objetividade, mente e corpo, aspectos psicológicos e físicos, aspectos individuais e sociais. A perspectiva sócio-histórica se propõe a enfrentar essas dicotomias e entendemos que no diálogo com as noções de produção de pessoa e corpo apontam para a mesma direção. Mais do que isso, colocam em cena a centralidade do corpo, permitindo modular, de maneira a tornar mais forte, a noção integral de ser humano. É nessa perspectiva, a meu ver, que se espraia possibilidades de diálogos entre Psicologia e conhecimentos indígenas, de modo a não reproduzir imposições etnocêntricas e psicológicas, pensando para além das dicotomias citadas. Com isso, buscamos uma forma de dialogar com a concepção de saúde kaiowa, a partir da noção de pessoa, na medida que está relacionada com tudo que compõe o modo de ser e os contextos social, histórico e cultural inseridos. A compreensão de que a pessoa e a saúde são produzidas abre a possibilidade de se atentar para as condições em que se dá essa produção. Condições que chamamos de objetivas, mas atentando para a necessidade de superar os reducionismos cometidos em nome dessa categoria. As condições objetivas devem ter em foco a totalidade da vida social e culturalmente produzida. Neste momento, vale retomar o movimento apontado acima, entre o frio e o quente, em que se espraia a concepção de saúde kaiowa. Nela, o corpo saudável emerge de condições objetivas e das práticas de cuidado, espirituais e físicos que vão no sentido de um modo de ser também considerado ideal, que age com sabedoria. Essas transformações e variações do corpo expressam que processos permeados pelas condições históricas, sociais e culturais vivenciadas. No caso dos kaiowas, o processo percebido como confinamento em pequenas terras (Brand, 1997) limita as formas de ser, por meio de diferentes estratégias presentes no confronto desse modo de vida com o não indígena ocidental, como o exemplo da imposição das reservas indígenas e das condições de vida impostas historicamente pelo Estado brasileiro. Assim, emerge também a relação deste processo com a cosmologia kaiowa, enquanto uma teoria a respeito do universo e a percepção do mundo ser habitado não somente pelos humanos, mas por uma rede de seres, visíveis e não visíveis, que têm a capacidade de transformação da realidade:

Enquanto a biomedicina tende a limitar suas noções de doença e cura aos processos biológicos verificáveis através da observação concreta, a medicina indígena busca uma compreensão maior. Na sua visão, o processo saúde/doença faz parte da ordem cosmológica e abarca as forças invisíveis, as forças da natureza e as forças humanas (Langdon, 2005, p. 7).

A relação entre humanos e outros seres, como os animais, plantas, rios, minerais e espíritos, a partir de uma concepção ideal kaiowa, deve ser equilibrada. Nesse sentido, a relação com esses outros que compõem o mundo é mediada pelos diálogos com os *jary*, capacidade essa, considerada primordial aos *ñanderu* e das *ñandesy*.

Construída essa perspectiva da concepção de produção de saúde kaiowa, aliada à noção de pessoa e o corpo, social e histórico, seguimos com a discussão proposta a partir de processos de produção de doenças e, em seguida, práticas de cuidado e modos de vida, como aquilo que produz corpos e promove as condições da boa saúde kaiowa.

O que afeta o corpo e a forma de ser

É nessa perspectiva de corpo e de instabilidade do *ne'e* que dialogamos com o processo de produção de doenças e problemas sociais considerados ruins pelos kaiowas. Esses modos de explicar provocam pensar os processos de adoecimento como aqueles produzidos em contextos históricos, sociais e culturais. Também remete à necessidade de se pensar a partir da cosmologia no processo de produção de doenças, bem como também na produção de pessoa, considerando que, de acordo com essa perspectiva, o mundo é habitado e construído não só por humanos, mas também por outros seres que produzem suas subjetividades, como os animais, plantas e espíritos não humanos, como a *jary kuera*, aqueles que são como os donos das coisas.

Retomo a fala da antropóloga Sandra Benites em aula inaugural, realizada de forma remota, organizada pelo Centro de Estudos, Pesquisa e Extensão em Educação, Gênero, Raça e Etnia do curso de Ciências Sociais de Amambaí (MS) da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS), em abril de 2021. A antropóloga, a respeito do ser mulher e pesquisadora guarani, falou da necessidade de se ouvir interlocutoras mulheres, considerando o contexto histórico de não diálogo com elas, optando-se preferencialmente por interlocutores homens, na literatura de áreas do conhecimento em geral, mas, neste caso, da Antropologia. Com isso, amplia-se o acesso a diversidade de conhecimentos, pensamentos e percepções.

Nesse sentido, trouxe como exemplo, uma versão do mito guarani que 'circula predominantemente entre as mulheres' e apresenta uma boa descrição de como operam os mecanismos que afetam a forma de ser e agir das pessoas. Nesta versão, o momento que *ñandesysuvu*, a primeira rezadora, sai caminhando em busca de seus filhos gêmeos e acaba na toca das onças, é narrada e entendida como momento em que ela foi levada agir desta maneira e fazer isso, por estar

em um período de tristeza e ressentimento, logo suscetível a ações de espíritos considerados ruins.

Esse exemplo vem ao encontro com o proposto, considerando o processo de produção de saúde e como opera aquilo que afeta as formas de ser e agir dos kaiowas e guaranis. ‘O ser levado a realizar algo de ruim’ explica as afetações na forma de ser e agir, a partir de um pensamento kaiowa, onde estão inseridos os aspectos sociais, históricos e culturais, tornar-se suscetível à ação de espíritos considerados ruins, ligados ao mundo dos mortos, por exemplo. Isso se deve a fatores construídos sócio historicamente e pode levar à perda da humanidade, sendo ‘devorado’ pelas onças (pelo outro).

Seguindo a lógica dos *jary*, as doenças possuem seus donos espirituais, em que são necessários o diálogo e a compreensão de seguir as prescrições demandadas na relação com esses seres não humanos. Os donos das doenças podem estar ligados ao mundo dos mortos que buscam se relacionar com parentes vivos e levá-los consigo para esse limbo da existência sem parentes.

A respeito da produção e origens das doenças, os kaiowas realizam uma evidente distinção entre as enfermidades próprias de seus sistemas e aquelas que são exteriores, provenientes da relação com outros modos de vida, como os modos não indígenas que, historicamente, adentram seu cotidiano. A relação com o modo de vida não indígena é geradora de coisas consideradas negativas, como angústias e medos em conta dessa relação estar marcada pela violência colonial. Os projetos da sociedade não indígena atravessam a vida dos kaiowas de diferentes maneiras, produzindo transformações sociais que marcam os modos de vida atuais possíveis nas comunidades kaiowas. São esses projetos que invadem, expulsam e dificultam o modo de vida kaiowa que acionam sentimentos relacionados ao trauma coletivo histórico compartilhado por esses coletivos.

Moretti (2022), acompanhou as mobilizações às vésperas de uma sessão do julgamento de *Guyra Roka* no Supremo Tribunal de Justiça Federal (STF). Em Laranjeira Ñanderu uma faixa levantada dizia “a tese do marco temporal gera maior tortura psicológica aos povos nativos”, expressando a produção de sofrimento e angústias nestas comunidades por meio da tentativa de adoção da tese do marco temporal.

Moretti (2022) percorre a descrição de dois estados de afetações de formas de ser e agir, o *anguery* e o *ñemoyro*, que afetam os kaiowas provocados por, e provocando, desequilíbrios sociais. Aqui, apresentaremos o *anguery* enquanto forma de entender como esses processos ocorrem.

Nesses momentos, os kaiowas também apontam a(o)s rezadora(e)s como operadora(e)s de conhecimentos para lidar com os *anguery*, “somente os *ñanderú* sabem como curar, somente com muita reza e uso de *pohã*, os remédios do mato, disponíveis” (Moretti, 2017, p. 81), destacando, assim, a necessidade de diálogo

entre ela(e)s e a(o)s profissionais da saúde indígena, dentre os quais estão a(o)s psicóloga(o)s.

Com isso, torna-se relevante pensar como operam seus mecanismos nos corpos e nos campos da sociabilidade kaiowa, Os *anguery* são espíritos considerados ruins, oriundos da alma animal ou telúrica do corpo, que se expressam na sombra da pessoa, que não realiza a passagem correta para os outros patamares após a morte, por meio de rituais fúnebres. Nimuendaju (1987) narra algumas situações relacionadas aos *anguéry* e em geral esse tipo de espírito gera medo nos Apapocuva, assombrando os vivos, conforme apresenta Pereira (2016, p. 32): “[...] é um tipo de alma, carnal ou telúrica, separada do corpo por ocasião da morte. Costuma perambular pelos locais por onde transitava a pessoa em vida, assustando ou infligindo mal às pessoas, sendo por isso muito temida”.

Esses espíritos circulam pelo mundo dos humanos, mais intensamente em períodos noturnos, após o sol poente, em busca de se relacionar com pessoas, em geral parentes daquela que pertence o *anguery*. Soavinski (2019, p.134) afirma que cruzar com esse tipo de alma errante “é sempre coisa desafortunada pois ele pode trazer doenças; a pessoa é acometida por dores, febre alta e fica desanimada”. Para além de somente cruzar com um *anguery*, há também a possibilidade de se relacionar de forma mais, digamos, duradoura ou mais longa, uma vez que este tratará de estabelecer um diálogo e um vínculo de amizade com esse homem e o fará desenvolver um jeito ruim de viver, podendo lhe causar a morte (Jovane Santos, 2012, p.47, citado por Soavinski, 2019, p.134). A respeito das intenções dos *anguery*, estes “querem é ter parentesco, companhia, alguém com quem conversar, caminhar, partilhar seus alimentos; têm saudades de sua vida e sofrem por se sentirem solitários” (Soavinski, 2019, p. 134).

Essa relação com os *anguery* estabelece mudanças tais como o afastamento da pessoa de sua parentela, variações de hábitos e pensamentos, circulação por caminhos e áreas diferentes daquelas consideradas ideais e o aparecimento e/ou intensificação de formas de ser e agir individuais e agressivas, consideradas quentes em uma perspectiva kaiowa. Moretti (2017) aponta como os *anguery* são recorrentemente associados pelos kaiowas ao uso considerado problemático de bebidas destiladas, quando os comportamentos agressivos e antissociais são potencializados. A presença do *anguery* na vida de uma pessoa, de acordo com o que foi narrado pela *ñandesy*, interlocutora da pesquisa de mestrado (Moretti, 2017), pode levar ao afastamento dos espíritos essenciais do corpo e da pessoa kaiowa, em um processo gradativo.

Em uma de nossas conversas sobre as rezas de cura, que promovem cuidado, essa *ñandesy* fez um denso relato a respeito de um caso no qual a pessoa perambulava pelos travessões da aldeia, atacava pessoas, assustava, tentava derrubar os outros que passavam de bicicleta ou moto, avançava em

carros, parecia estar sempre “bêbado” e raramente voltava para sua casa. Para ela, este era um nítido caso da presença de um *anguery*, em que, com o passar do tempo, mais o *ñe’e* se afastava desta pessoa, deixando-a em um estado vulnerável às influências desta relação. Entre os cuidados de que a rezadora lançou mão nessa situação, além das constantes tentativas de aproximar a pessoa em questão novamente de sua família, foram diversos os aconselhamentos e conversas com intuito de levar para o caminho de um modo de vida que fosse o ideal. Em determinado momento, a partir de deliberações em conjunto com a família, a rezadora realizou um conjunto de rezas e prescrições específicas para buscar trazer o *ñe’e* da pessoa para perto novamente.

Os kaiowas descrevem a presença do *anguery*, que leva a pessoa afetada a essas determinadas formas de agir e de ser, como se fossem um estado, uma condição, que tem a característica de ser passageiro, passível de transformação, por meio do trabalho adequado dos *ñanderu*, *ñandesy* e parentes da pessoa. A partir disso, pode-se pensar no sentido apresentado por Seraguza, em diálogo com Pereira: “Segundo o antropólogo, o *anguery* “reúne condições opostas às divindades” (Pereira, 2004, p.369), sendo elas a tristeza, o odor fétido e o aspecto desagradável, condições pertinentes à alteridade e à produção do ser antissocial” (2019, p. 81).

Soavinski (2019, p. 45) apresenta a “principal diferença entre *ne’e* e *anguery* é que, enquanto aquela “traz vida aos homens”, essa “traz a morte”. É com *anguéry* que os vivos podem perigosamente se deparar em seus caminhos” (Soavinski, 2019, p. 131).

Portanto, a partir deste relato que retomo aqui, é possível perceber alguns elementos da maneira como os kaiowa explicam e descrevem a produção daquilo que afeta negativamente suas formas de ser e agir, como doenças, enfermidades, comportamentos considerados ruins, de onde emerge uma percepção de como esses processos são coletivos, sociais e históricos. A existência do *anguery* e de sua forma de se relacionar com os vivos remete inicialmente às relações sociais nas quais a desarmonia resulta em más relações, sendo um dos elementos que podem compor a sua gênese.

Nimuendaju (1987) apresenta que a forma como ocorre o falecimento também é fator que possui relação com a produção dos *anguéry*, pois mortes inesperadas, violentas, resultantes de assassinatos e autoprovocadas dificultam a passagem dessa parte da alma aos patamares desejáveis.

A alimentação inadequada e a não realização de hábitos e comportamentos considerados importantes dentro do modo de vida kaiowa também vão no sentido da produção do *anguéry*:

Essa alma representa perigo para os vivos e é composta, gradativamente ao longo da existência, por resíduos da alimentação e pelas consequências de relações sociais desarmônicas nas quais a pessoa se envolve. Assim, o tipo de alimentação e a qualidade das relações contraídas com seus parceiros ao longo da vida predis põem a pessoa para comportamentos tanto valorizados como reprovados socialmente. Essa interferência se prolonga após a morte pela permanência de seu *anguéry* entre os vivos, enquanto seu corpo se decompõe (Pereira, 2016, p.81).

Outro aspecto central na gênese e produção dos *anguery*, é a não realização adequada dos rituais fúnebres necessários que têm por objetivo conduzir a alma, sombra da pessoa, aos patamares celestes onde seguirá com seus parentes e antepassados já mortos.

Esses rituais, em suas variadas versões, indicam a necessidade de se cuidar dos mortos e dar providências aos espíritos que compõem o corpo e a pessoa. O processo de morrer e de morte dentro da perspectiva kaiowa, assim como a vida, também demanda cuidados e prescrições, uma vez que é permeado e permeia relações sociais, tanto entre vivos, quanto entre os vivos e os mortos. A antropóloga Soavinski (2019, p. 138-139) sugere que morrer não é o fim das relações, mas sim, o início de relações de outra ordem.

Com o apresentado sobre os *anguery*, foi possível pensar a sua relação com elementos sociais, históricos e culturais vivenciados, no qual os desequilíbrios sociais e cosmológicos, ocasionados mais intensamente com o processo de confinamento e transformações sociais, são produtores constantes desse tipo de espíritos, ligados ao mundo dos mortos, que por sua vez, são geradores de sofrimento e afetações nas formas de ser e agir dos kaiowas.

Práticas de cuidado e modos de vida

Este momento da discussão é dedicado a apresentar práticas de cuidado a que os kaiowas recorrem e a relação dessas com a produção de corpos. Destacamos que as práticas de cuidado são consideradas conhecimentos kaiowa centrados no corpo, e expressam aspectos sociais, históricos e culturais vivenciados por esse povo.

A(o)s autora(s) Ferreira *et al.* (2021, p. 7) produziram o material de apoio do módulo 1 “Práticas de Autoatenção e Estratégias Comunitárias” do curso on-line “Bem-viver: Saúde Mental Indígena” promovido pela Fiocruz Amazônia e apresentam as práticas que promovem, protegem e recuperam a Saúde entre os povos indígenas como:

As práticas empregadas pelos povos indígenas para promover, proteger e recuperar a Saúde são informadas por distintos saberes, os quais estão ancorados nos contextos das medicinas tradicionais indígenas. O conjunto dos saberes e das práticas, no entanto, não apenas auxiliam no cuidado com a Saúde, mas também produzem pessoas, estruturam subjetividades, constroem corpos e forjam identidades singulares.

Essa passagem traz elementos centrais para construção do entendimento de que são as práticas de cuidado a que me refiro. Primeiro, essas práticas não somente são acionadas em momentos necessários para a recuperação da saúde, mas também promovem e protegem a Saúde, sendo despendida ao longo de toda vida. Além disso, deve-se entender que essas práticas vão no sentido da produção de corpos e saúde, e conforme já argumentado anteriormente, isso decorre em formas de ser e agir.

A(O)s autora(s) de referência se fundamentam nos trabalhos do antropólogo da saúde Menéndez e concebem essas práticas como práticas de auto atenção, que se desdobram em diferentes níveis. Opto por pensá-las como práticas de cuidado, no sentido de evidenciar a relação proposta de produção de corpo e Saúde com relações sociais, históricas e culturais. Mura e Silva (2012, p. 130) corroboram com esse caráter coletivo e social:

[...] como as práticas de cura se constituem em fator central no estabelecimento de mecanismos reparadores de distúrbios emocionais, sociais, políticos e cósmicos, buscando garantir uma melhor vivência individual e coletiva.

A relação do cuidado inclui âmbitos emocionais, sociais, políticos e cósmicos da vida kaiowa, tanto da pessoa quanto do coletivo. Então, devemos pensar as práticas de cuidado enquanto produtoras de corpos, indo no sentido de promover modos de vida considerados saudáveis, que produzem Saúde, de acordo com o que os ancestrais faziam. Portanto, entendemos que as práticas de cuidado estão inseridas no contexto sócio-histórico vivenciado, como algo dinâmico, expressando o movimento da vida kaiowa.

Conforme pude aprender em campo, os kaiowas concebem as práticas de cuidado como operadoras de um esfriamento do corpo quente em decorrência dos momentos de instabilidade e desordens. De acordo com Mura (2012), é seguindo a lógica da produção do corpo e a instabilidade do *ne'e*, que se operam os efeitos curativos dos cantos e rezas. Este processo é descrito como *omboro'y*, um esfriamento, seguindo o movimento do corpo frio e quente. As práticas de cuidado devem ser acionadas em processos de cura em momentos específicos, mas também, são primordiais nos processos de produção de pessoa, sendo necessárias desde o início da gestação da vida.

Posto isso, o que são então essas práticas de cuidado para os kaiowa? São práticas que compõem o modo de vida ideal kaiowa que vai no sentido de como as divindades ancestrais viveram, narrados em sua mitologia e lembranças de tempos antigos, como por exemplo a alimentação adequada, rezas, cantos, rituais, festividades, remédios do mato, pinturas corporais, vestimentas, uso de objetos rituais e instrumentos musicais, prescrições e resguardos em momentos de transformações do corpo.

Enfim, longe de esgotar tudo o que engloba o modo de vida produtor de cuidado, trago a experiência de acompanhar o *jerosy puku* na TI Laranjeira Ñanderu, realizado em 2025, ainda no período desta escrita. O *jerosy puku*, o batismo do milho branco, é uma importante festividade do modo de vida kaiowa, realizada no período de colheita do milho branco, o *avati jakaira*, que fortalece o território que o realiza. É cercado de cuidados e preparativos que demandam todo o coletivo que participa de sua organização. Por exemplo, a colheita do milho, registrada na imagem que acompanha esse capítulo, é realizada alguns dias antes, ao amanhecer, seguindo os cuidados necessários para sua boa colheita. Com a chegada do *jerosy puku* o milho é batido e torna-se a *chicha*, o *kagwy*, uma bebida que é batizada e compartilhada durante a festividade, e os preparativos da *ogapsy* se aceleram para recepção daqueles que chegarão.

O *jerosy puku* tem início ao entardecer com a entrada dos *nanderu* na casa de reza e segue-se a reza por toda noite, acompanhada da dança constante em círculos, ao redor da *chicha*. Ao fim, realiza-se o batismo final da *chicha* ao amanhecer. Após o amanhecer, é indicado que os *nanderu* e *nandesy* se alimentem com alimentos considerados frios, como peixe.

Izaque João (2011, p.59) apresenta uma bela descrição e análise do *jerosy puku* considerado um canto infinito. A realização do *jerosy puku* fortalece o território e dessa forma fortalece aquelas parentelas que ali vivem e se mobilizam em busca da vida ao seu modo, plantando e colhendo, mantendo os cuidados fundamentais para produção dos equilíbrios necessários. Com essa descrição, busca-se ilustrar a relação entre o cuidado com o território e o corpo, onde estes se dão de forma coletiva.

Produção de saúde e resistência

A saúde, numa lógica kaiowa consequentemente a saúde mental, pensada a partir da noção de pessoa e produção de corpo, deve ser compreendida como uma produção. A produção de saúde, perpassando as doenças e as práticas de cuidado, expressa a sociabilidade, revela contextos históricos, possui movimento, diz respeito à cosmologia e às cosmopolíticas, formas de perceber o mundo e de se relacionar com seus recursos.

As práticas de cuidado, produtoras de corpo, operam o movimento do frio e quente. Esfriar aquilo que está quente é uma forma de transformar o corpo, de intervir neste corpo não ideal, produzindo assim o cuidado. Também deve-se entender aqui a produção do corpo quente, como produzido a partir da relação com o outro.

É possível pensar a existência do sistema de conhecimentos organizado pelos kaiowas relativos à produção da boa saúde, focado no corpo. Esse conjunto de práticas de cuidado é operado pelos *ñanderu* e *ñandesy*, e englobam a alimentação, restrições, prescrições em momentos da vida, cuidados espirituais, cantos, rezas, remédios do mato e uso de objetos rituais. É por meio desta organização que esses povos se diferem da lógica biomédica ocidental e não indígena, a partir de suas leituras a respeito de enfermidades, doenças, afetações nas formas de ser e agir, bem como, os encaminhamentos necessários para cura e práticas de cuidado desprendidas.

Essa diferenciação é um ponto que destaca como forma de resistência kaiowa perante a diversas tentativas de normatização desse sistema de conhecimentos e corpos. As ações coloniais e os projetos políticos da sociedade ocidental não indígena que atravessa(ra)m o cotidiano dos kaiowas têm por objetivo a normatização e integração destas pessoas ao seu modo de vida, servindo a interesses, que antes de tudo, são econômicos, no sentido de gerar lucros a partir das terras ocupadas por esses grupos.

Essas ações colonizadoras, processo histórico vivenciado, são refletidas na forma de ser kaiowa, bem como afetam a sua saúde e formas de agir. A chegada de doenças, epidemias e problemas demandam atualmente das comunidades encaminhamentos e soluções pensadas a partir de suas realidades. A organização da ação do Estado pelas políticas públicas, como a saúde indígena, e mais especificamente a saúde mental indígena, apesar de um direito conquistado a duras penas pelos povos indígenas, ainda carece de maior participação decisória das comunidades, a fim de garantir a concretização de seus interesses e projetos.

Considerações finais

A interculturalidade, o diálogo e a complementariedade de saberes e dispositivos de controle social, por exemplo, garantidos Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI), ainda são insuficientes para assegurar a plena saúde e autonomia desejada pelos kaiowas, necessitando de formas mais efetivas e fortalecidas de considerar os conhecimentos em sua centralidade. O ponto de partida dessa outra relação passa pela construção de formas a legitimar esses conhecimentos sobre saúde e cuidado, para além dos parâmetros biomédicos e cientificistas modernos, ofertando assim recursos e forças na concretização de ações que partam das comunidades e operadores dos conhecimentos e técnicas de cuidado entre os kaiowas.

Busco evidenciar isso que considero uma resistência, por meio da organização de um sistema de conhecimentos e práticas produtores do cuidado e do corpo saudável, assim como uma *recusa política*, como pensada por Clastres (2013, p. 213). O antropólogo, ao expressar a recusa dos povos indígenas por um modelo econômico pautado no Estado imposto pela sociedade ocidental não indígena principalmente, reafirma a capacidade dessas sociedades produzirem suas próprias organizações sociais e políticas. Propomos aqui um movimento parecido ao pensar a organização de um sistema de conhecimentos e práticas que produzem cuidado como uma recusa ao modelo biomédico, de certo modo imposto pela política pública, na medida em que não considera os conhecimentos tradicionais em sua centralidade e limita ou retira a autonomia decisória dos kaiowas nos processos e encaminhamentos. Ademais, os kaiowas ao demandar soluções provenientes do mundo não indígena, dizem respeito à sua capacidade de se apropriarem e absorverem formas possíveis de produzir respostas aos problemas e questões que vivenciam, promovendo assim a sua boa saúde e modo de vida.

Posto isso, encerramos esse capítulo relativo à produção de saúde entre os kaiowas. Buscamos fundamentar a concepção de saúde a partir da noção de pessoa e corpo, constituindo-se assim num processo de produção de saúde, no qual o corpo saudável é produzido a partir de uma série de equilíbrios sociais e ambientais, resultando em formas de ser e agir consideradas ideias numa percepção kaiowa. Este capítulo também percorreu aquilo que chamamos de práticas de cuidado, enquanto práticas que são produtoras do corpo frio e leve, relacionadas com o modo de vida kaiowa. Ao fim, busquei refletir este processo de organização de conhecimentos relacionados a produção do corpo saudável, enquanto uma forma de resistência perante a imposições de conhecimentos biomédicos por meio da política pública de saúde indígena.

Referências bibliográficas

- BRAND, A. **O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani: os difíceis caminhos da palavra.** Tese (Doutorado em História) - PUC/RS, Porto Alegre, 1997.
- CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado.** Tradução Theo Santiago. Edição Cosac Naify Portátil. São Paulo:Cosac Naify, 2013.
- FERREIRA, L. O. *et al.* **Práticas de Autoatenção e Estratégias Comunitárias** (material do curso “Bem-viver: Saúde Mental Indígena”). Fiocruz Amazônia, 2021.
- GONÇALVES, M. G. M. e BOCK, A. M. B. A dimensão subjetiva de fenômenos sociais. *In:* BOCK, A. M. B.; GONÇALVES, M. G. M. (orgs.). **A dimensão subjetiva da realidade- uma leitura sócio-histórica.** São Paulo: Cortez, , 2009. p. 116-157.
- JOÃO, I. **Jakaira Reko Nheypyrũ Marangatu Mborahéi: origem e fundamentos do canto ritual jerosy puku entre os Kaiowa de Panambi, Panambizinho e Sucuri’y, Mato Grosso do Sul.** Orientador: Jorge Eremites de Oliveira. 2011. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2011.
- LANGDON, E. J. O abuso de álcool entre os povos indígenas no Brasil: uma avaliação comparativa. **Tellus**, 5(8/9): 103-124, 2005.
- MACDOWELL, P. L. **Sujeito e subjetivação no pensamento ameríndio, ou por um diálogo entre a etnologia e a Saúde Mental.** 2015. 63 p. Monografia (Especialização em Saúde mental, álcool e outras drogas) - Departamento de Psicologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2015. Disponível em: <http://bdm.unb.br/bitstream/10483/11303/1/2015_PedrodeLemosMacdowell.pdf>.
- MELIÀ, B.; GRUNBERG, G. e GRÜNBERG, F. Los Paî-Tavyterã: Etnografia guarani del Paraguai contemporâneo. **Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo**, 9 (1-2), 1976.
- MORETTI, L. L. **Modos de beber em áreas indígenas no Mato Grosso do Sul: aproximações entre a psicologia social e perspectivas kaiowa e guarani.** 2017. Dissertação (Mestrado em Psicologia: Psicologia Social) – Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017.
- _____. **Produção de Saúde e práticas de cuidado entre os Kaiowa em Mato Grosso do Sul.** 2022. Tese (Doutorado em Psicologia: Psicologia Social) – Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.
- MURA, F., SILVA, A. B. **Tradição de conhecimento processos experienciais e práticas de cura entre os Kaiowa.** *In:* PONTES, A. L; GARNELO, L. **Saúde**

Indígena: uma introdução ao tema. Brasília: MEC-SECADI, 2012.

NIMUENDAJU, C. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani.** São Paulo: USP/Hucitec, 1987. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:nimuendaju-1987-apapocuva>.

PEREIRA, L. M. **Imagens Kaiowa do Sistema Social e seu Entorno.** 2004. Tese (Doutorado) – FFLCH, Universidade de São Paulo, 2004.

_____. **Os Kaiowá em Mato Grosso do Sul:** módulos organizacionais e humanização do espaço habitado. Dourados/MS: Editora da UFGD, 2016.

SEEGER, A., MATTA, R. da, CASTRO, E. V. de. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, Série antropologia, v. 32, p. 2-19, 1979.

SERAGUZA, L. **Cosmos, corpos e mulheres kaiowa e guarani:** de aña à kuña. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal da Grande Dourados, 2013.

_____. Do fluxo do sangue aos cortes da vida em reserva: sangue, ritual e intervenção entre as mulheres Kaiowa e Guarani em MS. **Tellus**, a. 17, n. 33, maio/ago 2017. Disponível em: <https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/444>. Acesso em: 15 maio 2019.

SOAVINSKI, C. **Terra pela qual se luta, terra na qual se vive:** o refazer da vida e da terra dos Avá-Guarani do Oeste do Paraná após o desterro. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, E. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. **Boletim do Museu Nacional**, 32:2-19, 1979.



SEÇÃO 2

**CORPOS E
NOVAS SENSIBILIDADES
(EST)ÉTICAS**

CAPÍTULO 5



Fonte: Victor Pereira de Sousa (Acervo Pessoal)

A INFINIDADE E A MATERIALIDADE DO CORPO NO ESPAÇO-TEMPO ESCOLAR

Victor Pereira de Sousa

Desdobramentos que se dobram⁴

Em Leibniz, a curvatura do universo prolonga-se de acordo com três noções fundamentais: a fluidez da matéria, a elasticidade dos corpos, a mola como mecanismo. [...] é certo que a matéria não iria por si própria em linha curva: ela seguiria a tangente. Mas o universo é como que comprimido por uma força ativa que dá a matéria um movimento curvilíneo ou de turbilhão, segundo uma curva sem tangente no limite. E a divisão infinita da matéria faz com que a força compressiva relacione toda porção de matéria aos ambientes, às partes circunvizinhas que banham e penetram o corpo considerado, determinando-lhe a curva. Dividindo-se incessantemente, as partes da matéria formam pequenos turbilhões em um turbilhão e, neles, outros turbilhões ainda menores, e mais outros ainda nos intervalos côncavos dos turbilhões se tocam. A matéria apresenta, pois, uma textura infinitamente porosa, esponjosa ou cavernosa, sem vazios; sempre uma caverna na caverna: cada corpo, por menor que seja, contém um mundo

(Deleuze, 2012, p. 16-17, grifos meus).

Se a escola é, reconhecidamente, um espaço-tempo do ensinar e do aprender, tenho me preocupado, também, com as relações escolares e educacionais implicadas ao corpo, não como um objeto do ensino-aprendizagem ou como um conteúdo a ser trabalhado na sala de aula, mas como um elemento constitutivo do espaço-tempo escolar, que pode ter sua relação com o ensinar e o aprender, mas que não se limita a ela. Estou, portanto, preocupado com as implicações ontoepistemológicas (Silva, 2019; 2022; 2024) do corpo na escola, reconhecendo-o como uma infinidade que constitui e é constituído no espaço-tempo escolar, sem desconsiderar a materialidade.

Minha inspiração está na relação que Denise Ferreira da Silva (2019) estabelece com o pensamento leibniziano para pensar a infinidade, no sentido de entendê-la não como um conjunto completo e totalizado, mas numa compreensão do mundo ilimitado em sua complexidade. Essa é uma difração

4 O subtítulo faz uma referência ao trabalho de Gilles Deleuze (2012) sobre o pensamento leibniziano e a estética barroca para pensar a dobra como um princípio filosófico que explica tanto a subjetividade quanto a materialidade do mundo. Gilles Deleuze (2012) transforma a mônada leibniziana em um conceito mais plástico que se expande pela filosofia, arte e política.

do trabalho de Ferreira da Silva (2019; 2022; 2024), com a crítica ao texto moderno e a noção de causalidade, especialmente no que tange à construção do conhecimento e as formas de se pensar o infinito. O pensamento leibniziano no trabalho da filósofa aparece, principalmente, no modo como Gottfried Leibniz entendia o infinito como um emaranhado de implicações, onde cada parte do universo se relaciona com todas as outras sem um limite absoluto (Silva, 2019). Há uma rejeição da ideia de um infinito como um conjunto fechado e totalizado, para pensá-lo como um infinito potencial – algo sempre em expansão, mas nunca um todo completo.

Para Denise Ferreira da Silva (2019; 2022; 2024), a filosofia ocidental impôs uma lógica de causalidade e determinismo que reduz a infinidade ao domínio do pensamento matemático e físico, impedindo outras formas de existir e conhecer. Ela defende que essa visão moderna do mundo – fundamentada no pensamento cartesiano e kantiano – opera para consolidar hierarquias raciais, coloniais e epistemológicas. Todavia, a filósofa não replica simplesmente o pensamento leibniziano, pois, apesar da inspiração nele, há dois pontos de divergência importantes em sua teorização.

Gottfried Leibniz trabalhava dentro de um sistema causal, pois sua metafísica se baseava no princípio da razão suficiente, que garante que tudo no universo tem uma explicação, recorrendo, inclusive, a Deus como justificativa. Já Denise Ferreira da Silva (2019; 2022; 2024) critica esse princípio, por entender que ele sustenta a lógica de dominação e controle do pensamento moderno, assim como, desmonta do pensamento leibniziano a teleologia e a teologia sobre as concepções do universo, do mundo e do infinito.

Desse modo, meu argumento com este texto é o de que a infinidade e a materialidade do corpo constituem e são constituídas pelo/no espaço-tempo escolar, fazendo da escola mais do que um prédio onde ensinamos e aprendemos, para reconhecê-la num emaranhamento ontológico de produção de vida, em que diferentes modos de existência estão implicadas às tessituras da materiação⁵ do mundo (Barad, 2017). Para tanto, compartilharei experiências vividas por mim com estudantes da licenciatura em geografia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ/CEDERJ⁶), que estão vivenciando os processos de estágio em diferentes escolas municipais e estaduais do Rio de Janeiro, mobilizando ideias e experimentações com a formação docente e o espaço-tempo escolar.

5 Karen Barad (2017) prefere o termo materiação em vez de materialização por entender que o primeiro enfatiza a ideia de que a matéria não é algo fixo ou preestabelecido, mas sim um processo contínuo do vir a ser, enquanto o segundo, para a autora, sugere a formação de algo a partir de uma substância preexistente.

6 Centro de Educação Superior a Distância do Estado do Rio de Janeiro (CEDERJ).

Da materialidade, da infinidade e do corpo

Eu quis chegar na sala de aula e dar o melhor de mim, mas quando me dei conta de que todos estavam me olhando. Me senti um extraterrestre. Eu tinha me preparado para trabalhar os conteúdos da melhor forma possível, mas não tinha parado para pensar que ali eu seria o estranho naquele lugar. Eu não estava pronto para lidar com essa situação. Acho que pronto nunca estamos, mas a sensação de perceber meu corpo como algo tão exposto para aquela turma foi algo que me pegou de surpresa
(Sandro⁷, licenciando em Geografia).

Algo que deveria ser mais latente em nossas relações de ensino-aprendizagem, processos formativos e experiências docentes é o quanto o corpo está visceralmente implicado nessas vivências. Entretanto, comumente, a materialidade de nossos corpos, enquanto elemento constituinte dos espaços-tempos educativos dos quais fazemos parte, seja como docentes ou discentes, é suplantada por uma lógica em que o corpo, quando aparece nessas discussões, está atrelado a metodologias de ensino-aprendizagem, ou seja, o corpo como objeto epistemológico. Por outro lado, o corpo também costuma aparecer nessas discussões por meio das questões de gênero, sexualidades e raça, mas as relações entre tais questões e a produção do espaço-tempo escolar quando aparecem são coadjuvantes ou, com frequência, restringem-se à denúncia e à violência.

De modo algum estou afirmando que pensar metodologicamente o corpo no ensino-aprendizagem seja irrelevante, já que é fundamental a reflexão e a problematização acerca dos conteúdos que trabalhamos nas disciplinas escolares, nas disputas curriculares e nos processos de formação docente. Do mesmo modo, não estou desmerecendo, muito pelo contrário, a importância dos estudos raciais, de gênero e sexualidades em transformar essas questões em plataformas políticas na luta contra a violência e a desigualdade, principalmente em um país como o Brasil que segue exponencialmente fraturado no que tange a sua instituição como um país democrático de direito.

Com isso, também não estou tentando hierarquizar essas preocupações com o corpo quando pensamos a escola e a educação, já que Lorde (2019) nos ensinou que hierarquizações servem, nesse sentido, como base para a fratura exponencial da separabilidade que sustenta as mazelas que enfrentamos diariamente, e sim afirmando que carecemos de investigações e movimentos especulativos que estejam preocupados com o corpo nesse emaranhamento espaço-temporal do qual a escola se constitui e que por ele é constituída. Ou seja,

7 Para garantir a privacidade e garantir a identidade das pessoas mencionadas neste texto, todos os nomes apresentados são fictícios. Dessa forma, quaisquer informações que possam levar à identificação dessas pessoas foram devidamente modificadas ou omitidas.

estou reafirmando meu argumento de que a instituição escolar não é apenas um prédio em que nossos corpos passam anos transitando pelos corredores, pátio e salas de aula, e sim que essa instituição só existe como tal porque o corpo é, também, constitutivo de sua existência.

A materialidade do corpo, portanto, merece maior atenção quando pensamos na escola, assim como sua infinidade. Estou pensando a materialidade reconhecendo que a matéria é mais do que os limites físicos do nosso corpo e que a infinidade não se restringe a uma mera abstração, pois todos os corpos, e isso não se restringe aos humanos, “materializam-se através da performatividade do mundo. A matéria não é apresentada como mero efeito ou produto de práticas discursivas, mas como fator agente” (Barad, 2017, p. 314) na materialização das teias que tecem a feitura do mundo.

O corpo, então, está implicado a “todo acontecimento e todo existente não como um (unidade) ou como único (identidade), mas em sua fractalidade, pois cada um é uma re\des\composição singular daquilo que sempre existiu” (Silva, 2024, p. 19). Isso nos permite imaginar uma infinidade que “descreve a existência não como uma relação, mas como um contexto marcado por singularidade e implicação, no qual tudo retém sua dis\similaridade, isto é, tudo existe tão profundamente implicado em\como\com cada uma das outras coisas que existem” (Silva, 2024, p. 278-279), e que produz outras formas de viver no/com o mundo.

As experiências vividas com estudantes do curso de licenciatura em geografia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), no qual venho trabalhando como tutor presencial nas disciplinas de Estágio Supervisionado II, III e IV, por meio do consórcio CEDERJ, são fundamentais neste texto não para exemplificar quaisquer movimentos teórico-conceituais que mobilizo pelo caminho ou para fins de comprovação deles. As tutorias presenciais são encontros semanais que tenho com os estudantes para refletirmos sobre as experiências vividas no período de realização dos estágios, onde compartilhamos angústias, refletimos sobre os desafios da prática e as dificuldades da formação docentes, mas também sobre a singularidade de podermos experimentar a docência, de dialogarmos sobre esse momento formativo tão importante na vida de qualquer discente, sobre como a educação e o ensino podem transformar nossas vidas e as de quem vamos convivendo em nossas trajetórias.

Assim, tenho percebido cada vez mais que nos relatos trazidos para as tutorias, ainda que despreziosamente ou involuntariamente, um protagonismo do corpo nas experiências durante os estágios. O relato de Sandro é um deles, em que ele estava nos contando sobre a preparação que teve

para um momento crucial do estágio: a regência. Durante a fala de Sandro, o corpo apareceu como um turbilhão imprevisto, que transbordou quaisquer planejamentos do estudante para aquela aula. Sandro se viu diante de uma turma de olhares atentos para ele e vivenciou uma situação da qual nenhuma aula ou metodologia didático-pedagógica consegue nos preparar efetivamente: da vulnerabilidade que é viver junto, como nos ensinou Butler (2020). Naquele momento Sandro percebeu que a materialidade do corpo não é possível de passar despercebida no espaço-tempo escolar.

Enquanto Sandro relatava a experiência que viveu durante a regência, eu me lembrava da minha primeira experiência como professor regente na Educação Básica. Era uma escola pública localizada em um distrito rural de uma cidade do interior do estado do Rio de Janeiro, que faz divisa com os estados do Espírito Santo e Minas Gerais. Eu era o novo professor de Geografia e me lembro de também me sentir um extraterrestre. Quando passei pelo portão da escola que dava acesso direto ao pátio para ir até a sala da direção me apresentar, era como se meu corpo se espalhasse e se reunisse constantemente a cada olhar direcionado a mim. Lembro que era o horário do recreio, então o pátio estava cheio de crianças e adolescentes correndo, brincando, comendo e conversando e eu estava ali como um forasteiro.

Não se trata especificamente de analisar se aqueles olhares eram ou não de julgamento, apesar de saber que um corpo viado (Sousa; Corrêa, 2024) nunca passa despercebido. A questão é que eu era aquele corpo estranho (Louro, 2021) vivenciando algo que somente a experiência do espaço-tempo escolar pode nos proporcionar e que essa experiência está implicada à singularidade da produção da vida, do corpo e desse turbilhão que é viver junto com tudo mais que existe no mundo. De certo, a experiência que tive e a de Sandro são fractais e singulares, como as de tantos outros de nós, e estão implicadas ao tecido espaço-temporal escolar do qual a infinidade e a materialidade de nossos corpos grafam nosso existir.

Os encontros nas tutorias de estágio me remetem com frequência ao trabalho de Tessler (2019), que nos provocou ao perguntar: *que pode um corpo em uma aula de Geografia?*. Em um de nossos encontros semanais, esse trabalho de Tessler (2019) me chamou muita atenção quando Roberta, também estagiária, relatou uma experiência com um “aluno indisciplinado” em um momento que estávamos conversando sobre os desafios da prática docente.

Eu sabia que ele era um aluno diferente, sabe? Desses que a gente percebe logo de cara que ele chama atenção. Um dia, durante uma aula do professor que eu estava acompanhando naquele semestre de estágio esse aluno estava muito agitado e o professor gritou com ele dizendo que se ele não sossegasse na carteira ele podia sair da aula dele. O menino nem pensou duas vezes, simplesmente saiu de sala e ficou andando pelos corredores (Roberta, licencianda em Geografia).

A primeira coisa que perguntei para Roberta foi: *que corpo era esse que saía da aula para andar pelos corredores?*; e ela me respondeu: *como assim?*. Responsável por mediar a discussão daquele encontro, meu primeiro intuito foi o de não levarmos a conversa para quaisquer tipos de julgamento moral sobre a conduta do professor regente daquela turma que Roberta estava acompanhando, nem mesmo de tentarmos analisar – também pelo viés da moralidade – se aquele docente se encaixaria em rótulos como “bom” ou “mau” professor ou sobre a possível “indisciplina” do aluno. Essas não eram questões ali.

No decorrer da conversa, soube que aquele corpo se tratava de um menino negro com um longo histórico de reprovação e que o pai estava preso por envolvimento com o tráfico de drogas. A escola onde aquele menino estuda fica em uma comunidade da zona norte da cidade do Rio de Janeiro que somente no ano de 2024 precisou interromper as aulas quatro vezes por causa de tiroteios próximos a escola. Se, como afirma Strafrorini (2018), o ensino de Geografia precisa ser uma prática espacial de significação, a situação em que aquele menino vive cotidianamente e o contexto no qual está inserido são importantes para compreendermos a atitude dele ao sair da sala de aula, mas também havia outras nuances que me chamavam atenção no relato de Roberta.

Outros questionamentos que não paravam de reverberar em minha cabeça: o que acontece numa aula de Geografia quando aquele corpo se torna ausente? O que torna o corredor daquela escola um espaço-tempo mais importante para aquele corpo naquele momento do que uma sala de aula? Quais são os limites desse corpo ao decidir cruzar a porta enquanto um professor está dando aula? Quais são as fronteiras desse corpo com as fronteiras espaço-temporais da arquitetura da escola dividida em salas, pátios e corredores? Questões que não fiz diretamente aos alunos, mas que busquei fazerem reverberar em nossa discussão.

Eu poderia ter feito essas mesmas perguntas me referindo ao aluno como estudante e não como corpo. Contudo, a fala do professor coloca o corpo daquele menino em evidência quando o pede para ficar sossegado na carteira. O que estou querendo dizer é que não se trata de abstrair a pessoa que aquele menino é ou a história dele para se referir a ele *como um corpo qualquer*, mas, em contrapartida, evidenciar como aquele corpo barulhento em sala de aula constitui, material e infinitamente, o espaço-tempo daquela escola. Quando

voltamos nossa atenção somente para a postura tomada pelo professor ou para a “indisciplina” do aluno, deixamos passar despercebido que aquele estudante é um corpo vibrante (Sousa, 2023) que faz daquela instituição educativa uma escola. Com todos os seus problemas e desafios.

Jéssica, licencianda que também participava do encontro, perguntou: *mas o que poderia ser feito numa situação como essas? O menino ia ficar lá azucrinando a aula e prejudicar todo o resto da turma?*. Evandro, que também fazia parte da turma e demonstrava estar confuso com minha pergunta – *que corpo era esse que saía da aula para andar pelos corredores?* –, devolveu-me outra: *mas como podemos fazer para que o aluno prefira assistir nossa aula do que ficar andando pela escola?*. A pergunta que fiz para a turma não é do tipo que conseguimos formular uma resposta concisa e coerente com poucos minutos, ou mesmo se trata de uma pergunta que exige algum tipo de resposta. Ela propõe uma problematização acerca daquilo que aconteceu. O que estava em jogo ali é o que poderíamos problematizar e refletir por meio do relato de Roberta pensando com o corpo no espaço-tempo escolar, apesar de as perguntas de Jéssica e Evandro caminharem no sentido da resolução ou da concretização daquilo que aconteceu.

É importante ressaltar que eu havia feito aquela pergunta e estava provocando a turma, ainda que indiretamente, com as outras perguntas que havia feito só para mim, porque estava inclinado a elas pelo pensamento de Ferreira da Silva (2019; 2022; 2024). A turma não havia tido contato com o trabalho da filósofa e é plenamente compreensível que naquele momento as preocupações da turma, representadas pelas perguntas de Jéssica e Evandro, não fossem as mesmas que a minha. Afinal, se tratava de uma turma que estava prestes a se formar como docentes e estavam procurando as respostas para os problemas com os quais estavam enfrentando nas experiências com os estágios.

Um problema, geralmente, pode ser definido como uma situação ou questão que apresenta um obstáculo, dificuldade ou desafio que requer uma solução. Em termos gerais, é algo que demanda atenção e esforço para ser resolvido, por meio de reflexão, análise ou ação. Nesse contexto, a definição de um problema também implica a existência de uma meta ou objetivo que se quer alcançar, mas que está sendo dificultado por algum fator adverso. Não são poucas as discussões que vivenciamos em nosso processo formativo sobre os problemas da educação e da escola no Brasil, e apesar de toda a importância dessas discussões, elas acabam nos treinando para a consolidação do problema como algo a ser resolvido, independente de qual seja o problema.

Estudos sobre evasão escolar no Brasil (Leon; Menezes-Filho, 2002; Silva Filho; Araújo, 2017), por exemplo, demonstram como esse é um problema a ser resolvido para garantirmos o mínimo de uma educação democrática em nosso

país. Todavia, eles também demonstram que esse é um problema de muitos matizes que engloba diferentes esferas do social, do político, do educacional, do cultural, do econômico e do jurídico, o que exclui a busca por soluções simplistas que tentem dar conta desse abismo que é a evasão escolar no Brasil frente ao direito à educação em território nacional. Portanto, quando estamos de frente para os problemas educacionais e escolares, é importante o cuidado para não deslizarmos rapidamente para a lógica de uma educação salvacionista (Lopes, 2003; 2017) que se alimenta de seus próprios fracassos.

Destarte, quero mobilizar a noção de problema pensando junto com Haraway (2023), para quem ficar com o problema é pensar a contrapelo de alternativas que buscam soluções rápidas ou a tentativas de evitar ou negar as complexidades dele. A provocação da autora quanto ao problema exige reconhecer e enfrentar as dificuldades, incertezas e contradições do mundo, sem recorrer a narrativas de escapismo ou finais simplistas. O problema que Haraway (2023) está enfrentando é outro⁸, que não necessariamente a educação e a escola, mas que atravessa e implica a lógica como entendemos o papel delas naquilo que consensualmente chamamos de transformação social, do poder que elas têm para fazê-lo; e como, para alcançarmos tal transformação, precisamos solucionar os problemas que desafiam e comprometem o compromisso da educação de salvar o mundo.

Após todos os incômodos, aflições e curiosidades que o relato de Roberta, a pergunta que eu fiz e as perguntas de Jéssica e Evandro provocaram naquele encontro, pensar com Haraway (2023) é entender que ficar com o problema presente naquele relato exige dismantelar a busca por soluções definitivas ou finais. Em outras palavras, de descrever ou propor uma solução como um ponto de partida para se resolver um problema como um ponto de chegada. Assim, por mais que aqueles estudantes estivessem aflitos para que eu os ajudasse a pensar em alternativas para que aquele aluno pudesse ficar sossegado em sala de aula, o desassossego daquele corpo era o que me chamava atenção ali e era para esse lugar que eu estava tentando levá-los a pensar.

Até o fim da tutoria busquei desdobrar e problematizar as perguntas de Jéssica e Evandro ao invés de formular respostas prontas ou definitivas. Certamente eu poderia ter levado a discussão para questões sobre como podemos pensar em aulas mais instigantes que despertem no aluno algum nível de interesse em estar presente, poderia ter discutido com eles sobre metodologias didático-pedagógicas que despertem no aluno a motivação e o engajamento em

8 A preocupação da autora está voltada para as mudanças climáticas e o colapso ambiental no âmbito do que tem sido chamado de Antropoceno, onde ela mobiliza o Chthuluceno como uma forma de ficar e viver com o problema.

aprender geografia, e por aí eu poderia ter seguido uma lista quase infinita de possibilidades. Há encontros em que as discussões da tutoria seguem esses caminhos, mas não era o caso daquela tutoria em específico. Ali eu estava tentando ficar com o problema e provocá-los a ficarem com ele também.

Posso afirmar que não foi uma discussão fácil. Sei que virar a chave daquilo que estamos habituados a pensar é sempre uma tarefa difícil. Nosso diálogo foi inquietante tanto para mim quanto para a turma. Fui tentando pensar com os estudantes sobre essa profunda implicação do corpo com o espaço-tempo escolar no sentido de explorar outros modos de pensarmos essa implicação que não seja estritamente pela via do ensino-aprendizagem. Se a escola é esse espaço-tempo de produção de vida e o ensino de Geografia um constante exercício de criação (Sousa, 2024), as outras camadas que envolvem o corpo e o espaço-tempo escolar são singulares para a formação e a prática docentes.

Em uma tentativa tateante fui pensando junto com a turma sobre como a ausência daquele corpo na sala de aula também nos diz muitas coisas, e que essa implicação do corpo com o espaço-tempo escolar é cotidiana e está sempre em movimento, nunca inerte. Ela não começa quando ingressamos na escola, seja como docentes ou discentes, e não termina quando já estamos há algum tempo convivendo naquele espaço-tempo. E, pensando com a infinidade e a materialidade do corpo, tudo que existe naquele espaço-tempo está profundamente implicado, movimentando não só a dinâmica e organização da escola, mas a própria constituição de existência dela e de quaisquer outros corpos viventes naquele espaço-tempo.

A materiação (Barad, 2017) daquele corpo ao sair da sala de aula requer a ausência e ao mesmo tempo a presença de todas as coisas existentes naquele espaço-tempo, re/des/compondo a dis/similaridade (Silva, 2024) da infinidade daquele corpo na escola. Ainda que todo o restante da turma e o professor estivessem presentes na aula, a infinidade desses corpos não deixou de existir quando o aluno fechou a porta ao sair da sala. Tudo ali seguiu em constante implicação, exigindo da escola mais do que sossegar fisicamente aquele corpo desobediente em uma carteira, já que, infinitamente, aquele corpo habita (Ingold, 2015) qualquer canto daquele espaço-tempo escolar e existe ali junto a todos os outros corpos em um constante movimento de produção da vida.

Espaço-tempo escolar

É engraçado que quando eu comecei a ver esse tipo de discussão sobre gênero, sexualidade, raça e corpo na graduação eu sempre era levado, pelas minhas memórias, a quando eu era aluno na escola. Eu me lembrava sempre de situações constrangedoras, do medo que eu sentia, de como as pessoas me tratavam e tal. Só que eu não tinha parado para pensar que isso não acaba quando a gente vira professor, né? Eu comecei a me dar conta disso já nos primeiros dias de estágio na escola porque eu ficava sentado na sala junto com os alunos acompanhando a aula do professor e mesmo que eu não dissesse nada sempre tinha alguém olhando para mim, cochichando alguma coisa, me cumprimentando pelos corredores. Aí eu me dei conta mesmo de que eu nem precisava ter dado a regência ainda para que meu corpo fosse motivo de percepção ali. É uma sensação estranha, mas que depois a gente vai se acostumando, sei lá

(Cláudio, licenciando em Geografia).

Seja com a formação docente ou a forma como acreditamos ser o melhor para o ensino-aprendizagem, ao planejarmos uma aula ou mesmo quando experimentamos a docência ao longo da vida, o corpo deforma todas as formas daquilo que acreditávamos estar consolidado ou estabelecido. Quando reconhecemos o corpo “ao deformar as formas, assumimos que tais formas não formam nada *a priori* e que nem mesmo possuem ou irão possuir uma forma determinada, uma forma final” (Sousa, 2024, p. 12) e, portanto, a forma que percebemos a materialidade de um corpo é sempre instável e indeterminada.

O relato de Cláudio ilustra bem o que quero dizer com isso. Carregamos conosco, durante toda vida, nossa trajetória discente na escola. São anos e anos ocupando os bancos escolares e é lá que tivemos muitas de nossas primeiras experiências, que fazemos amigos, que vivenciamos emoções e sentimentos diversos e controversos, e nada disso consegue ser apagado de nossas vidas, grafando nossos corpos. Essa grafia também está intrínseca à constituição de nossa própria existência, mesmo quando não estamos mais habitando o espaço-tempo escolar.

Por isso é tão comum que as discussões que vamos vivenciando ao longo do processo de formação docente logo nos remetam à nossa trajetória escolar discente na escola. Porém, no relato de Cláudio podemos perceber como o estágio é um período fundamental de produção do conhecimento – muito distante de ser um mero recurso de aplicação da teoria na prática –, onde ele experimentou pela primeira vez as contradições e interpelações da infinidade e da materialidade do corpo no espaço-tempo escolar sem estar no lugar de aluno daquela escola. A presença do corpo de Cláudio ali provoca uma re/

des/composição da dis/similaridade de todos os outros corpos constituídos e constituintes daquele espaço-tempo escolar.

O que estou chamando de conhecimento não está restrito a mobilização dos conhecimentos geográficos que os estagiários trabalham na interseção teoria-prática quando estão nas escolas, pois estou pensando-o no sentido amplo de *conhecer*. Às avessas das postulações cartesianas e kantianas sobre o conhecimento, o relato de Cláudio mobiliza a ideia de um conhecimento daquilo que nenhuma sensibilidade *a priori* das intuições da mente (Kant, 2001) são capazes de autodeterminar diante de tudo aquilo que transbordava daquele encontro vibrante (Sousa; Ranniery, 2023) que Cláudio vivenciou durante o estágio. A produção de conhecimento ali irradiava dos desdobramentos de tudo que estava acontecendo – a aula, a presença das pessoas, as conversas, o conteúdo da aula, os cochichos, a atenção, a desatenção, o interesse, o desinteresse, o contato, as intrigas, dentre tantas outras coisas – onde conhecer é sempre da ordem do inesperado, do imprevisto e do intempestivo.

Tudo o que conhecemos é sempre um *conhecer de novo*, em que “de novo” carrega o duplo sentido de conhecer algo novo ou conhecer novamente. Isso porque o conhecimento sempre se transforma, e por mais que haja uma repetição ela nunca é uma coreografia ensaiada, mas sempre uma dança inapreensível as ordens do determinado. Cláudio já conhecia as grafias que um corpo produz em suas fricções espaço-temporais na escola enquanto aluno, mas estava conhecendo de novo as constantes transformações dessas grafias singulares de um corpo na multiplicidade existências na escola. Trata-se de um emaranhamento ontológico infinitamente e materialmente re/des/composto a cada instante de nossas vidas.

Essa é uma questão ontoepistemológica – assim como as anteriores – porque, como nos lembra Denise Ferreira da Silva (2022), as concepções sobre o conhecer são concepções sobre o ser. A infinidade e a materialidade do corpo desobedecem às estruturas enferrujadas que insistem na ordenação, continuidade e linearidade que legitimam formas de violência contra os diferentes modos de existência e que buscam limar, sem sucesso, a reverberação dos ecos da diferença no espaço-tempo escolar. Já no fim do primeiro semestre do ano passado, em um de nossos encontros semanais, Sônia compartilhou um relato instigante no que tange a tais concepções.

Assim, eu tô fazendo estágio nessa escola já faz um ano e eu gosto de lá, mas tem uma coisa que sempre me incomoda do jeito que a escola trata uma aluna. Bom, a gente pode dizer que a aluna é bem masculina, sabe? No sentido de que, na idade dela, até mesmo as outras meninas da turma dela, já estão se preocupando muito com a vaidade. Estão sempre de cabelo arrumado, maquiagem, pulseiras, enfim, aquilo que a gente meio que espera de uma garota de 17 anos. Só que essa aluna não liga para nada disso. Ela usa sempre o cabelo amarrado e é meio bruta, sabe? Tipo, não que ela esteja errada, mas é que ela não é aquela menina doce e delicada que a gente é moldada a ser. A questão é que automaticamente todo mundo na escola assumiu que a menina é sapatão e, até onde eu sei, ela nem assumiu nada disso. Ela só fica na dela, mas é sempre rotulada como sapatão. E o pior é que não são só os outros alunos que fazem isso. Os professores e outros profissionais lá da escola também fazem, e teve até um dia que uma coordenadora perguntou para essa aluna se ela não queria fazer um penteado legal para ficar mais bonita. Quando eu ouvi aquilo eu fiquei incrédula (Sônia, licencianda em Geografia).

O relato de Sônia gerou uma indignação visível em boa parte da turma. Ele nos levou a conversar sobre estereótipos de gênero e sexualidades, sobre lesbofobia, machismo e sobre como a escola não está livre da contínua reprodução dessas violências, inclusive por parte de docentes e demais profissionais da escola. E, novamente, mesmo que implicitamente, mais uma vez o corpo estava ali presente naquele relato. Um corpo desordeiro que não se contentava em ficar preso a uma caixa qualquer do que a ensinaram sobre o que se espera de uma menina de 17 anos de idade, ou dos comportamentos considerados adequados pelo pensamento hétero (Wittig, 2022) enquadrados para o feminino.

Implicado a todos os outros corpos daquele espaço-tempo escolar, a infinidade e a materialidade do corpo daquela aluna, pelos ecos da diferença, interpelavam aquelas pessoas que respondiam a isso com desprezo, medo, ignorância, frustração e repugnância. Portanto, é importante a não romantização da infinidade e da materialidade do corpo, como estou tentando provocá-las neste texto, porque ao estarmos expostos ao mundo não temos controle sobre as relações de vulnerabilidade (Butler, 2020) do corpo e da própria vida. O que aquelas pessoas acreditavam conhecer sobre a aluna estava profundamente atrelado àquilo que acreditavam que a aluna era, e esses enquadramentos ontoepistemológicos não precisavam que ela, por si mesma, expressasse qualquer manifestação sobre sua existência para que a encaixotassem nos moldes da anormalidade.

Ainda assim, não podemos cometer o erro de, por conta de toda essa problemática, entendê-la como uma vítima passiva da violência que sofre. Mais do que resistir, essa aluna está insurgindo pelas fissuras da normatividade e desestabilizando o mosaico que estrutura e organiza táticas de engolfamento da diferença. Isso desestrutura as regras do tabuleiro no qual as normas de

gênero e sexualidades tentam, mas fracassam, silenciar os ecos da diferença. Como um fantasma (Derrida, 1994), a diferença assombra quaisquer preceitos de uma normalidade falaciosa e perturba as tentativas do delineamento moral e binário sobre as formas de vida.

A existência dessa aluna naquele espaço-tempo escolar bagunça quaisquer tentativas de delimitação das normas de gênero e sexualidades. Portanto, esses engendramentos tecem o emaranhamento da infinidade e da materialidade do corpo junto ao espaço-tempo, escolar ou não. Neste texto, preocupado em pensar com a escola, as experiências docentes e discentes que temos ao longo da vida nos convocam a repensar as velhas certezas que cerceiam o corpo a concepções biologizantes e que buscam enquadrar a multiplicidade da vida ao reduzido e redundante escopo da cis-heteronormatividade branca. Os relatos de Cláudio e de Sônia demonstram, como argumentou Butler (2020), como a vulnerabilidade não é sobre uma característica individual do corpo ou da vida, e que, ainda pensando com a filósofa, a precariedade se estabelece desigualmente através do Estado, das instituições e dos discursos midiáticos que determinam quais vidas são consideradas dignas de proteção e quais podem servir de sacrifício moral.

Se a infinidade e a materialidade do corpo constituem e são constituídos no e pelo espaço-tempo escolar, a vulnerabilidade e a precariedade interpelam os diferentes modos de existência e desarticulam estratégias morais por meio de um viver ético-político em que vulnerabilidade e precariedade não são consequências ruins das relações com o mundo, mas um ressoar das experiências da vida que não estão restritas ao amontoado de carne, ossos e órgãos que, de forma tão reduzida, chamamos de corpo. São transbordamentos que não se deixam conter, e que se espriam pelo incerto e pelo indeterminado para que o inesperado possa também habitar (Ingold, 2015), junto ao corpo, o espaço-tempo escolar.

Os relatos de Sandro, Roberta, Sônia, Jéssica, Evandro e Cláudio compõem este texto como matéria-prima para as discussões propostas. Por meio da convivência e do compartilhamento de experiências – entendendo que a experiência nunca é uma propriedade nossa, em consonância com Larrosa (2002) – é que as inquietações com o corpo e o espaço-tempo escolar foram ficando cada vez mais barulhentas dentro de mim, e através da pesquisa e da escrita tenho tentado provocar e refletir com e sobre outros modos de se pensar essa profunda implicação do espaço-tempo escolar com o corpo. Assim, este é um texto escrito por muitas mãos e incorpora a produção da vida material e infinitamente a desordem de existir e de viver junto.

Referências Bibliográficas

- BARAD, K. Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria. **Vazantes**, v. 1, n. 7, p. 8-34, 2017.
- BUTLER, J. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.
- DELEUZE, G. **A dobra: Leibniz e o barroco**. Campinas: Papyrus, 2012.
- DERRIDA, J. **Espectros de Marx**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- INGOLD, T. **Estar vivo**. Petrópolis: Vozes, 2015.
- HARAWAY, D. **Ficar com o problema**. São Paulo: n-1 edições, 2023.
- KANT, I **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Vozes, 2001.
- LARROSA, J. Notas sobre a experiência e o saber da experiência. **Revista Brasileira de Educação**, n. 19, p. 2028, 2002.
- LEON, F.; MENEZES-FILHO, N. Reprovação, avanço e evasão escolar no Brasil. **Pesquisa e Planejamento Econômico**, v. 32, n. 3, p. 417-452, 2002.
- LOPES, E. T. A educação (não) é tudo. **Estilos da Clínica**, v. 8, n. 15, p. 112-123, 2003.
- _____. **Da sagrada missão pedagógica**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- LORDE, Audre. **Irmã outsider**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- LOURO, G. **Um corpo estranho**. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- SILVA, D. F. da. **A dívida impagável**. São Paulo: Casa do Povo, 2019.
- _____. _____. São Paulo: Companhia das Letras, 2024.
- _____. **Homo modernus**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.
- SILVA FILHO, R.; ARAÚJO, R. M. de L. Evasão e abandono escolar no Brasil: fatores, causas e possíveis consequências. **Educação por Escrito**, v. 8, n. 1, p. 35-48, 2017.
- SOUSA, V. Espaço corporificado: diferença, vida e escola. **Geografar**, v. 18, n. 2, p.310-331, 2023.
- _____. O corpo ao deformar as formas: provocações sobre a formação docente e o ensino de Geografia. **Revista Pensar Geografia**, v. 8, n. 2, p. 1-17, 2024.
- SOUSA, V.; RANNIERY, T. Um encontro vibrante: a escola, o corpo e a produção do espaço. **Geo UERJ**, n. 43, p. 1-18, 2023.
- SOUSA, V.; CORRÊA, R. Corpo viado: inflexões sobre o encontro entre a Geografia e a escola. **Revista Latino Americana de Geografia e Gênero**, v. 15, n. 1, p. 81-95, 2024.
- STRAFORINI, R. O ensino de Geografia como prática espacial de

significação. **Estudos Avançados**, v. 32, n. 93, p. 175-195, 2018.

TESSLER, G. **Que pode um corpo em uma aula de Geografia? Performances, encontros, desejos e caosgrafia: um ensaio**. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Geografia) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019.

WITTIG, M. **O pensamento hétero e outros ensaios**. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

CAPÍTULO 6



Fonte: https://br.freepik.com/imagem-ia-premium/mulher-arrafada-em-um-vestido-branco-com-salpicos-coloridos-em-seu-corpo-generativo-ai_133008498.htm#fromView=search&page=1&position=19&uqid=d6281d53-e126-4c76-9d40-9a7941f794ed&query=arte%2C+CORPO%2C+sociedade+e+mente

CORPOS SEM ÓRGÃOS VERSUS CISHETERONORMATIVIDADE: OS TERRITÓRIOS DO CORPO NAS ARTES, NA SOCIEDADE E NA ESCOLA⁹

Sabina Sebasti

Ana Gabriela da Silva Vieira

Marcio Caetano

Introdução

Ao realizar esta escrita envolvemos reflexões provocadas a partir de manifestações artísticas contemporâneas. Com elas, buscamos articular diálogos no campo dos estudos do corpo em suas intersecções com gênero e sexualidades, pensando que os discursos e pedagogias proferidas pelos artefatos culturais interpelam os modos com que sujeitos se (re)afirmam em suas práticas reinventando possibilidades contra-hegemônicas. Para isso, nos apoiaremos nos estudos culturais em suas vertentes pós-estruturalistas.

Acreditamos que muito mais que seduzir, as obras artísticas funcionam como artefatos culturais que tencionam saberes, formas de pensar e de produzir no e com o mundo. No âmbito da cultura, entendemos as pedagogias vinculadas nas obras artísticas enquanto processos sociais que ensinam, investem e tencionam interesses, uma vez que os discursos instituídos por eles incidem e disputam os modos como as subjetividades se configuram, apontando formas de ser e de estar dos sujeitos. Assim sendo, a cultura é entendida enquanto uma arena de intensa disputa e acordo em que são (re)construídas posições envolvendo diferentes marcadores de diferença. É nesse sentido que se propõem os debates neste artigo, pensando a potência de um corpo sem órgãos a partir das práticas de liberdade de gênero/sexualidade exercidas através da arte, e questionando – mais do que respondendo – de que forma essas práticas podem adentrar o espaço da escola.

Como nos assinala Marie-José Mondzain “[...] quando a imagem não é uma coisa, ela provoca o advento de alguém” (2011, p.106). Em outras palavras, as obras em discussão produzem imagens que não são apenas reflexos

⁹ Versão ampliada e revista de artigo de mesmo título publicado no periódico Série-Estudos - Periódico do Programa de Pós-Graduação em Educação da UCDB, 26(58).

de informações que circulam no sistema-mundo, mas expressam nos sujeitos que as olham, substanciados pelos seus processos educativos, opiniões e valores que engendram seus corpos. Na tentativa de perseguir e problematizar essas e outras questões, nos deslocamos entre as perspectivas dos estudos culturais que buscamos para pensar como essas obras artísticas (re)afirmam, movimentam e/ou deslocam assimetrias das perspectivas hegemônicas, nos múltiplos *espaçotempos* em que circulam, os debates sobre o corpo.

São várias as temáticas que se configuram no território do corpo. Este artigo foi construído a seis mãos, no intuito de refletir acerca do corpo e suas possibilidades em diferentes âmbitos sociais ou, de forma mais específica, nas artes e na escola. Como aponta Foucault (2018) em entrevista denominada Poder-Corpo, publicada em *Microfísica do Poder*, os mecanismos de poder em funcionamento em cada sociedade se exercem sobre os corpos das pessoas. Fazendo um adendo acerca da teorização foucaultiana acerca do poder, que não seria puramente verticalizado ou repressivo, mas produtivo e presente em todas as relações sociais; importa explicitar, nesta perspectiva, que a própria consciência que se tem do corpo é possível a partir dos efeitos de poder que penetram nos mesmos. Nas relações cotidianas, o corpo entra em uma constante disputa nos diferentes contextos, sejam escolares, médicos ou familiares.

As tecnologias disciplinares – que se fortificam no contexto histórico da modernidade – agem diretamente sobre os corpos, para torná-los dóceis, considerando-se “dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado” (Foucault, 1997, p. 134). Isso não significa dizer que antes do século XVIII os corpos estavam livres de quaisquer investimentos de poder, mas que neste momento uma forma de poder, com estratégias específicas, passa a agir sobre os corpos dos indivíduos: a disciplina. Foucault (1997), em *Vigiar e Punir*, fala em uma política de coerção que esquadrinha o corpo, o molda e o fabrica. As disciplinas funcionam de forma detalhada e constante em seu assujeitamento. As estratégias do poder disciplinar, além de demarcarem um investimento do corpo que é minucioso e político, também continuaram a se ampliar cada vez mais, buscando atingir todo o corpo social.

Dentre as características da disciplina, o filósofo argumenta que ela busca distribuir os sujeitos no espaço de determinados modos, o que por vezes implica inseri-los e cercá-los em uma instituição no qual o funcionamento das estratégias de poder pode se dar de forma mais acentuada, como é o caso dos quartéis militares, dos hospitais, das fábricas e também da escola da modernidade, que para Foucault corresponderia aos séculos XVIII, XIX e XX – que é de interesse neste artigo. “Houve, durante a Época Clássica, uma descoberta do corpo como

objeto e alvo e poder” (Foucault, 1997, p. 134). O autor falava da crescente intensificação, na modernidade, das práticas disciplinares que operam sobre o corpo. “Muitos processos disciplinares existiam há muito tempo: nos conventos, nos exércitos, nas oficinas também. Mas as disciplinas se tornaram no decorrer dos séculos XVII e XVIII fórmulas gerais de dominação” (Foucault, 1997, p. 135). Os corpos treinados, obedientes, modelados em seus movimentos e posturas para servir às instituições, para obedecer a ordens de forma eficiente, como resultado de processos disciplinares que começam já na escola, que os torna submissos, maleáveis e úteis.

Nos âmbitos escolares, através da organização do espaço físico, controlam-se e disciplinam-se os corpos: enfileirando, distribuindo grupos, adjudicando lugares, uma aula, uma cadeira, um lugar para cada um. Constitui-se “o espaço escolar como uma máquina de ensinar, mas também de vigiar, de hierarquizar, de recompensar” (Foucault, 1997, p. 144). Os processos disciplinares operam também através da organização dos tempos, dos horários das disciplinas, dos intervalos, da hora ingresso e de saída, exigindo pontualidade, maximizando rendimentos. Em definitiva, como assinalava o pesquisador, são técnicas, procedimentos ou imposições que pretendem transformar “as multidões confusas, inúteis ou perigosas em multiplicidades organizadas” (Foucault, 1997, p. 145).

Assim, pode-se entender a escola como uma instituição social privilegiada para o exercício da disciplina, na medida em que fez e continua a fazer funcionar suas técnicas, atendendo à “necessidade de vigiar, de romper as comunicações perigosas, mas também de criar um espaço útil” (Foucault, 1997, p. 141). Não apenas nas instituições disciplinares – mas costumeiramente nelas – os corpos são hierarquizados, treinados, têm seu tempo estabelecido para o desenvolvimento de atividades, têm habilidades obrigatórias que lhes são exigidas. Para o mesmo autor, a disciplina:

[...] constrói quadros; prescreve manobras; impõe exercícios; enfim, para realizar a combinação das forças, organiza táticas. A tática, arte de construir, com os corpos localizados, atividades codificadas e as aptidões formadas, aparelhos em que o produto das diferentes forças se encontra majorado por sua combinação calculada é sem dúvida a forma mais elevada da prática disciplinar (Foucault, 1991, p. 164).

Além das tecnologias disciplinares, também fazem parte da sociedade ocidental as tecnologias biopolíticas, cuja atuação não é tanto sobre os corpos dos indivíduos, mas sobre os corpos que formam as populações. Foucault (2010), no curso *Em Defesa da Sociedade*, chama de biopolítica a regulamentação enquanto um problema político e também biológico, ou seja, enquanto espécie; assim, se lança mão das estatísticas para medir e buscar equilíbrio nos dados populacionais. No contexto da escola, isso pode ser pensado a partir das políticas

públicas e estabelecimento de documentos curriculares de nível nacional, estadual ou municipal, que regulam o espaço da escola.

Dentre as normas que as tecnologias disciplinares e biopolíticas fazem funcionar, se pode ressaltar a heteronormatividade, de forma imbricada à cisgeneronormatividade. Assim, na escola e em outros espaços sociais, os corpos são disciplinados e regulados de forma a se encaixarem nesta norma, para atenderem aos desígnios de um sexo dito biológico e apresentarem uma conduta de acordo com o mesmo – conduta que, cabe ressaltar, inclui uma sexualidade hétero.

Isso não quer dizer, no entanto, que o exercício do poder sobre o corpo deva ser visto de forma determinista, já que para Foucault (2010), embora não haja espaço no qual o poder está ausente, também não existe espaço ausente de resistência. A resistência e o poder, na teorização foucaultiana, ao contrário de estarem em oposição, estão em uma relação de interdependência. Os corpos, dessa forma, mesmo que não possam escapar completamente ao poder, podem resistir, podem – no âmbito das relações cotidianas – forjar suas liberdades de vários modos, inclusive através da arte.

O corpo sem órgãos

No ano de 1966 se inaugurava no Museu de Arte Moderna de Estocolmo a escultura-instalação *Ela – uma Catedral*, da artista francesa Niki de Saint Phalle. O corpo de *Ela*, uma estrutura de metal revestida com telas coladas uma sobre outra e finalmente pintadas, consistia em uma monumental escultura oca (Figura 1). A artista batizou a instalação de *Hon in Katedral*, que em sueco significa: ela, uma catedral. A obra era um enorme corpo de mulher grávida, de 23 metros de largura por 13 metros de comprimento e 14 metros de altura, deitada de costas, de pernas abertas, com os joelhos levantados, e no lugar da vagina, uma porta ou orifício oval, através do qual o público ingressava ao seu interior. Dentro da instalação não se achavam órgãos, mas um recinto quente e escuro que funcionava como um pequeno parque de diversões, com diferentes atrações, entre elas um planetário, uma galeria com quadros, uma pequena sala de cinema, um quiosque, um aquário com peixes, um telefone e algumas instalações de arte.

Figura 1: Captura de vídeo, exibição de *She – a Cathedral / Hon – em Katedral*, Museu de Arte Moderna de Estocolmo, 1966.



Disponível em: <<https://vimeo.com/172405445>>.

O Museu de Arte Moderna de Estocolmo tinha disposto uma enorme sala para que a equipe composta por três artistas pudesse realizar a obra. Para evitar qualquer tipo de censura – que felizmente não aconteceu – os três trabalharam de portas fechadas durante a montagem. Afinal, mais de cem mil pessoas, entre adultos e crianças, entraram na gigantesca instalação durante os três meses que durou a exposição.

A temática do corpo feminino foi amplamente explorada por Niki nas suas esculturas de noivas, alumbramentos, deusas e mães devoradoras, precursoras de um trabalho que culminaria na sua série *Nanas*: corpos femininos erguidos a força de arame, papel e resina, coloridos, resistentes, voluptuosos, enormes; pois, como dizia Niki, elas deviam ser ainda maiores para poder serem iguais. Porém, a característica especial de uma obra como *Ela – uma Catedral* foi que nesse colossal volume a escultura deixou de ser um bloco de matéria para se tornar um espaço interior. Apenas um vazio de órgãos. Um corpo no qual foi possível ingressar. Um território.

A imagem metafórica de um corpo sem órgãos se origina da obra do dramaturgo francês Antonin Artaud (1896-1948). O autor do manifesto do teatro da crueldade declara guerra aos órgãos na sua obra radiofônica intitulada *Para acabar com o juízo de Deus*, que foi transmitida pela primeira vez em 1947: “*Cuando ustedes le hayan hecho un cuerpo sin órganos lo habrán liberado de todos sus automatismos y lo habrán devuelto a su verdadera libertad*” (Artaud, 1975, p. 31). O que Artaud realmente sugeria era o nascimento de um novo corpo, que fosse capaz de experimentar com plenitude a própria vida. Nas suas palavras, os órgãos

representavam a funcionalidade, a finalidade e o sentido. Um novo corpo, dizia, que não seja capaz de perceber os limites entre o interior e o exterior, um corpo em expansão. Uma prédica – e no caso de Artaud, também uma prática – que, embora tenha sido considerada esquizofrênica pelas autoridades psiquiátricas que o submeteram a dolorosos tratamentos e confinamentos, foi concebida como uma tentativa revolucionária para refazer a vida, um método pedagógico para acordar os corpos anestesiados de uma sociedade que havia sido engessada em condicionamentos e aparências. O novo corpo, para Artaud, era algo que devia ser criado, gestado: “só que isso não é possível sem antes desconstruirmos o corpo que foi criado para servir docilmente aos poderes do campo social” (Schöpke, 2017, p. 287).

Nessa direção resultam significativas as reflexões que Deleuze e Guattari (2012) fazem acerca do corpo. Em *Mil Platôs* esses autores argumentam que a multiplicidade é inerente à própria realidade e que não são possíveis de unificar e de totalizar; assim, as multiplicidades estariam em constante tensão com as tentativas de estratificação, ou seja, de distribuição dessas multiplicidades segundo uma organização. O corpo enquanto organismo seria uma forma de estratificação, funcionaria como máquina. No entanto Deleuze e Guattari (2012) explicitam que o corpo não é só organismo; o corpo é, ao mesmo tempo, *corpo sem órgãos*: sem órgãos não de forma concreta como um corpo sem cérebro ou sem pulmão, mas no sentido de não organizado. O *corpo sem órgãos* são as multiplicidades, são as práticas que desorganizam o organismo, são as experimentações possíveis do corpo.

Deleuze e Guattari (2012) abreviam e designam o corpo sem órgãos como CsO. Ao explicá-lo, os autores explicitam que não se trata de um conceito, mas de práticas que as pessoas podem ter em sua experimentação. Cabe ressaltar que ninguém chega a ter um CsO. As pessoas podem exercitar-se neste sentido, buscar o CsO, mas não se pode efetivamente alcançá-lo, pois ele é multiplicidade pura (totalmente desterritorializada) e isso é inviável – vivemos entre estratificação e multiplicidade sem nunca chegar a ser só uma dessas coisas.

As práticas de CsO não são tranquilas, fáceis. Ao mesmo tempo que esses corpos sem órgãos podem ser algo “pleno de alegria, de êxtase, de dança”, também podem ser corpos “costurados, vitrificados, catatonizados, aspirados” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 9). Os autores, nesse sentido, chamam a atenção para a necessidade de prudência enquanto regra vinculada e imbricada ao próprio exercício de experimentar.

Mas o que é, enfim, o corpo sem órgãos? O que é buscar criar para si, constantemente, um corpo sem órgãos? Deleuze e Guattari apresentam respostas possíveis ao afirmarem que:

O CsO é o que resta quando tudo foi retirado. E o que se retira é justamente o fantasma, o conjunto de significâncias e subjetivações. [...] entre um CsO de tal ou qual tipo e o que acontece nele, há uma relação muito particular de síntese ou de análise: síntese a priori onde algo vai ser necessariamente produzido sobre tal modo, mas não se sabe o que vai ser produzido; análise infinita em que aquilo que é produzido sobre o CsO já faz parte da produção deste corpo, já está compreendido nele, sobre ele, mas ao preço de uma infinidade de passagens, de divisões e de sub-produções. Experimentação muito delicada, porque não pode haver estagnação dos modos, nem derrapagem do tipo: o masoquista, o drogado tangenciam estes perpétuos perigos que esvaziam seu CsO em vez de preenchê-lo (2012, p. 11-12).

Nessa citação os autores denunciam as possibilidades de fracasso na busca de um CsO. Ao ser ocupado, sempre, por tipos de intensidade, o CsO é capaz de produzi-los e reverberá-los. Neste sentido, alguns meios de criar para si um CsO são seriam os melhores, como são os casos do masoquista ou do drogado, cujo preenchimento só se dá, respectivamente, por meio das intensidades de dor e das intensidades de frio. O risco de fracasso na criação de um CsO, deste modo, é tornar o CsO vazio, sem que se possa construí-lo como potência.

Para elucidar melhor a questão sobre o CsO, Deleuze e Guattari afirmam, ainda, que não se trata de opô-lo aos órgãos, como se CsO e existência dos órgãos fossem inimigos. Para os autores, “o inimigo é o organismo. O CsO não se opõe aos órgãos, mas a essa organização dos órgãos que se chama organismo” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 19). O organismo não é sinônimo de órgãos e, tampouco, sinônimo de corpo. Ele é a estratificação que se coloca sobre o corpo sem órgãos, lhe impondo modos de ser e se organizar, modos de servir à sociedade como corpo útil. Assim:

O CsO grita: fizeram-me um organismo! dobraram-me indevidamente! roubaram meu corpo! O juízo de Deus arranca-o de sua imanência, e lhe constrói um organismo, uma significação, um sujeito. É ele o estratificado. Assim, ele oscila entre dois pólos: de um lado, as superfícies de estratificação sobre as quais ele é rebaixado e submetido ao juízo, e, por outro lado, o plano de consistência no qual ele se desenrola e se abre à experimentação. E se o CsO é um limite, se não se termina nunca de chegar a ele, é porque há sempre um estrato atrás de um outro estrato, um estrato engastado em outro estrato (Deleuze; Guattari, 2021, p. 20).

As artes, como campo do conhecimento, constituem uma área de pesquisas na qual se indagam as formas de experimentar o corpo e, nesse sentido, um caminho metodológico para abordar a multiplicidade inerente nele. Embora alguma estratificação seja necessária para fugir ao caos e à morte, algumas outras limitam o múltiplo de forma nociva. No caso do corpo, os autores pautam a necessidade de prudência nas experimentações, mas ao mesmo tempo

argumentam que nossos corpos são capazes de usos que, socialmente, não nos são permitidos. Algumas expressões artísticas contemporâneas pesquisam estes limites entre o aceitável ou inaceitável, indagam nas suas representações sobre os territórios do corpo na sociedade atual.

Do corpo frágil ao invisível

Em 1974, no espaço de arte *Studio Morra*, em Nápoles, a artista Marina Abramovic, realizou uma performance que chamou *Rhythm 0*. Durante a exibição, Marina permanecia erguida, imóvel e calada frente ao público, enquanto um cartaz colocado em uma das paredes da sala anunciava: “Nesta mesa há 72 utensílios que podem ser usados sobre mim como se quiser. Eu sou um objeto”. Do lado dela, uma mesa com setenta e dois utensílios, entre os quais havia: uma rosa, pão, vinho, uma pluma, perfume, mel, uvas, garfo, faca, bolo, uma barra de metal, tesouras, tinta vermelha, um jornal, uma maçã, tinta branca, um chapéu, uma manta, alecrim, sabão, fio, um prato, navalha, pente, martelo, pregos, um pedaço de madeira, enxofre, azeite, arame, um copo, uma câmera Polaroid e até uma pistola com uma bala. Ao início da performance – ela conta – as pessoas lhe ofereciam bolo, penteavam seu cabelo, diziam palavras carinhosas enquanto ela continuava estática, firme, impassível. Porém depois, o clima mudou (Figura 2). Até tiraram suas roupas e começaram a intervir sobre seu corpo como se fosse um objeto.

Figura 2: Captura de vídeo, *Marina Abramovic on performing Rhythm 0 (1974)*, MAI - Marina Abramovic Institute.



Disponível em: <<https://youtu.be/xTBkbseXfOQ>>.

Tornaram-se cada vez mais selvagens, fizeram um corte no meu pescoço e beberam meu sangue, me carregaram pela volta e me colocaram acima da mesa e uma pessoa pôs uma faca entre minhas pernas e uma pessoa pegou a pistola, botou a bala e olhou se eu, realmente, com minhas próprias mãos pressionava ao objetivo (Abramovic, 2017)¹⁰.

Ela relata que, nesses momentos, sentiu muito medo, mas ainda assim quis resistir, porém, algumas notas de jornal registraram que a galeria decidiu interromper a exibição quando haviam transcorrido três horas. Foi quando Marina abandonou sua postura de estátua, escultura, objeto, coisa e caminhou visivelmente consternada. Os agressores não resistiram, não se sabe bem ao quê, mas alguma coisa os fez reagir quando aquele corpo estático se revelou humano, pois nesse preciso momento saíram velozmente da sala. “Todos fugiram, as pessoas não conseguiram me enfrentar como uma pessoa” (ABRAMOVIC, 2017)¹¹.

O corpo de Marina era frágil, imóvel, indefenso, um corpo que não reage, dócil a qualquer tentativa de domínio, inerte diante do uso da força, débil como todo objeto de submissão. A experiência demonstrou que pessoas que aparentam ser pacíficas podem exercer comportamentos violentos se a oportunidade se apresenta. O acontecido revelou a rapidez com que alguém pode decidir ferir a outro quando se acha autorizado e evidenciou até que ponto resulta fácil vitimar alguém que não se defende. Criticada na época como masoquista e exibicionista, Marina continuou expressando a fragilidade do corpo. Os episódios vividos e documentados em *Rythym 0* – como se fossem os resultados de um estudo clínico de psicologia social – conseguem instalar a pergunta sobre até que ponto será possível educar para incidir em uma diminuição de condutas agressivas e conscientizar respeito aos territórios do corpo, próprio ou alheio. A experiência vivida pela artista questiona até que ponto um corpo inútil, que não opera, que não serve ou que não se comporta da forma esperada, é objeto de desprezo.

Em definitivo, a performance de Marina situa o corpo na sua dimensão política, desde o momento que revela sua capacidade de gerar dissenso, apenas através de uma postura estática, imobilizada e passiva, um corpo-objeto que, de alguma forma, tenta resistir aos processos de subjetivação. Porém, da presença firme e polêmica do corpo, nas performances e instalações das artes contemporâneas, se passa a sua ausência. Em tendências artísticas mais recentes, que podem ser situadas na pós-modernidade, começa a ser expressa a ideia de um corpo que se invisibiliza, implicando em sua dimensão política e seus processos de subjetivação que, agora, condensam-se no olhar.

10 “Then became more and more wild, they cut my neck and drink my blood, they carry me around put me on the table up in my legs and a person put a knife between my legs and one person took the pistol put the bullet and see if I really with my own hand push the target” (Tradução nossa).

11 “Everybody runs away, people could not actually confront with me as a person” (Tradução nossa).

No ano de 2011 se inaugurava no museu *Tate Modern* de Londres o que seria considerada a maior instalação da artista japonesa Yayoi Kusama: *Infinity Mirrored Rooms – Filled with the Brilliance of Life* ou *Salas Espelhadas Infinitas – Cheias do Brilhantismo da Vida*, que consistia em uma ampla passarela feita de reflexos que se multiplicavam pelos espelhos enfileirados nas paredes, no teto e na água distribuída simetricamente sobre o chão. Enquanto os visitantes atravessavam a sala, centenas de diminutas luzes de distintas cores se acendiam e desligavam em harmônicas configurações rítmicas. Suas obras chegaram finalmente ao Brasil em 2014, para sua exposição *Obsessão Infinita*, que teve lugar no Instituto Tomie Ohtake em São Paulo. A palavra infinito aparece com insistência nas mostras de Yayoi, que retratam o que ela chamou de obsessões, que se manifestam através da repetição insistente de certos padrões de desenho reproduzidos sobre diversas superfícies, diluindo contornos e camuflando formas volumétricas que somem devoradas por uma inquietante sensação de vazio. O mesmo efeito se projeta sobre o próprio corpo físico da artista, quando aparece, nas suas instalações e performances, submerso em um mar de bolinhas, sejam tridimensionais, planas ou virtuais (Figura 3).

Figura 3: *Kusama in Living Room*, Graf Studio, Osaka, 2002.



Disponível em: <<https://hirshhorn.si.edu/kusama/yayoi-kusama/>>.

Na imagem de Yayoi o corpo se invisibiliza e se integra de tal maneira ao entorno que literalmente desaparece. Uma metáfora contemporânea para situar os novos territórios do corpo líquido, fluído, que pareceria ter superado a dureza de sua estrutura, sume em um espaço infinito e homogêneo. Deixou de ser frágil ou dócil, o corpo agora se tornou invisível.

Yayoi passou boa parte da sua vida em internações psiquiátricas, como Artaud. Cabe perguntar se realmente teriam sido crises paranoicas ou estados de alienação mental o fato que esses artistas tivessem experimentado, de alguma forma, que seus próprios corpos não lhes pertenciam. Artaud sentia que seu corpo não estava ao serviço dos seus próprios desejos, anseios ou necessidades, como se tivesse sido condicionado para cumprir funções do corpo social. Por isso declara guerra aos órgãos, ou seja, à funcionalidade do organismo, aos condicionamentos impostos.

No caso de Yayoi o corpo finalmente se desintegra, desaparece, funde-se com o entorno. Talvez foi uma forma de denunciar a perversa pretensão, que resiste no imaginário da globalização, de uma sociedade homogênea. “As minorias e as majorias não se distinguem pelo número. Uma minoria pode ser mais numerosa que uma maioria. O que define a maioria é um modelo ao qual é preciso estar conforme” (DELEUZE, 1992, p. 214). Será esse modelo – do qual fala Gilles Deleuze – o desenho padrão que se multiplica sobre o corpo da artista? O certo é que dos velhos métodos disciplinares da modernidade, consagrados ao adestramento dos corpos dóceis, se passou, na atualidade, a uma organização baseada no controle.

Os espaços de confinamento como escola, fábrica ou prisão, onde os corpos se disciplinavam, deixaram de ser necessários. A densidade da população e seus constantes deslocamentos os tornou insuficientes e ineficazes. “Encontramo-nos numa crise generalizada de todos os meios de confinamento, prisão, hospital, fábrica, escola, família” (DELEUZE, 1992, p. 220). O corpo do sujeito contemporâneo já não precisa permanecer dentro do recinto delimitado de uma instituição para ser vigiado e controlado. Os cenários da literatura fantástica que assombrava com descrições de futuros distópicos, onde os seres humanos eram permanentemente observados por câmeras, viraram rotina na vida contemporânea. O sujeito se desloca, goza de uma aparente liberdade, apenas enquanto permanece monitorado, inspecionado e fiscalizado. A silhueta de Yayoi coberta por inúmeras bolinhas, tal como aparece em suas performances e instalações, transformou-se em uma emblemática metáfora da existência contemporânea, na qual os corpos deixaram de ser corpos, para serem desarticulados em uma somatória de dados e algoritmos.

Do mesmo modo que é possível desconstruir visualmente a figura humana, também é viável engendrá-la. Ingressando na pós-modernidade, a cultura visual define seus territórios sob o eixo visibilidade-invisibilidade. *“La cultura visual no depende de las imágenes en sí mismas, sino de la tendencia moderna a plasmar en imágenes o visualizar la existencia”* (MIRZOEFF, 2003, p. 23). A visibilidade define os territórios da existência. Será que realmente existe aquilo que não se enxerga? Na pós-modernidade a resposta é fácil: não. As novas tecnologias da informação têm aumentado a capacidade de visualização, produção e circulação de imagens. Um mundo de realidades virtuais composto por imagens fixas ou em movimento que, pela velocidade em que são interpretadas e compartilhadas, embora fugazes e planas, apresentam-se como um devir contínuo que o sujeito absorve sem tempo de avaliar. *“Asistimos hoy al paso de la cultura moderna del cálculo a la cultura posmoderna de la simulación”* (ZIZEK, 2006, p. 218). Assediado por estímulos visuais, o sujeito recria a ilusão de pertencer ao mundo pelo simples fato de assimilar sensorialmente a experiência através de um universo virtual, mas sem se envolver nele. Resultando impossível estar fisicamente em todos os lugares, a tecnologia comuta a frustração de uma experiência incompleta pelo placebo de um intercâmbio virtual.

Con el surgimiento de la realidad virtual y de la tecnología, asistimos a la desaparición del límite que separa lo interior de lo exterior. Dicha desaparición pone en peligro nuestra percepción más elemental de lo que es nuestro propio cuerpo y la relación que mantiene con su entorno; entorpece nuestra actitud fenomenológica habitual hacia el cuerpo de otra persona (...) cuando nos sumergimos directamente en la realidad virtual, perdemos contacto con la realidad, es decir, las ondas eléctricas no interactúan con nuestro cuerpo a nivel externo sino que atacan directamente a nuestros sentidos: hoy día el globo ocular engloba al cuerpo entero (ZIZEK, 2006, p. 222).

A artista brasileira Cibelle Cavalli Bastos discute, com seu trabalho, a problemática da visibilidade, ou invisibilidade. Ser visto dá ao corpo a dimensão do reconhecimento e da existência em uma sociedade na qual os processos, disciplinares e de controle, pareceriam se concentrar agora em operar sobre uma função específica do organismo humano: a visão (Figura 4).

Figura 4: Detalhe da obra *Is a feeling* de Cibelle Cavalli Bastos, materiais diversos, 55 x 45 cm, 2013; mostra *Queermuseum – Cartografias da Diferença na Arte Brasileira*.



Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/queermuseu-santander-cultural-luiz-camillo-osorio/>>.

Regular a circulação de imagens significa incidir sobre o que pode ser visto, olhado, considerado ou analisado. Em outras palavras, a ação de censurar, de controlar aquilo que é apresentado ao público, de determinar o que se pode ou não exibir, implica criar condicionamentos nas competências visuais do sujeito. De fato, a obra de Cibelle, junto com uma ampla seleção de trabalhos que versavam sobre a temática *queer*, foi censurada. A mostra de artes visuais intitulada *Queermuseum – Cartografias da Diferença na Arte Brasileira*, inaugurada em agosto de 2017 nas salas do Santander Cultural em Porto Alegre, foi suspensa na quarta semana de ter sido inaugurada. Com curadoria de Gaudêncio Fidelis, as obras selecionadas e apresentadas abordavam a temática *queer*, a diversidade sexual e as questões de gênero, de uma perspectiva histórica, abrangendo desde meados do século XX até os dias atuais, no olhar de 85 artistas. O ato de censura, nesse caso, não proveio do Estado, mas da própria instituição organizadora que, pela pressão exercida por grupos políticos e religiosos, decidiu interromper a mostra e retirar a exposição.

A revolta contra uma exposição de arte pareceria anacrônica em tempos em que tanto crianças, jovens ou adultos gozam de amplos acessos a todo tipo de conteúdo visual que circula na *web*. Embora a disseminação desses conteúdos se propague com fluidez nos espaços privados, ou seja, nas telas de qualquer dispositivo, existe um claro consenso nos setores conservadores da sociedade – tal como se evidenciou no fechamento da exposição *Queermuseum* – de que tais

imagens não deveriam ser visibilizadas através de âmbitos institucionais.

O controle institucional sobre o olhar também operou em um episódio recente à escrita deste artigo. No dia 24 de agosto de 2021, o videoclipe da canção *Etérea* foi apresentado durante uma aula de artes na Escola Municipal Pascoal Meller, para uma turma de nono ano do Ensino Fundamental, com estudantes entre 14 e 15 anos. O clipe oficial da canção *Etérea*, de autoria do compositor Criolo, consistia na apresentação performática de uma sucessão de corpos dançando, que identificavam personagens e personalidades dos coletivos sociais LGBTI. Assim como na música o autor desejava quebrar o binarismo dos ritmos, fusionando batuque com eletrônica, nas imagens visuais se pretendia romper com o binarismo sexual exibindo as diversas manifestações identitárias e estéticas do corpo. “É necessário quebrar os padrões, é necessário abrir discussões”, versa a própria letra da canção. Porém, os padrões, dessa vez, se recrudesceram sobre o corpo do professor que apresentou o videoclipe na sala de aula, quando foi seguidamente – e por essa única causa – exonerado do cargo pelo prefeito de Criciúma, que teria afirmado que não permitir *viadagem* nas escolas, segundo informaram diversos meios de imprensa. A reação dele e a do secretário de educação do município, deixariam claro que o objetivo da punição e da censura não eram os aspectos explícitos das imagens exibidas, mas a mensagem política e social que elas carregavam. Não foi a circulação nas plataformas digitais e de *streaming* de um vídeo com reivindicações de conteúdo subversivo que determinou a reação das autoridades locais, mas o fato de que essas reivindicações, através de uma expressão artística como a música, pudessem ter conquistado visibilidade nos espaços escolares.

O conceito de corpo sem órgãos implica um rompimento com a estratificação, ou seja, uma quebra com as tentativas de organizar – ou limitar – a multiplicidade. Se compreende que a estratificação do corpo como organismo está, em nossa sociedade, vinculada ao ideal de corpo cisheteronormativo. A cisheteronormatividade faz parte da estratificação dos corpos ao determinar às partes e às funções do corpo o que se chama *mulher* e o que é denominado *homem*. Essa é a crítica feita por grande parte dos estudos feministas que questionam uma visão biológica do que seria homem ou mulher. Judith Butler (2018), vai ainda além e problematiza todo entendimento do gênero como identidade essencial ou inerente ao indivíduo; compreendendo o gênero não de forma fixa ou estável, mas múltipla e mutável de acordo com os diferentes contextos sócio históricos e discursivos nos quais os sujeitos estão inseridos. Para a autora:

O fato de a realidade do gênero ser criada mediante performances sociais contínuas significa que as próprias noções de sexo essencial e de masculinidade ou feminilidade verdadeiras ou permanentes também são constituídas, como parte da estratégia que oculta o caráter performativo do gênero e as possibilidades performativas de proliferação das configurações de gênero fora das estruturas restritivas da dominação masculinista e da heterossexualidade compulsória (Butler, 2018, p. 244).

A partir dessa desestabilização do sexo, do gênero e da sexualidade, Butler (2018) traz um entendimento do corpo não enquanto uma entidade, mas enquanto espaço historicizado, espaço de ações e de relações. Essa autora é uma referência da chamada perspectiva epistemológica *queer*, que se desdobra em vários pensadores e várias pensadoras, cujas reflexões vêm problematizar a cisheteronormatividade.

Não seria possível obviar que, na realidade atual das escolas e nas práticas curriculares, se veiculam discursos nos quais funcionam estratégias de poder que querem normalizar e disciplinar os corpos a partir de uma norma heterossexual e cisgênera. É neste sentido que, muitas vezes, as discussões de gênero e sexualidade são tidas como perigosas dentro do espaço escolar, assustando professores e professoras que temem sofrer retaliações caso abordem tais temáticas em suas práticas docentes. No entanto, isso não significa dizer que na escola não existam formas de resistência ou presença de corpos *queer* que incidam nos currículos. Não significa dizer que não há docentes comprometidos com o debate de gênero e sexualidade, pois sem dúvida há – neste artigo, uma das autoras é professora da educação básica e assume tal compromisso. A escola é, ao mesmo tempo, espaço de cisheteronormatividade e um espaço outro, que permite que se encontre brechas para a busca da liberdade.

Nesse contexto, as artes não deveriam ser pensadas só como uma disciplina, como apenas um espaço confinado dentro da organização curricular da escola. As expressões artísticas, em suas variadas formas, com frequência representam olhares sobre os territórios do corpo, significam pesquisas sobre seus espaços, implicam indagações sobre os alcances das suas manifestações. Nesse sentido, os trabalhos desenvolvidos por artistas se erguem como exemplos, como pontos de partida para refletir em uma sala de aula acerca desta temática. Em definitiva, a arte em si mesma, em suas distintas linguagens, se poderia definir como um território que permite aos corpos se manifestarem como *corpo sem órgãos*, como desestabilização da estratificação, como experimentação.

Considerações finais

Ressignificar o corpo, seus sentidos, percepções, emoções, seus desejos, seus cuidados, seus prazeres, seus usos no espaço e no tempo, reconhecer o outro, os outros, através de uma compreensão dos territórios do corpo, suas representações, aparências, comportamentos e, portanto, reduzir a violência, seja física, simbólica ou psicológica, são desafios pedagógicos cruciais do âmbito escolar.

Independentemente da discussão sobre se tal o qual imagem deva ser ou não mostrada aos estudantes – já que toda ação de ensino demanda uma seleção de matérias e conteúdos –, utilizar produções e propostas do campo das artes visuais como ferramentas pedagógicas, oferecerá sempre a vantagem de contar com material visual que não direciona seus significados em um sentido único, mas que apela para um leque de conexões com outros dados, informações e fatos da experiência.

A partir das discussões realizadas neste artigo a partir do conceito de *corpo sem órgãos* e sua relação com práticas de liberdade, desterritorialização e desestratificação do corpo – sobretudo de um corpo que pode encontrar formas de romper com os desígnios da cisheteronormatividade – depreende-se que a escola é um espaço que pode possibilitar tais práticas a partir da inserção de experiências artísticas no cotidiano.

As propostas educativas deveriam contemplar as circunstâncias específicas em que a cultura opera, com a convicção de que só a partir de um conhecimento das condições em que a existência se desenvolve é que a educação poderia construir aprendizagens e gerar ações que incidam efetivamente na vida humana.

Referências bibliográficas

ABRAMOVIC, M. **Marina Abramovic on performing Rhythym 0 (1974)**.

Marina Abramovic Institute, 2017. Disponível em: <<https://youtu.be/xTBkbseXfOQ>>. Acesso em: 21 ago 2021.

ARTAUD, A. **Para terminar con el juicio de dios y otros poemas**. Buenos Aires: Caldén, 1975.

BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

DELEUZE, G. **Conversações 1972-1990**. São Paulo: Editora 34, 1992.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs - v. 3**. São Paulo: Editora 34, 2012.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

_____. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

____. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.

MONDZAIN, M.-J. Nada, Tudo, Qualquer coisa Ou a arte das imagens como poder de transformação. *In*: DIDI-HUBERMAN, G. et al. **A República por Vir**: Arte, Política e Pensamento para o Século XXI. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011. p.103-128.

MIRZOEFF, N. **Una introducción a la cultura visual**. Barcelona: Paidós, 2003.

RODRIGUES, A.; WENETZ, I.; CAETANO, M.. Currículos como narrativas e estudos *queer*: emergências que interrogam a educação. *In*: RODRIGUES, A.; CAETANO, M.; SOARES, M. da C. S. (Orgs.). **Queer(i)zando currículos e educação**: narrativas do encontro. Salvador: Devires, 2020. p. 37-61.

SCHÖPKE, R. Corpo sem órgãos e a produção da singularidade: a construção da máquina de guerra nômade. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 29, n. 46, p. 285-305, 2017.

ZIZEK, S. **Lacrimae rerum**: ensayos sobre cine moderno y ciberespacio. Barcelona: Random House Mondadori, 2006.

CAPÍTULO 7



Fonte: Rogério de Melo Grillo (Acervo Pessoal)

CONJUNTURAS LABIRÍNTICAS: ENTRE BECOS (NORMAS) E SAÍDAS (INSUBMISSÕES)

Marcelo Vicentin

Rogério de Melo Grillo

Introdução

Este ensaio quer problematizar questões sobre práticas de insubmissão no momento contemporâneo, pois os compreende como movimentos de fuga (Deleuze; Guattari, 1995, 2012) – modos alternativos de pensar a realidade, a identidade e a organização social e captura –, movimentos de sublevação a um poder político constituído, o Estado. Para tanto, tomamos as práticas de sublevação como linhas de fuga a linhas irradiadas a um modo de poder, a um modo de vida instituído e condutor da vida; práticas que Foucault (2008b) denominou de uma ontologia sobre nós mesmos, práticas e experimentações desviantes dos projetos que se pretendem globais e/ou radicais e que buscam provocar, pela guerra que instauram, a corrosão e a dissolução de unificações, de identificações e de continuidades radiais.

Esses corpos insubmissos se sublevam contra a disciplina, exercício de controle, poder, vigilância, conduta ou biopolítica que o corpo instituído do poder faz atuar sobre seus corpos, buscando normalizá-los. Sejam insubmissos, desviantes, nômades, vagabundos ou monstros, buscam se distanciar dos processos relacionados a um poder e/ou saber que opera a constituição de uma norma que organiza os modos de viver, da língua ao espaço, por meio de práticas de constante criação, pois impermanentes, para certa liberdade.

Para tanto, como nos lembra Michel Foucault (2010, p. 302), “a norma é o que pode tanto se aplicar a um corpo que se quer disciplinar quanto a uma população que se quer regulamentar”. Consequentemente, ao analisar alguns filmes como *O selvagem da motocicleta*, *Moby Dick*, *Um dia de fúria* e *Vermelho como o céu* podemos observar como a norma busca agir sobre corpos insubmissos, apresentando-os como os monstros a serem derrotados e terem suas carcaças exibidas.

Por conseguinte, no teatro dessa guerra, questionamos o contemporâneo, a partir da emergência do neoliberalismo (Dardot; Laval, 2016; Foucault, 2008a), que Deleuze (2017a) alinha de Sociedade de Controle, se o que se

apresenta como práticas de insubmissão são realmente o que se propõem, ou se os incorrigíveis e os ineptos para o processo civilizatório Ocidental se tornaram engrenagens dos processos econômicos, a partir da captura pelo Estado, tornando-se corpos produtores de lucro: em máquinas que alimentam o fluxo financeiro do Estado. Num reavivamento da megamáquina que o Estado deseja e busca ser, como definem Gallo e Filordi (2019, p. 552) “uma megamáquina de produção de despotismo antidemocrático”, despótica e/ou imperialista.

Para finalizar, nos questionamos se a atualidade está conformada à captura do desejo de modos outros de viver, não atuando para impedi-los, mas para capturar esses modos insurgentes de existência e alocá-los na ciranda financeira atual por meio de processos de monetização; de produção de discursos que se parecem insubmissos, mas são parte da mesma máquina produtora de capital, pois monetizáveis.

Os insubmissos, seus espaços e suas máquinas

Tanto para Foucault (2011, 2015) quanto para Deleuze e Guattari (2010), a insubmissão se relaciona com a resistência que certos corpos infligem contra uma disciplina, exercício de controle, poder ou biopolítica, sejam eles nômades, vagabundos, errantes ou monstros na busca por distanciar-se das relações de poder e/ou saber ou de conduta que operam a partir de uma cultura que visa regular e normatizar esses corpos desviantes, marginais: corpos e práticas perigosos, ameaçadores e improdutivos, logo, a serem combatidos. Inimigos públicos de qualquer ordem e organização de controle imposta sobre a sociedade, os corpos insubmissos ganham uma nova definição a partir de sua relação com a produção e o desaparecimento da Idade Média. Para Foucault (2015, p. 43):

a vagabundagem não é algo como uma falta ou uma propensão psicológica, é na realidade o conjunto dos errantes, ou seja, um tipo de existência comum, um grupo social que se apresenta como uma contrassociedade, diferentemente da ociosidade que, na psicologia dos indivíduos, era algo como um pecado individual.

Ainda em *A sociedade punitiva*, Foucault (2015) também observa que uma guerra civil permanente é a matriz de todas as lutas travadas no âmbito da existência do poder político constituído, seja pelas estratégias de sua sobrevivência ou pelas resistências impostas por grupos a esse poder: “[...] A guerra civil não é uma espécie de antítese do poder, aquilo que existiria antes dele ou reaparecia depois dele. Ela não está numa relação de exclusão com o poder. A guerra civil desenrola-se no teatro do poder [...]” (p. 28). Portanto, os mais diversos corpos insubmissos sempre estão em guerra contra o poder

constituído; corpos em constante criação de linhas fuga, como observam Deleuze e Guattari (2010), resistindo por meio de estratégias de guerra à captura, e, para tanto, sempre em constante deslocamento, mobilidade e impermanência como condições essenciais para certa liberdade, a fim de evitar sua captura pelo poder constituído do Estado.

Vagabundos e/ou nômades se tornam, a partir das narrativas oficiais, os inimigos públicos número um da possibilidade de uma paz permanente no território estatal, são os monstros construídos no imaginário dos corpos que habitam o território de um poder constituído. Sempre fugindo do território estatal a fim de não serem capturados, buscam por territórios e espaços outros, habitando um “entre fronteiras”, um “e”, que para Deleuze (2017b, p.62-63):

O *E* não é nem um nem o outro, é sempre entre os dois, é a fronteira, sempre há uma fronteira, uma linha de fuga ou de fluxo, mas não se vê, porque ela é o menos perceptível. *E*, no entanto, é sobre essa linha de fuga que as coisas se passam, os devires se fazem, as revoluções se esboçam. [...] De Norte a Sul, sempre serão encontradas linhas que vão desviar os conjuntos, um *E*, *E*, *E* que marca a cada vez um novo limiar, uma nova direção da linha quebrada, um novo desfilar da fronteira. [...] ‘ver as fronteiras’, isto é, fazer ver o imperceptível.

Manoel de Barros, na estrofe final do poema “O muro” (2010) observa que desde a infância sempre acreditou que depois do muro haveria um terreno abandonado. Entretanto, tanto a fronteira como o muro são somente linhas que conformam o espaço e comportam modos de vida “aceitáveis” ao território. Os corpos insubmissos vão ocupar esses espaços outros, espaços “entre fronteiras”, territórios desconhecidos, encobertos por muros e narrativas aterrorizantes sobre monstros e marginais que atentam contra uma ordem do mundo. Um não-território, o lado de fora, com a face voltada para outro lugar, espaço para devir, de multiplicidade de forças, onde as coisas ainda informes, sem forma, não são, estão para acontecer, espaço que se diferencia de uma exterioridade.

Se uma interioridade pressupõe um ponto de origem, de início, bem como o de fim, e ambos coincidem sob o regime de um ordenamento, a exterioridade, apesar de ser um outro território, é um outro estrato da mesma ordem. Diferentemente, um não-lugar emerge como um “entre”, um território de criação e instauração de uma experiência do fora das fronteiras do ordenamento, de um início e um fim; nas dimensões do virtual, o insubmisso – até então potência negativa –, atua, ontologicamente, ética e positivamente, afirmando sua coexistência ao atual, ao ser. O fora é “o diagrama, enquanto expõe um conjunto de relações de forças, não é um lugar, mas um ‘não-lugar’: é lugar apenas para as mutações [...] devir mutante” (Deleuze, 2013, p. 92).

Consequentemente, a estratégia de linhas de fuga busca romper com representações dos muros e oferecer modos alternativos de pensar a realidade, a identidade e a organização social. As linhas de fuga estão intimamente ligadas à reordenação do espaço, sua ocupação e sua “desterritorialização”, que enfatizam as possibilidades de processos de subversão e transformação. Essas linhas funcionam como trajetórias que permitem a evasão de modelos normativos e hierarquizados, propondo reinventar as relações de poder e modos de vida.

De tal modo, habitar o “E”, esse fora, não-lugar, “entre fronteiras”, possibilita aos corpos insubmissos a emergência de práticas outras como acontecimento: derivações das relações de força que nos impele à tarefa de criar modos de existência que atuem sobre nós mesmos; exercício de invenção de práticas de existências outras que propiciam um inventar a si mesmo.

Acontecimento: é preciso entendê-lo não como uma decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se amplia e se envenena e uma outra que faz sua entrada, mascarada. As forças que estão em jogo na história não obedecem nem a uma destinação nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta (Foucault, 2008c, p. 272-273).

Nesse campo de guerra entre insubmissos e o poder estatal, as experimentações da vida que emergem nas “entre fronteiras” são, para Foucault (2008b), práticas desviantes dos projetos que se pretendem globais e/ou radicais, práticas e experimentações na construção de máquinas de guerra a fim de promover, de acordo com Deleuze (1990) linhas de subjetivação e linhas de fratura que escapam às linhas constituídas pelo Estado. São máquinas de guerra que emergem como resposta à opressão do Estado, contra suas rígidas estruturas burocráticas e centralizadas, que buscam capturar e canalizar o potencial disruptivo do desejo de rebelião dos insubmissos.

Consequentemente, as máquinas de guerra são as experiências de liberdade que emergem de práticas nômades e seus movimentos de sublevação. As máquinas de guerra operam justamente na produção de resistência, do desejo para criar formas de existência, na produção de linhas que se bifurcam a partir de regimes de saberes movediços, promovendo modos singulares de fuga, resistência e sublevação.

Como essas máquinas não se limitam apenas aos aspectos combativos da guerra entre os insubmissos e o corpo estatal, mas também se configuram como a externalização do desejo que propicia a criação de linhas de fuga e de capitais de potencial transformador enquanto força produtiva e disruptiva. Porquanto, as máquinas de guerra são, ao mesmo tempo, ferramentas de luta, como modos de

vida e existência que conflitam com a lógica fixa e imutável do sistema estatal, desterritorializando corpos, tempo e espaço. De acordo com Deleuze e Guattari “o desejo não é um campo de ausência, mas um campo de intensidades que opera em máquinas – ou seja, em dispositivos produtivos – que estão sempre em movimento” (2012, p. 131).

Portanto, a monstruosidade dos corpos desviantes e insubmissos emerge pelos conflitos produzidos a partir da guerra contínua pela existência de seus modos de vida, contra o controle contínuo que atua a partir de um amplo conjunto de discursos e organismos que buscam bloquear o desejo e exercer um controle contínuo por meio de discursos e instituições na produção destes corpos como anormais e impróprios ao modelo de vida estatal.

Cenários de (des)ordem

No livro “O diabo das províncias”, Juan Cárdenas (2024, p.53) afirma que “a monocultura nega o tempo e o cancela. Para a monocultura não há história, nem homens, apenas a eternidade, isto é, o nada absoluto”, elucidando um elemento da sociedade neoliberal, a monocultura como uma ordem única. Ora, tudo aquilo que é diferente, que causa estranheza a uma ordem, deve, portanto, voltar-se à ordem. Conquanto a estranheza e a diferença continuem, elas devem orbitar a ordem/norma. Isto é, as culturas díspares precisam servir a uma “monocultura” e fazê-la sobreviver (retroalimentação), quer dizer, “seja diferente, mas retroalimente os padrões/normas”.

Nesse entendimento, temos a convicção de que não podemos depreender a lógica mais profunda do mundo social, a não ser adentrando na particularidade de uma realidade cultural, empírica e historicamente situada com vistas a analisar um conjunto de configurações possíveis. Dito isso, por meio de quatro obras cinematográficas (algumas delas são também obras literárias), buscamos ilustrar norma e ordem, a fim de fazer emergir o insubmisso, o *outsider*, o pária, o anormal ao centro da norma; ou causar a sua morte, a sua destruição ou desaparecimento.

Iniciamos com o filme “Moby Dick”, lançado em 1956 e baseado no livro clássico de H. Melville de 1851 (de mesmo nome), que expõe a busca obsessiva do capitão Ahab, líder do navio baleeiro Pequod, pela baleia branca Moby Dick (gigante cachalote branco). Trata-se de uma vingança, porquanto Ahab, em viagem anterior, teve parte de sua perna arrancada por Moby Dick. O filme, então, segue este enredo: um navio baleeiro, comandado por Ahab, perseguindo baleias (para obtenção de óleo de baleia), porém visando, *pari passu*, Moby Dick.

Moby Dick se difere das outras baleias por dois motivos: ela é branca (a

sua brancura a torna única) e insubmissa (diverge do comportamento das outras baleias); ela causou estragos físicos e morais no capitão Ahab, representante da norma, da ordem. Ao ser ferido e contestado por uma baleia insubmissa e diferente das outras, torna-se um homem cheio de ressentimentos. Ele não intenta apenas obter óleo de baleia ao capturar Moby Dick, pois pode conseguir tal elemento a partir de outras baleias; na verdade, quer exterminar a baleia branca e a sua singularidade e subversão. Este é o fio condutor do filme/livro, a perseguição a uma baleia subversiva.

Tal conjuntura não passa despercebida por sua tripulação, que se questiona: “Vingança sobre uma besta que não fala!, gritou Starbuck, que te atacou simplesmente por um instinto cego! Loucura! Sentir ódio de uma criatura muda, Capitão Ahab, me parece uma blasfêmia” (Melville, 2008, p. 223). Esta fala de Starbuck colide com a norma. Ora, não podemos olvidar que a norma é, essencialmente, um modo de exigência (Canguilhem, 2009) que, intencionando se inscrever no campo das existências, conflitua com outras normas também já existentes (a baleia é um animal que agiu por instinto). Por outro lado, este não é o questionamento da tripulação, pois motivados pelo óleo de baleia e, em menor grau, pela moeda de ouro (símbolo da recompensa por quem avistar a baleia branca), põe-se ao trabalho o qual foi contratada: manter a embarcação limpa, navegável e, principalmente, caçar baleias.

Canguilhem (2009) deslinda que as existências sempre antecedem as exigências, e não o contrário. Isto posto, depreendemos que, no caso de Moby Dick, sua existência por si só já contravém a norma. É uma baleia distinta das outras, feroz, não dominável. Nesses termos, aqui existe uma inversão às exigências de uma norma/ordem que visam subsumir uma existência. Em consonância às nossas ideias, Le Blanc (1996) propugna que normalizar é, precipuamente, impor uma exigência a uma existência, pelo qual a diferença desta existência em relação ao “normal”, ou infringe a norma ou mesmo gera uma espécie de aversão.

Em síntese, Moby Dick é a representação da insubmissão e não uma mercadoria. Ela escapou ao domínio absoluto do poder da norma, representado por Ahab. Ao ferir o capitão, ela arranhou o *status quo*. Destarte, há uma crise no controle, já que se a baleia branca não pode se tornar norma, ou seja, ser trazida para dentro dos moldes ou potencializar a ordem (retroalimentar uma monocultura), então, deve ser exterminada.

O filme “O selvagem da motocicleta”, lançado em 1983, e baseado no livro clássico de S. E. Hinton de 1975 (*Rumble Fish*), narra a história de Rusty James, um adolescente, tido como desajustado, que frequenta a escola e um bilhar para socializar com os seus amigos. Ademais, vivencia vários tipos de relações meramente superficiais, como por exemplo, com a namorada, Patty, a

quem não dá a mínima importância. No mais, sua intenção é reviver um tempo em que as gangues dominavam a cidade, e, seu irmão, era o líder. Este é o seu objetivo de vida: liderar uma gangue.

No desenrolar do filme, percebe-se que Rusty James vive sob a sombra de seu irmão mais velho, o Motoqueiro. Este último é uma lenda por toda a cidade, visto que possuía notável capacidade de liderança e era temido por várias gangues. Contudo, o Motoqueiro desapareceu da cidade sem deixar um rastro sequer. Passado algum tempo, talvez anos, em um encontro de gangues promovido por Rusty, o Motoqueiro retorna de modo triunfante, porém, bem diferente do que era antes. Ele se mostra perdido, sem foco, às vezes apartado do mundo.

À vista disso, não é Rusty quem contrapõe a norma, a ordem, mas sim o seu irmão, o Motoqueiro. A figura da norma/ordem é representada pelo policial Patterson que, no transcurso da história, persegue incansavelmente o Motoqueiro, esperando uma brecha para agir. Em linhas gerais, o Motoqueiro é o insubmisso que constrói linhas de fuga para não ser capturado. Sua existência afronta a ordem, mais pelo que fez no passado, no período das gangues, do que no presente. No filme, é visível que ele está numa condição marcada pela ausência de inscrição nas estruturas sociais portadoras de sentido. Quer dizer, ele é o vagabundo que não tem trabalho, não estuda, vive rodando pelo bairro ou mesmo em casa, não sendo aceito pela norma-pai.

O Motoqueiro é a dobra, para usarmos uma expressão deleuziana, posto que sua existência engendra espaços de liberdade, não exterior, mas no âmago da ordem. O policial não pode pegá-lo, precisa de motivo legal para isso. Entretanto, o Motoqueiro está alheio às práticas de ajustamento e não infringe diretamente a lei (com roubo ou qualquer outra forma de violência). Ora, interdições, sanções e/ou julgamentos não o afetam, dado que está desfilado quanto à ordem. Em função disso, não pode ser normatizado, porquanto é sublevação *per se*, pelo fato de exercer influência em outras pessoas. Além disso, não pode ser subsumido pela norma, uma vez que não retroalimenta o seu núcleo. Como alguém que desafiou a ordem (policial Patterson), sempre construirá linhas de fuga.

Insubmisso, desfilia-se da sociedade e opta por infringir a lei, tendo em vista um fim em si: deixar-se capturar, e ter no desejo de morte a sua última máquina nessa guerra, a sua resistência, seu último suspiro no campo de batalha. E a norma empurra-o a isso. O Motoqueiro invade um *pet shop* e solta todos os animais presos. O seu foco era levar os peixes de briga siameses ao rio, para demonstrar a Rusty James que estes peixes brigam porque lutam por um espaço que, por sua vez, os agride. Em um rio, há espaço para todos, então não haveria uma briga entre eles. Ao sair da loja com os peixes, o Motoqueiro é alvejado pelo

policial Patterson e cai morto no chão.

Como desviante, há modelos (normas) que não se apoderaram do Motoqueiro e, como tal, foi combatido pelo seu modo de existência. Nesse contexto, por não conseguirem que ele se aproximasse de um modelo ou curva da normalidade, subsequentemente, foi exterminado. A norma fez com que o Motoqueiro, o brilhante líder de gangues, morresse como um ladrão comum.

O filme “Um dia de fúria”, lançado em 1993, narra a história de William Foster, um engenheiro desempregado que, diante de um calor acima da média e de um congestionamento intensificado, surta em função de sua frustração. Foster também é uma pessoa desfilhada, já que não mais pertence ao mercado de trabalho, está divorciado e afastado de sua filha. Para agravar mais a situação, ele não tem qualquer amparo do Estado ou de sua antiga empresa, em termos de apoio psicológico ou financeiro.

Todo este contexto faz com que Foster abandone o carro e saia enfurecido pelas ruas. Seu objetivo é ir ao aniversário de sua filha. O filme, então, segue este enredo: Foster, caminhando pelas ruas de Los Angeles, acaba confrontado por inúmeras situações adversas: pessoas que tentam roubá-lo, um neonazista que tenta aliciá-lo, um estabelecimento *de fast food* que não quer vender um café da manhã para ele, em razão de um padrão no horário de atendimento. Como resposta, com o uso de uma metralhadora, o personagem responde de modo agressivo a todas as formas de violência à qual está sendo submetido.

É notório que Foster está no cerne de um modo de desintegração social. Um homem de meia-idade divorciado, desempregado e violentado pela sociedade. Ora, ele agora foge da norma estabelecida: transforma-se em um anormal. Seu comportamento se torna subversivo, isto é, nega as normas que definem a ordem social, que até a pouco ele esteve inserido, deslocando-se para uma posição de vulnerabilidade. Le Blanc (1996) concebe este processo como uma fragilização social. É uma pessoa que, ou será subsumida pela norma, sendo classificada como “louca” ou “mentalmente desajustada” e, por isso, precisa ficar fora de circulação, porém sob controle de uma instância médica e farmacológica; ou ainda, ser empurrada para fora da ordem. No segundo caso, há dois caminhos: a prisão ou a morte.

Para que a ordem/norma prevaleça, no caso de Foster, é fundamental retirá-lo de circulação: escondendo-o, domesticando a sua fúria, normatizando-o. Porém, Foster está fora de controle. Ela escapa dos preceitos de uma sociedade neoliberal que o explora em termos de liberdade, transparência, comunicação e produtividade. Basicamente, tornou-se improdutivo, um pária. Ora, o que não é produtivo, como nos informa Foucault (2015), por conseguinte, não serve à norma.

Após sua jornada homérica por Los Angeles, Foster é extirpado pela ordem (é alvejado com um tiro), representada pelo policial Martin Prendergast. Han (2017), ao escrutinar a violência, propugna que na sociedade neoliberal vivemos a violência da positividade. Somos instigados à liberdade e, ao mesmo tempo, à coação. O excesso de desempenho e produtividade gera contextos de depressão, ansiedade e/ou *burnout*. A violência que antes era visível, rumou-se para o invisível, de física para psíquica.

No entanto há exceções no que tange a tais proposições de Han. Este tipo de violência, que atravessa nossa sociedade atual, afeta, mormente, aquelas pessoas que produzem ou que estão à margem de alguma forma de produção ou prestação de serviços. Cabe destacar que Foster não produz, não presta serviços, nem mesmo está à margem destes processos. Portanto, havia somente um caminho para ele, ser posto para fora da órbita da ordem. Na condição de desviante, ele próprio percebe que não haveria mais espaço para ele em uma sociedade “normal”; Foster, como o Motoqueiro, também busca sua morte. Neste caso, a dobra deleuziana que, pela força, fomenta um espaço de liberdade no cerne da ordem, tensionou as normas, fazendo com que um tipo de força se voltasse para si, propositalmente. Em ambos os casos, a morte foi uma prática de liberdade, ou seja, foi a força.

Em “Vermelho como o céu”, Mirco Barelli é uma criança que, nos anos 1970, após um acidente com a arma do pai, perdeu a visão. Por conseguinte, é obrigado, por lei, a frequentar uma instituição para meninos cegos. Além dos novos colegas, Mirco interage com a filha da zeladora da escola, que não é cega, mas é proibida de se socializar com os alunos da instituição.

Nessa instituição, Mirco se rebela contra o sistema de regras e discursos impostos. Logo no início do filme, é agredido por uma freira, após uma briga com um colega e por “blasfemar” diante da situação. Em outro momento, ele não aceita uma educação compensatória que considera que pessoas cegas devem aprender e agir conforme pessoas cegas, quer dizer, aprender Braille, tecelagem e/ou fundição apenas. Ora, a vigilância, as punições e tais discursos capacitistas agem como mecanismos de controle, intencionando a naturalização e a normatização de um tipo de subjetividade, regulando os aspectos morais e as formas de pensamento destas crianças cegas. Entrementes, diante desta conjuntura e de modelos de ajustamento, Mirco reage construindo práticas de liberdade.

Uma destas práticas é levar seus amigos e Francesca ao cinema, escondidos e sem a permissão da instituição. Deste modo, infringem duas regras patentes: sair da instituição sem permissão e brincar com Francesca. Essas subversões não são tudo. Mirco, por conta própria, apropria-se de um gravador de áudio,

em detrimento do ensino de Braille e das atividades manuais de tecelagem. Por meio deste aparato, ele faz gravações de sons da natureza, realizando um trabalho de sonoplastia, algo não permitido na instituição, segundo os ditames do diretor (que também é cego).

É notório, neste filme, que tudo é levado à norma via ajustamentos. Inclusive a tentativa do professor de Mirco, em barganhar com ele: se aprender Braille, poderá usar o gravador de áudio. Esta tentativa de capturar o desejo de liberdade e de criatividade de Mirco, por meio de uma baliza de regramento (seja a norma ou a barganha), não se mostra produtiva. Como consequência de sua conduta, Mirco é expulso da instituição.

O mote da “monocultura”, que usamos neste texto, fundamenta-se no preceito de que o seu fito é não criar histórias ou experiências. Em outros termos, é basilar produzir um imediatismo, uma rapidez na informação, uma aceleração nas relações interpessoais, intermediada por uma unicidade de tarefas que orbitam uma centralidade (norma). Capturar o gravador de Mirco é colocá-lo de volta à ordem, e, *en passant*, bloquear a máquina desejante da infância, o devir-infância que sempre está a questionar a regra. Mirco, por ocupar um “entre fronteiras”, desterritorializa o espaço e o tempo, as regras da instituição, e, por isso, o corpo da norma procurará dirimir suas experiências, bem como as memórias geradas por ele em seu grupo. A captura pelo corpo estatal busca pelo engessamento de sua subjetividade à norma.

A tônica deste cenário nos indica que a norma (a ordem) almeja condicionar os modos de dizer e pensar das pessoas. Ela está adstrita a um tipo de discurso e prática, a qual compõe uma forma de monocultura. Em nossa sociedade neoliberal é preciso gerar o idêntico, quer dizer, é fazer com que Mirco abandone seu devir-criança, sua insubmissão, para se tornar mais uma criança cega dentre outras. Contudo, isto não denota que tudo deva ser idêntico. Pelo contrário, a nossa forma de sociedade atual igualmente valoriza a diferença e a diversidade como norma, desde que estas possam gerar identidades (idêntico). Por seu turno, elas não se concatenam e sim se atomizam ante o coletivo. A diversidade, o diferente, o outro, são atraídos à norma, tornando-se a ordem. Não compõem um núcleo, porém, orbitam neste, alimentando-o. Em outras palavras, somente há positividade do outro, do anormal, do desviante e do pária se a insubmissão destes sujeitos for contida e mercantilizada, num sentido positivo, de produção da norma. A figura do estranho se torna um objeto consumível.

Urstaat, neoliberalismo e novos fascismos

Urstaat é um Estado centralizado e perfeito e que exerce controle total sobre seu território e população. Para Deleuze e Guattari (2010), Urstaat representa uma forma de organização que tende a homogeneizar e reprimir a diversidade e a multiplicidade das formas de vida, o Estado como uma megamáquina que produz tudo o que pode ser desejado, logo ordem e controle, ou como definem Gallo e Carvalho (2019, p. 552) “uma megamáquina de produção de despotismo antidemocrático”, despótica e/ou imperialista. De acordo com os autores:

No quinto platô de *Mil platôs* (DELEUZE; GUATTARI, 2002), acerca do Estado, deparamo-nos com a sua condição estrutural sedentária como princípio operador de normalidade do Estado: ele administra por fixação, identificação, cálculo, controle, ameaça, a ponto de expulsar e aniquilar aqueles e aquilo que insurgem contra a normalidade de sua autorrepetição. Eis, então, o ‘Estado como lugar de conversão geral de todos os sistemas de valores econômicos, simbólicos, significantes e de desejo, mas se trata também do rizoma tentacular das formações de poder’ (GUATTARI, 2012b, p. 468), justamente porque ele é invasivo de modo capilar, com o seu poder disjuntivo. Por outro lado, os nômades ou o nomadismo seriam uma ameaça constante à estabilidade do Estado, fato pelo qual o Estado se faz avançar diante de tudo que se lhe escapa. Assim, **ou** há uma filiação ao sedentarismo **ou** há uma filiação ao nomadismo; **ou** se está dentro **ou** fora do sistema (Gallo; Carvalho, 2019, p. 554, grifos originais)¹².

Deleuze e Guattari (2010) observam que o Urstaat opera por meio de redes de “máquinas desejantes” que atuam sobre os fluxos de desejo, podendo canalizá-los para fins de organização e controle social, num processo de reterritorialização, de captura e/ou antiprodução de dissonâncias, buscando o controle sobre a vida, contendo práticas insubmissas, nomadismos e suas máquinas de guerra. De tal modo, para os autores, faz-se necessário a emergência de práticas de desterritorialização a fim de criar modos outros de formas de organização social, que permitam a expressão da diferença e da multiplicidade, em contraponto a uma estrutura rígida e hierárquica, como as de insubmissão e sublevação dos nômades.

Para continuar operando de modo contínuo, o Urstaat não apenas opera sobrecodificando o já codificado, mas também na captura das máquinas desejantes que fluxos outros de vida buscam produzir para produzir modos de existência que desterritorializam os espaços nas “entre fronteiras”. Consequentemente, o Urstaat, apesar das transformações do Estado, persiste na implementação de dispositivos de disciplina e de normatização, como também na produção de anormais, sob novas roupagens. De outro modo, o neoliberalismo que

¹² Obras citadas: *Mil platôs* 5, 2002; e *La révolution moléculaire*, 2012b.

discursivamente diz eliminar ou minimizar o aparato estatal, é um processo histórico em expansão de diferentes discursos e práticas atreladas a regras jurídicas, institucionais e políticas “que definem não apenas *outro* ‘regime de acumulação’, mas também, mais amplamente, *outra* sociedade” (Dardot; Laval, 2016, p. 24).

Dardot e Laval (2016) denominam o neoliberalismo de “nova razão do mundo”, um sistema normativo, uma racionalidade governamental que movimenta e captura o contemporâneo, como seus corpos, espaços e tempo, agindo sobre o mundo e todas as dimensões da existência humana.

O neoliberalismo não destrói apenas regras, instituições, direitos. Ele também produz certos tipos de relações sociais, certas maneiras de viver, certas subjetividades. Em outras palavras, com o neoliberalismo, o que está em jogo é nada mais nada menos que a forma de nossa existência, isto é, a forma como somos levados a nos comportar, a nos relacionar com os outros e com nós mesmos. O neoliberalismo define certa norma de vida nas sociedades ocidentais e, para além dela, em todas as sociedades que as seguem no caminho da ‘modernidade’. Essa norma impõe a cada um de nós que vivamos num universo de competição generalizada, intima os assalariados e as populações a entrar em luta econômica uns contra os outros, ordena as relações sociais segundo o modelo do mercado, obriga a justificar desigualdades cada vez mais profundas, muda até o indivíduo, que é instado a conceber a si mesmo e a comportar-se como uma empresa. Há quase um terço de século, essa norma de vida rege as políticas públicas, comanda as relações econômicas mundiais, transforma a sociedade, remodela a subjetividade (Dardot; Laval, 2016, p. 16).

Sob a ótica deleuziana, o neoliberalismo produz outra interação entre os fluxos de desejo e os dispositivos de controle revelando outros mecanismos de dominação, e não a sua extinção: apenas se reconfiguram, encontrando novas formas de se expressar por meio da megamáquina que reativa o Urstaat, manifestando-se, de acordo com Foucault (2008a), como outro e novo modo de subjetivação pela aspiração de total liberdade em todos os campos da vida humana. Com seu fortalecimento se tornou um sistema normativo, que por meio de técnicas de poder reformou a racionalidade de governo, por conseguinte, as relações sociais e as esferas da existência.

Se discursivamente é nomeado, como menos Estado, para Foucault (2008a) e Dardot e Laval (2016), o neoliberalismo é uma ampliação da intervenção do Estado que, por meio de leis antinaturais, destrói as políticas de bem-estar social, estimulando a concorrência e o modelo empresarial entre indivíduos como norma e modelo de subjetivação. Por conseguinte, valoriza um homem-empresa que oferece como produto seu capital humano, aquilo que o constitui, seu corpo biológico, e o que acumulou: derivações de investimentos voluntários, externos e ambientais do desenvolvimento individual: aquilo que aprendeu e a forma

como viveu sua vida, em suma, aquilo que o corpo é capacitado a oferecer física, psíquica e intelectualmente.

Deleuze (2017a, 2017b) denomina essa mudança dentro do capitalismo como Sociedades de Controle, em que a disciplina agora se encontra introjetada no corpo e o exercício biopolítico se dá por meio de um controle contínuo e instantâneo, produzindo corpos mais fluidos e moldáveis; ou corpos e códigos sobrecodificados continuamente, produzindo a sensação de uma crise perpetua que configura a governabilidade neoliberal, crise que Deleuze (2017a, 2017b), com fluxos se somando uns aos outros: “o controle é de curto prazo e de rotação rápida, mas também contínuo e ilimitado” (Deleuze, 2017a, p. 228).

O movimento do *Urstaat* no neoliberalismo também produz o enfraquecimento do espírito da democracia, não a extinguindo, mas a esvaziando, desacreditando-a como referência política para a manifestação do múltiplo, “o *Urstaat* é Estado de extrema-direita, pois ele não suporta consistências, existências fora dos circuitos do desejo que ele produz como roteiro histórico” (Gallo; Carvalho, 2019, p. 550). Esse esvaziamento do desejo pela política e da democracia como espaço de emergência do múltiplo opera no campo de batalha com a exaltação do líder, pela centralização do poder e pela supressão de movimentos dissidentes. Um “Estado-máquina” que atua em múltiplas dimensões, canalizando o desejo para o aparato do Estado, transformado em uma ferramenta de controle que mantém a população submetida às imposições de uma autoridade central.

Tal reconfiguração do desejo está na base do que pode ser denominado de microfascismo, em que pequenas formas de autoritarismo se infiltram nas relações sociais e produzem efeitos de normalização comportamental. Para Deleuze e Guattari (2010) ao invés de incentivar a liberdade criativa e a multiplicidade de identidades, o fascismo busca a homogeneização dos desejos, convertendo-os em instrumentos de dominação, reprimindo, por um lado, sua livre expressão e, por outro, canalizando-o em manifestações autoritárias.

Os movimentos para captura de máquinas desejantes e das suas insubmissões cotidianas são os avanços no campo de batalha que o *Urstaat* neoliberal utiliza para enfraquecer as possibilidades do múltiplo naquilo que a democracia pode oferecer como regime político. Nesta guerra, introduz-se uma ideia de ódio à democracia (Rancière, 2014) em que se busca apagar as fronteiras para a emergência de uma única ordem do espaço e do tempo, com destruição de toda e qualquer máquina de guerra e de linhas de fuga que permitam a criação de espaços outros para a produção de modos de existência desalinhados e insubmissos a uma ordem única de existência.

Insubmissões

Na ordem do Urstaat os mecanismos de disciplina e de normatização subsistem sempre com novas roupagens, adequações de marketing que produzem os mecanismos necessários ao exercício de controle. Nessa circunstância, sob a égide de um universalismo que se quer único, é importante observar o pensamento de Gallo e Carvalho (2019, p. 557) sobre a saída de Abraão de Ur, do abandono do território, entretanto o Urstaat, não saiu de Abraão, celebrando “um novo pacto servil, obediente, e de uma promessa infinita, para todas as gerações, sob uma nova aliança *urstática*. Abraão foi o primeiro desdobramento da colonização imperial de Ur, a aceitação subserviente ao destino da servidão voluntária”. Abraão ocupará outro território, o deserto exterior a Ur, mas manterá a força de um universal que deve se sobrepor a todo e qualquer modo outro de existência.

No neoliberalismo, de acordo com Rancière (2018), os mecanismos de controle do Urstaat, com as promessas da democracia de liberdade e de um tudo possível, decepcionam o sujeito-empresa, que tal qual Abraão, busca por reterritorializar os espaços, por outras terras, mas apenas exteriores ao território já ocupado, e não um não-território, espaço de devires e de multiplicidade de forças, que se diferencia desse espaço exterior. A decepção com a não entrada na terra prometida, além de proporcionar o ódio pelo exercício contraditório e não consensual da política, também produz a incitação e perseguição ao “‘mau corpo’, o corpo diabólico que por todo lado impede a satisfação total que está por todo lado ao alcance da mão e por todo lado escapa entre os dedos” (Rancière, 2018, p. 131).

Os corpos insubmissos daqueles que vagueiam pelas “entre fronteiras” constituem as anormalidades de um sempre, criados a partir de diferentes discursos a fim de controlar e excluir. Corpos que ao desafiar as normas e criar formas outras de existência, guerreiam contra as estruturas estabelecidas de um poder estatal. As práticas de insubmissão fazem-se por desvios, por caminhos sinuosos, na emergência de forças que surgem de pontos múltiplos nas linhas fronteiriças, em derivação, constituindo novas máquinas desejanter, sob uma atualidade que se faz em perspectiva perante todo saber que se quer universalizante.

Trata-se da experimentação contínua da vida por atitudes de experimentações que se desviam de processos de solidificação que se pretendem radicalmente universais. Por conseguinte, são espaços outros em fronteiras que não jazem estáticas, mas que se estabelecem e se movimentam em nós mesmos, colocando-se continuamente à prova. Configura-se então uma prática de liberdade – visto que, para praticar a liberdade, é preciso previamente ser livre,

como também exigir uma atitude-limite, uma atitude nos limítrofes do território, nos limites do corpo – que oportuniza uma ação sobre si próprio que perturba os universais, derivando e desarticulando certa certeza sobre quem se é e o que se pode ser.

De acordo com Foucault (2008b) é viver o *êthos* da insubmissão, da monstrosidade, como uma atitude-limite, assumindo uma atitude crítica perante a universalização arbitrária que “nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos” (p. 348). De tal modo, a insubmissão apresenta-se não apenas como a negação do poder estatal, mas uma força criativa que redefine o que é possível.

Nesse momento de capitalismo financeiro, a insubmissão está na construção de máquinas desejanças que desterritorializem as estratégias de dominação e de subjugação dessa lógica que se quer universal. A invenção de modos outros de vida que guerreiam contra a financeirização, monetização e/ou empreendedorismo capturou e transformou monstros e vagabundos em objeto de desejo, logo objetos de desejo e lucro.

A invenção de espaços outros, espaços heterotópicos, tal qual a Alice de Lewis Carroll (Deleuze, 2015), que em frente ao espelho o atravessa, experimentando o devir de ser o que não se foi e o que já não se é, acontecimento da perda da identidade que nomeia o que se foi, o que é e o que se pode ser; a experimentação de se colocar em devir de não ser nem do lado de cá, nem do lado de lá; apenas um corpo-composição, que se compõe e se atualiza a partir de ações compossíveis. Espelho que Foucault (2009) toma como metáfora para definir heterotopia.

O espelho, afinal, é uma utopia, pois é um lugar sem lugar. No espelho, eu me vejo lá onde não estou, em um espaço irreal que se abre virtualmente atrás da superfície, eu estou lá longe, lá onde não estou (...): utopia do espelho. Mas é igualmente uma heterotopia, na medida em que o espelho existe realmente, e que tem, no lugar que ocupo, uma espécie de efeito retroativo; é a partir do espelho que me descubro ausente no lugar em que estou porque eu me vejo lá longe. A partir desse olhar que de qualquer forma se dirige para mim, do fundo desse espaço virtual que está do outro lado do espelho, eu retorno a mim e começo a dirigir meus olhos para mim mesmo e a me constituir ali onde estou; o espelho funciona como uma heterotopia no sentido em que ele torna esse lugar que ocupo, no momento em que me olho no espelho, ao mesmo tempo absolutamente real, em relação com todo o espaço que o envolve (Foucault, 2009, p. 415)

A heterotopia como a possibilidade do múltiplo, do não conhecido, que emerge de corpos que criam, desejam práticas de liberdade e inventam fluxos e fugas do instituído, corpos que não se deixam capturar pelo universal; corpos-espelhos que refletem possíveis eu outros, incomodando os mitos, as universalidades, as ordens, as regras, a realidade; provocando dobras que distorcem as neutralidades, germinando descontinuidades e “rupturas da vida ordinária, imaginários, representações polifônicas da vida, da morte, do amor, de Eros e Tánatos” (Foucault, 2013, p. 37-38).

As personagens observadas, em sua luta contra o corpo do Estado, talvez procurassem, até sem saber, por espaços outros, por não-lugares, por “entre fronteiras”, na possibilidade de criação de uma existência outra, produzindo práticas de resistências aos universais; logo, uma ética de existência, que possibilita criar modos de vida outros que não se submetem às normas dominantes, mas que afirmem singularidades, para além da captura monetária e financeira atual.

Nesse não ordenamento, na produção, criação e sublevação contra o Urstaat está a possibilidade de invenção de uma democracia refundada naquilo que tem de múltipla: de práticas de liberdade que não se tornem normas, não monetizadas, mercantilizadas ou fetichizadas.

Referências bibliográficas

BARROS, M. de. **Poesia completa**. São Paulo: Leya, 2010.

CÁRDENAS, J. **O diabo das províncias**. Trad. M. Waquil. São Paulo: DBA, 2024.

CANGUILHEM, G. **O normal e o patológico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

DARDOT, P.; LAVAL, C. **A nova razão do mundo**. Trad. M. Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

DELEUZE, G. O que é um dispositivo. *In*: BALIBAR, E.; DREYFUS, H.; DELEUZE, G. *et al.* (org.). **Michel Foucault filósofo**. Trad. W. F. Nascimento. Barcelona: Gedisa, 1990, p.155-161.

_____. **Foucault**. Trad. C. S. Martins. 9. reimp., São Paulo: Brasiliense, 2013.

_____. **Lógica do sentido**. Trad. L. R. S. Fortes. 5. ed. 3. reimp., São Paulo: Perspectiva, 2015.

_____. Post scriptum: sobre as sociedades de controle. *In*: DELEUZE, G. **Conversações: 1972-1990**. Trad. P. P. Pelbart. 3. ed. 3. reimp. São Paulo: Editora 34, 2017a. p. 219-226.

_____. Três questões sobre seis vezes dois (Godard). *In*: DELEUZE, G. **Conversações: 1972-1990**. Trad. P. P. Pelbart. 3. ed. 3. reimp. São Paulo:

Editora 34, 2017b. p. 53-63.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia** 2. vol. 2. Trad. A. L. de Oliveira e L. C. Leão. São Paulo: Ed. 34, 1995.

_____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia** 2. vol. 5. Trad. P. P. Pelbart e J. Caiafa. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. **O anti-Édipo**. Trad. L. B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

FOUCAULT, M. **Nascimento da biopolítica**. Trad. E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. O que são as luzes? *In*: MOTTA, M. B. (org.). **Ditos e escritos II: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Trad. E. Monteiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008b. p. 335-351.

_____. Nietzsche, a genealogia e a história. *In*: MOTTA, M. B. (org.). **Ditos e escritos II: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Trad. E. Monteiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008c. p. 260-281.

_____. Outros espaços. *In*: MOTTA, M. B. (Org.). **Ditos e escritos III: estética: literatura e pintura, música e cinema**. Trad. I. A. D. Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. p. 411-422.

_____. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. Trad. M. E. A. Prado Galvão. São Paulo: WMF/Martins Fontes, 2010.

_____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Trad. R. Ramalhe. 39. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **O corpo utópico; as heterotopias**. Trad. S. T. Muchail. São Paulo: N-1, 2013.

_____. **A sociedade punitiva: curso no Collège de France (1972-1973)**. Trad. I. C. Benedetti. São Paulo: WMF/Martins Fontes, 2015.

GALLO, S.; CARVALHO, A. F. de. Lutas democráticas contra o Urstaat: o que pode fazer a educação? **ETD - Educação Temática Digital**, Campinas, v. 21, n. 3, p. 549-567, jul.-set. 2019. DOI: 10.20396/etd.v21i3.8654644. Acesso em: fev. 2025.

HAN, B-C. **Topologia da violência**. Petrópolis: Vozes, 2017.

LE BLANC, G. **Canguilhem et les normes**. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

MELVILLE, H. **Moby Dick**. São Paulo: Cosac Naify, 2008. *E-book*.

MOBY DICK. Direção: John Huston. Produção: J. Huston, J. Clayton, L. Katz, V. N. Dean. Intérpretes: Gregory Peck, Leo Genn, Richard Basehart *et al.* Roteiro: R. Bradbury, J. Huston, N. Corwin. Inglaterra/Estados Unidos: Moulin Productions Inc., 1956. 1 DVD (116 min). Baseado no livro de H. Melville.

O SELVAGEM da motocicleta. Direção: Francis F. Coppola. Produção: Doug

Claybourne, Fred Roos. Intérpretes: Matt Dillon, Mickey Rourke, Diane Lane et al. Roteiro: F. F. Coppola, S. E. Hinton. Estados Unidos: Universal Pictures, 1983. 1 DVD (94 min).

RANCIÈRE, J. **O ódio à democracia**. Trad. M. Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

____. **O desentendimento**: política e filosofia. Trad. Â. L. Lopes. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2018.

UM DIA de fúria. Direção: Joel Schumacher. Produção: T. Harris, A. Kopelson, H. Weingrod. Intérpretes: Michael Douglas, Robert Duvall, Barbara Hershey *et al.* Roteiro: E. R. Smith. Estados Unidos: Warner Bros., 1993. 1 DVD (113 min).

VERMELHO como o céu. Direção: Cristiano Bortone. Produção: C. Bortone, M. Simeone. Intérpretes: Alessandro Fiori, Luca Capriotti, Marco Cocci *et al.* Roteiro: C. Bortone, M. Zapelli, P. Sassanelli, V. Radovic. Itália: 2005. 1 DVD (96 min).



SEÇÃO 3

**CORPOS E VIOLÊNCIAS
INTERSECCIONAIS**

CAPITULO 8



Fonte: Puxadinho atrás do mercado de peixes – Conrado Neves Sathler (acervo Pessoal)

DSM 5 TR: BREVE ANÁLISE GENEALÓGICA DO RACISMO E DA COLONIALIDADE PSIQUIÁTRICA CONTEMPORÂNEA

Conrado Neves Sathler

Fernanda Roberta Silvestre Braga

Héttore Augusto Labarce

Introdução

Dia 29 de outubro de 2021, a American Psychology Association (APA), entidade responsável pela publicação do Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM), pediu desculpas pelas contribuições de longa data ao racismo sistêmico, em texto apresentado com tradução da Associação Nacional de Pesquisa e Pós Graduação em Psicologia (ANPEPP, 2021), que assevera: “a APA falhou em seu papel de liderar a disciplina da psicologia, foi cúmplice em contribuir para as desigualdades sistêmicas e feriu muitos por meio do racismo, discriminação racial e difamação de comunidades de cor, deixando assim sua missão de beneficiar a sociedade e melhorar vidas”¹³. Essa nota foi aprovada por unanimidade e publicada. Nela, além do pedido de desculpas, foi firmado um compromisso de reparação aos danos causados ao longo da história e uma revisão de seus métodos e classificações.

O Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais, desde sua primeira edição, já contou com as seguintes revisões: DSM 2, DSM III e DSM III Revisado; DSM IV e DSM IV Texto Revisado; e DSM 5 que teve, recentemente, republicação também com texto revisado. O Objetivo do DSM, mais precisamente desde sua terceira edição, tem sido o de produzir um manual cuja linguagem supere as dificuldades próprias das diferenças culturais e das especificidades das distintas abordagens teóricas, como se essa possibilidade fosse inclusiva e abarcasse qualquer manifestação do sofrimento. Desde então, a APA tem produzido um texto descritivo de sintomas observáveis e classificados em amplas categorias diagnósticas. Este texto, em nome da neutralidade, exclui a subjetividade e o corpo de suas proposições.

13 [1] ANPEPP. Boletim ANPEPP 131 de outubro de 2021. Disponível em: Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Psicologia - APA pede desculpas por contribuições de longa data ao racismo.

Há, em todas edições, ponderações e modulações da linguagem quando são abordados temas ligados às geoidentidades (Mignolo, 2008). Nesses casos, observamos o registro de cuidado ao afirmar as propriedades antropológicas de determinados gestos considerados transtornos por sua(eu)s editora(e)s e suspender o caráter sintomático individualizado, deslocando esses comportamentos para a categoria da manifestação cultural. Evidentemente, essa suspensão provisória evita a patologização generalizada de uma população, embora seja uma solução reducionista e tangencial, pois empurra as diferenças para as margens da ciência moderna como se esses comportamentos dissessem algo sobre outra categoria subjetiva. O DSM 5^{TR} faz referência à Síndrome Cultural e a define como

conjunto ou grupo de sintomas distintos de ocorrência simultânea encontrados em grupos culturais, comunidades ou contextos específicos [...]. A síndrome pode ou não ser reconhecida como uma doença dentro da própria cultura [...], mas tais padrões culturais de sofrimento e características de doenças podem, ainda assim, ser reconhecidas por um observador de fora (p. 17).

E, com isso, se coloca como observador externo, capacitado a reconhecer doenças e sofrimentos, mesmo que à revelia, como mostraremos em nossa análise.

Em 18 de maio de 2022 foi lançada nos Estados Unidos a edição com a revisão do DSM 5. Essa versão revisada – DSM 5^{TR} – traz em sua introdução alguns enunciados informativos das providências tomadas e as perspectivas desse compromisso. Compreendemos ser a luta antirracista complexa e exigente, atrelada a críticas epistemológicas e sociais multifacetadas. O objetivo deste texto será apontar traços da concepção de racismo e das possibilidades de enfrentamento dessa mazela em enunciados do DSM 5^{TR}, *corpus* de análise em sua versão traduzida para a língua portuguesa e editado no Brasil (APA, 2023). O método de análise será discursivo, apoiado na postura genealógica foucaultiana. Traremos alguns suportes teóricos antirracistas para verificar as formas de manifestação e as tensões presentes entre a concepção da proposta de combate ao racismo do DSM 5^{TR} e o pensamento de teórica(o)s anticoloniais e feministas negras, como Cida Bento, Berenice Bento, Patrícia Hill Collins, bell hooks, Grada Kilomba, Frantz Fanon e Angela Davis. Nossa hipótese é a de que, uma vez mantidas as práticas classificatórias em critérios sintomáticos, apesar dos supostos esforços de inclusão na pauta antirracista, a patologização dos corpos se manterá racista, pois mesmo relativizando o sofrimento pela via cultural, os parâmetros eurocentrados impõem o branco, macho, capitalista, judaico-cristão e heterossexual como padrão e, conseqüentemente, balizador do pacto narcísico da branquitude (Bento, 2022). Este capítulo é fruto de encontros com estagiária(o)s no projeto de pesquisa docente Psicopatologia Crítica: uma revisão antirracista de diagnósticos em Psicopatologia.

O privilégio de quem produz as classificações

Recuperamos o primeiro recorte citado para explicitar alguns efeitos de sentido da posição assumida pela(o)s editora(e)s:

conjunto ou grupo de sintomas distintos de ocorrência simultânea encontrados em grupos culturais, comunidades ou contextos específicos [...]. A síndrome pode ou não ser reconhecida como uma doença dentro da própria cultura [...], mas tais padrões culturais de sofrimento e características de doenças podem, ainda assim, ser reconhecidas por um observador de fora (p. 17).

O enunciado “conjunto ou grupo de sintomas distintos de ocorrência simultânea encontrados em grupos culturais, comunidades ou contextos específicos” não explicita o ponto da “ocorrência simultânea”, onde se dá essa simultaneidade, o que dificulta nossa interpretação. No entanto, ao apontar a noção de existência de “grupos culturais, comunidades ou contextos específicos”, produz uma fronteira. Se associarmos os sintagmas “sintomas distintos e contextos específicos”, temos um efeito de uma particularidade, uma especificidade que difere da globalidade. Essa fronteira produz uma separação: o geral, o inespecífico *versus* o distinto, o específico, sendo que o referente é o geral e o específico é o desvio da norma geral.

Há, dessa forma, uma primeira consideração: o padrão não se percebe como uma variação em um conjunto de possibilidades, mas se considera que o referencial e as demais manifestações que não coincidem com este padrão são variações. Assim, o padrão normativo é estabelecido por quem cria a regra e a diferença ocupa o lugar de irregularidade. A força da norma se reafirma, ao explicitar: “A síndrome pode ou não ser reconhecida como uma doença dentro da própria cultura” e isso indica que é o observador privilegiado quem dita o reconhecimento da síndrome. Ainda mais que isso, há um *a priori*, chamada de síndrome – conjunto de sinais e sintomas que caracterizam uma anormalidade – qualquer manifestação diferente ao olhar do observador privilegiado, mesmo que o sujeito da própria cultura não a considere um desvio de uma norma. Então, o lugar de poder não deve nem sequer ser posto em xeque: “mas tais padrões culturais de sofrimento e características de doenças podem, ainda assim, ser reconhecidas por um observador de fora”. Ou seja, se o observador de fora identificar um sofrimento ou uma doença, colocando esse observador como o legitimador da regra, a doença ou a síndrome será descrita como tal e classificada em uma regra mundial como desvio.

Um exemplo tangível é a publicação do artigo “The diseases and physical peculiarities of the negro race” (Doenças e peculiaridades da raça negra), por Cartwright (1951), alegando a existência de um transtorno mental chamado

“drapetomania”. Tal patologia consistia basicamente na doença de uma pessoa escravizada que apresentava uma tendência à fuga, ou seja, o motivo de uma pessoa negra fugir da escravidão seria, unicamente, por ela apresentar uma doença mental, já que para o autor, “a condição de escravatura era uma necessidade terapêutica” (Opara; Riddle-Jones; Allen, 2021). Com isso, fica nítida a não existência de uma ciência asséptica, há sempre um atravessamento de ideologias que servem à classe hegemônica de uma época, sendo assim, não é possível separar a ciência de sua realidade histórica e social (Martín-Baró, 1997).

Se por um lado essa classificação fica enquadrada na ordem da cultura, as manifestações desviantes da norma do poder classificador, do sujeito privilegiado, nunca são referidas como uma expressão cultural. Assim, se é um desvio da norma do sujeito privilegiado, é um desvio apropriado a qualquer subjetividade pertencente ao mundo globalizado e não uma expressão da cultura. A cultura é uma concepção apropriada a quem está do outro lado de uma fronteira, o que chama de contexto específico.

A lógica é a mesma observada em outros marcadores sociais das diferenças: o sujeito colonizador – sujeito privilegiado – atribui o pertencimento a uma raça àquela e àqueles que foram subalternizados, produzindo uma racialização de populações ao mesmo tempo que não se reconhece como um sujeito racialmente localizado, uma das dimensões fundamentais de funcionamento da branquitude, conforme Cida Bento (2022). A generificação é outro evento de produção de hierarquização de comportamentos e o que não se encaixa na lógica binária de concepções de comportamentos sociais é classificado nas regras impostas pela normatização dos gêneros. Seguindo essa esteira, a patologização das diferenças é produzida na relação violenta do colonizador que para fazer valer seus conhecimentos e valores busca destruir os conhecimentos, valores, práticas e história das populações por eles subalternizadas (Fanon, 2005), para isso, ancorando-se em argumentos qualificados como “científicos”.

Concepção de racismo e discriminação nos diagnósticos de transtornos mentais

No subitem intitulado “Impacto do Racismo e da Discriminação no Diagnóstico Psiquiátrico” (APA, 2023, p.17) encontramos as justificativas que essa edição carrega, pela primeira vez, para o combate ao racismo que a APA reconhece como um de seus atravessamentos históricos e pelo qual pede desculpas. Mesmo assim, o enunciado traz, logo em seu título, um problema pragmático: a quem este texto se dirige?

Ao tratar do “Diagnóstico Psiquiátrico” faz um direcionamento profissionalmente fechado, pois o diagnóstico psiquiátrico é um procedimento realizado por apenas um profissional médico que é minimamente credenciado para exercer a Psiquiatria. Neste ponto não identificamos uma confusão, identificamos uma apropriação ou naturalização da noção de que os transtornos mentais não sejam de outra ordem (psicológica, social, psicanalítica, antropológica ...), são problemas médicos e com prevalência em bases fisiopatológicas. Essa denominação produz um sujeito da Psicopatologia ou dos Transtornos Mentais deslocado do âmbito da cultura e medicalizado, ou seja, sujeito que tem sua gramática reduzida ao diagnóstico e ao tratamento médico.

O texto afirma, na sequência, que “o racismo existe em níveis pessoal, interpessoal, sistêmico/institucional e estrutural social. No nível pessoal, ele dá origem a estereótipos internalizados e a experiências de ameaça, desvalorização, negligência e injustiça que afetam a saúde e o bem-estar dos indivíduos”, e vamos problematizar esse enunciado partindo da compreensão de que a personalidade e, em alguma medida, as relações interpessoais se comportam como dispositivos ideológicos de deslocamento da relação de poder colonial, caracterizada por violência, exploração, expropriação e desumanização (Fanon, 2005), sendo abordada como relações individualizáveis, o que dá a entender que é possível estar em uma sociedade racista e escapar desse atravessamento, ou que a solução para este crime (racismo) possa se dar por meio de intervenções individuais. Afirmar que o racismo é sistêmico, institucional e estrutural é mais justo e que as intervenções corretivas sejam coletivas, institucionais e estruturais é mais realista.

Além disso, como aponta Cida Bento (2016), o narcisismo da branquitude impede que o sujeito branco perceba em si os efeitos do racismo e propicia a distorção de que o sujeito da negritude seja, no nível pessoal, complexado. O que Bento argumenta é que se o sujeito racializado se apresenta com autoconceito rebaixado, o sujeito branco se apresenta com o autoconceito inflado, mas ele próprio não se apercebe dessa distorção e o pacto narcísico da branquitude se estabelece como dispositivo de manutenção dessas percepções enviesadas. O enunciado “No nível pessoal, ele dá origem a estereótipos internalizados e a experiências de ameaça, desvalorização, negligência e injustiça que afetam a saúde e o bem-estar dos indivíduos”, está, portanto, incompleto, pois se para o sujeito da negritude são prováveis os estereótipos internalizados e a experiências de ameaça, desvalorização, negligência e injustiça que afetam a saúde e o bem-estar dos indivíduos, para o sujeito da branquitude há também estereótipos internalizados e há experiências de arrogância, supervalorização, protecionismo e privilégios que afetam sua percepção e seus modos de relação com o mundo e com a(o)s outra(o)s.

Apontaremos mais um mecanismo de esmaecimento do racismo no enunciado. O dito “ele dá origem a estereótipos internalizados e a experiências de ameaça, desvalorização, negligência e injustiça que afetam a saúde e o bem-estar dos indivíduos” carrega modalizações que aliviam os efeitos de sentido das posições subjetivas da negritude. O racismo não dá origem a estereótipos internalizados, ele desumaniza, brutaliza o homem e a mulher, viola o corpo, apaga a história e destrói a imagem da ancestralidade por meio da violência constante aos territórios, símbolos, saberes, arquiteturas, modos de vida, valores e língua. A desvalorização, a negligência e a injustiça são também eufemismos, pois não se trata exatamente de uma desvalorização, trata-se de uma objetificação extrema, da produção de corpos abjetos (Bento, 2024), a negligência é incomparavelmente menor que a necropolítica, uma vez que essa negligência é uma forma de deixar morrer, enquanto a necropolítica é uma estratégia de fazer morrer (Mbembe, 2018) e o termo “injustiça” não retrata o universo dos direitos. O sujeito racializado é reiteradamente excluído do universo dos direitos sociais, coletivos, individuais, humanos e, no extremo, excluído do direito de existir (Fanon, 2005).

Para compor os argumentos dos efeitos do racismo nas relações sociais, o DSM afirma que: “No nível interpessoal, o racismo inclui não só comportamentos explícitos, como também microagressões, que são depreciações e ofensas cotidianas que comunicam atitudes negativas em relação a grupos estigmatizados específicos, com consequências indutoras de estresse e traumatizantes” e, mais uma vez, cola o racismo à categoria dos eventos, como se sua manifestação fosse intermitente. O racismo não é um sintoma, não é uma falha nas relações que permite a emergência de microagressões. O racismo é um sistema de dominação violento, presente o tempo todo, que desqualifica e desumaniza a subjetividade racializada e essas supostas “microagressões, depreciações e ofensas coletivas” são, de fato, sinalizações ininterruptas e ameaçadoras da violência brutal exercida no processo de colonização que está à disposição do colonizador (Fanon, 2005). O que sustenta o racismo nas relações interpessoais é o racismo estrutural, assim, a presença das estátuas triunfais dos colonizadores, a arquitetura da ostentação, o desenho da ocupação dos espaços colonizados, a posse dos meios de controle das vias de trânsito e da liberdade de locomoção, os privilégios nos acessos à saúde, educação, segurança, trabalho e assistência social, os valores da estética corporal, das vestes, dos gestos, das linguagens, enfim, cada detalhe das relações de poder atravessa qualquer subjetividade do território e produz, irremediavelmente, distorções das posições subjetivas, de colonizadores e racializada(o)s.

Os argumentos permanecem nessa mesma linha, afirmando que “o

racismo sistêmico pode não ser expressado em ideologias raciais explícitas, mas pode ser mantido por vieses implícitos e involuntários, hábitos, rotinas e práticas que resultam em falso reconhecimento e desigualdade”. E o recorte “o racismo sistêmico pode não ser expressado em ideologias raciais explícitas” provoca o efeito de sentido de ser o racismo sistêmico um gesto sutil ou imperceptível. Essa afirmação, no entanto, é também uma opção política na medida que faz um juízo de valor, pois repete que “o racismo sistêmico pode não ser expressado em ideologias raciais explícitas”, como se a ideologia fosse uma tentativa de submeter uma classe pela força explícita. Ao contrário, a ideologia busca a naturalização das desigualdades, como se as desigualdades não fossem efeitos das iniquidades da exploração (Chauí, 2021), neste caso, o racismo seria instalado em “vieses implícitos e involuntários, hábitos, rotinas e práticas que resultam em falso reconhecimento e desigualdade”. Se repete aqui o pacto narcísico da branquitude que, evidentemente, se dispõe a manter em circulação a noção de que o racismo seja uma posição subjetiva involuntária, e não uma posição histórica, estrutural e, ao mesmo tempo, estratégica.

Por fim, ao tratar do racismo sistêmico, o texto nos traz o recorte “o racismo é um importante determinante social de saúde que contribui para uma ampla variedade de resultados de saúde adversos, incluindo hipertensão, comportamento suicida e transtorno de estresse pós-traumático, e pode predispor os indivíduos a uso de substância, transtornos do humor e psicose”. A primeira expressão que chama atenção é “o racismo é um importante determinante social de saúde” posto que há uma forte marca discursiva para o sintagma “determinante social de saúde”. Essa marca é genuinamente latino-americana, marca discursiva da abordagem teórica Saúde Coletiva (Borghi; Oliveira; Sevalho, 2018). A Saúde Coletiva se distancia do modelo biomédico de saúde e, portanto, do conceito de saúde como condição pessoal ou posse mercantil. Para a Saúde Coletiva o conceito de saúde se distancia da clínica biologizante e hegemônica e se aproxima das Ciências Sociais e Humanas, dos modelos centrados na educação e na promoção em saúde cujos efeitos se observam na qualidade de vida e nas condições sociais de trabalho, renda, lazer, transporte, alimentação e acesso a direitos que propiciem condições de vida adequadas aos desenvolvimentos pessoal e coletivo. Nesse modelo o protagonismo passa a ser do usuário e o investimento na capacidade participativa e democrática da população na gestão de seus recursos e projetos. Não parece que essa concepção de saúde seja compatível com o que o texto chama de resultados de saúde adversos, incluindo hipertensão, comportamento suicida e transtorno de estresse pós-traumático, que individualiza e biologiza o tema.

Afirmando que “estereótipos e atitudes raciais negativos afetam o

desenvolvimento psicológico e o bem-estar de grupos racializados”, o DSM, no recorte que introduz as recomendações finais, reafirma sua posição de superioridade, como se fosse imune aos efeitos do racismo e apenas os grupos racializados fossem atingidos. Nessa linha discursiva, encerra com o dizer: “os clínicos devem empenhar esforços ativos para reconhecer e abordar todas as formas de racismo, viés e estereotipagem na avaliação clínica, no diagnóstico e no tratamento” possibilitando a leitura de que “os clínicos” são, irremediavelmente, brancos que, imunes ao racismo estrutural, “devem empenhar esforços ativos para reconhecer e abordar todas as formas de racismo”, pois, podemos supor, como efeito de sentido da necessidade (“devem empenhar esforços”), que o racismo é imperceptível e sem esses “esforços ativos” não será reconhecido. Identificamos nesse recorte um efeito da naturalização do racismo, o que agrava o contexto – o racismo é de tal forma naturalizado, corriqueiro e trivializado que nem sequer é percebido –.

O poder profissional e a convicção de que o racismo pode ser superado pelos “esforços ativos” pessoais se manifestam com a finalidade de “reconhecer [...] viés e estereotipagem na avaliação clínica, no diagnóstico e no tratamento” localizando os efeitos do racismo nos atos médicos, como se o racismo pudesse ser localizado e isolado como uma variável laboratorial controlada e, também, como se o sujeito racista pudesse, por conveniência, deixar seu racismo de lado e agir de modo neutro – como se não pertencesse à ordem estrutural racista.

Concepções e implicações

O dito esforço para o rompimento do DSM com o racismo é uma resposta contingencial a movimentos internacionais, especialmente o movimento “Vidas Negras Importam” organizado por lideranças afro-americanas para marcar posição frente à brutal violência cotidiana nas esferas policiais, jurídicas, políticas e escolares, entre outras observadas nos Estados Unidos e em outros países como o Brasil.

Nesse âmbito, a APA manteve o Grupo de Estudos Questões Transculturais e de Gênero, composto por estudiosa(o)s oriunda(o)s, especialmente da psiquiatria, que se debruçam às interfaces com disciplinas ligadas às ciências sociais e humanas e, acrescentou em sua estrutura o Grupo de Revisão Transversal de Cultura. Este último grupo, mais amplo e diversificado - com 28 membros englobando todos os continentes - tornou-se o responsável por identificar e problematizar os atravessamentos do racismo nas construções diagnósticas.

O grupo, embora seja mais amplo, tende a repetir o padrão de escolhas de revisora(e)s do DSM: profissionais com produção científica reconhecida em seus campos. Desta forma, as políticas de construção dos diagnósticos seguem

a lógica hegemônica de uma sociedade discursiva disciplinar, calcada em uma doutrina que, nesta altura, se propõe a fazer uma revisão de dentro para fora. Desta forma, são prevalentes as escolhas de representantes do pensamento psiquiátrico e de áreas afins que compartilham as epistemes da ciência moderna. Os movimentos negros e feministas negros, decoloniais e contracoloniais, por exemplo, não figuram no rol de membros da comissão.

A constatação dessa regularidade processual é, isto sim, um sintoma da dificuldade de abrir mão dos privilégios da branquitude (Bento, 2022) dos privilégios de criação da categorização de subjetividades que nem sequer são chamadas a participar da descrição de suas vivências ou das condições de produção de seus saberes e modos de vida.

Considerações finais

O propósito desta análise é elucidar a discursividade presente no DSM 5^{TR} que, tecida por modulações da linguagem, mascara a continuidade do racismo estrutural e institucional no material, engendrando-o como um dispositivo balizador na (re)produção da opressão e estigmatização de corpos não brancos. Observamos a tendência de uma lógica individualista do racismo que categoriza determinantes culturais particulares e não globais, apontando-o meramente como circunstancial. Dessa forma, o(a)s autora(s) se distanciam da sua responsabilidade como agentes formadores e ratificadores da lógica racista, uma vez que implicam tal recorrência à cultura do “outro” - o estrangeiro, o subordinado, o exótico (Kilomba, 2008).

Paralelamente, ao atrelar o racismo a contextos específicos, há uma desresponsabilização também da própria APA, pois, de forma minuciosa, ela se ausenta da sua fabricação histórica de subjetividades alienantes e repelentes às questões sociais, contrariando-se, pragmaticamente, ao compromisso de revisar seus métodos e classificações, assegurado em 2021 pela própria instituição, como se repete prolixamente durante os anos passados. É inexorável que pelo respaldo biomédico e eurocêntrico ao qual o DSM é estruturado, há um olhar tangencial no modo em que se aponta a “doença”, já que tal nomeação é tabulada por um observador de fora, ou seja, um observador não territorializado com a territorialidade que analisa, e impregnado de sua subjetividade, pode desvirtuar o significado da observação, tornando-o substancialmente ambíguo.

Nesse sentido, de acordo com Chauí (2001), é por meio dessas ambiguidades, dessas lacunas – espaços em branco nos discursos –, que é possível haver coerência nos discursos ideológicos. A ideologia é um corpo explicativo (representações) e prático (normas, regras, preceitos) que utiliza de uma gramática prescritiva para indicar aos membros da sociedade como devem

pensar, fornecendo uma explicação racional ao porquê das diferenças sociais, políticas e culturais, jamais citando a si mesmo como produtor de tal pensamento. O que se tem é um simulacro, uma ideia de história (Minayo, 2001). Sob essa ótica, a categorização da doença é atravessada por essa lógica, ainda que o DSM 5^{TR} se utilize de uma suposta neutralidade científica em seu discurso. Essa é, por si só, uma estratégia de fácil refutação, pois patologia é, segundo Safatle (2018, p. 09), uma categoria que tem em seu âmago “modalidade de intervenção clínica e horizontes de valores”, sendo conseqüentemente produzidas por eles uma ideia da vida social circunscrita a “julgamentos tácitos sobre ideais”.

Então, ao investigar o discurso implicado no DSM 5^{TR}, foram observadas marcas e substratos operacionais do racismo, em específico, o estrutural. Segundo Kilomba (2008, p.77) o racismo estrutural se espalha em diversos espaços, como “estruturas oficiais que privilegiam manifestamente seus sujeitos brancos, colocando membros de outros grupos racializados em desvantagem”, em outras palavras, “propicia a naturalização de outros em posição de subordinação e desqualificação” (Bento, 2022, p.77). Dessa maneira, na medida que se diseca o corpo textual, localizam-se partes hemorrágicas que inflamam o texto, sendo assim, torna-se indiscutível que esta análise não consiga narrar todas as discursividades racistas presentes, uma vez que há respingos deixados em todo seu esqueleto. Entretanto, afirma-se a importância de destacar essas invariáveis, pois denotam restos de tecidos discursivos racializantes, cujos enunciados se expressam na materialidade corpórea (Cruz, 2023).

Portanto, faz-se urgente uma análise discursiva ancorada nos estudos interculturais e anticoloniais, a fim de investigar a presença de discursos racializantes no DSM 5^{TR}. Tais discursos negam a realidade sociocultural perpassada por modelos de opressões raciais, pois não ressaltam em seu material que as concepções epistemológicas e sistêmicas nasceram do seio do pacto narcísico da branquitude (Bento, 2022), isto é, os autores retiram a branquitude, primeiro, como raça, segundo, como reproduzidor e ratificador do racismo. Logo, só haverá uma revisão significativa do DSM quando a(o)s autora(e)s e as instituições reconhecerem seus privilégios e, sobretudo, reconhecerem que são agentes diretamente implicados na produção e na manutenção do racismo, seja ele institucional ou estrutural

Além disso, é fundamental reconhecer que o DSM 5^{TR}, enquanto materialidade discursiva racista, é produto de uma instituição que historicamente se recusa a admitir sua herança racista e colonial: a própria APA. Ao restringir seu pedido de “desculpas” a aspectos do DSM, sem questionar seu próprio funcionamento institucional, a APA expõe os limites das políticas baseadas no reconhecimento da diversidade, que não se traduzem em um efetivo respeito às

[nossas] diferenças (Oliveira; Duque, 2021). Ao evitar a problematização de seu lugar de privilégio racial e de suas heranças e legados coloniais, a instituição opera dentro da lógica do “politicamente correto”, mas permanece eticamente desimplicada.

Referências bibliográficas

- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION (APA). **Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais: DSM-5-TR**. 5. ed. rev. Porto Alegre: Artmed, 2023.
- BENTO, B. **Abjeção: a construção histórica do racismo**. São Paulo: Bregantini, 2024.
- BENTO, M. A. S. Branqueamento e branquitude no Brasil. *In*: Carone, I.; Bento, M. A. S. (Orgs.). **Psicologia social do racismo**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2016.
- BENTO, C. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Cia. das Letras, 2022.
- BORGHI, C. M. S. DE O.; OLIVEIRA, R. M. DE.; SEVALHO, G.. Determinação ou Determinantes Sociais da Saúde: texto e contexto na América Latina. **Trabalho, Educação e Saúde**, v. 16, n. 3, p. 869–897, set. 2018.
- CHAUÍ, M. A demolição da construção democrática da educação no Brasil sombrio. *In*: Lima, I. R. S.; OLIVEIRA, R. C. **A demolição da construção democrática da educação no Brasil sombrio**. Porto Alegre: Zouk, 2021. P. 1-15 [Introdução].
- CHAUÍ, M. **O que é ideologia**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1980.
- CRUZ, R. S. **A experiência corpórea do sujeito preto na obra *Pele Negra, Máscaras Brancas*, de Frantz Fanon**. 2023. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Assis, 2023.
- FANON, F. (2005). **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: EdUFJF, 2005.
- KILOMBA, G.. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- MARTÍN-BARÓ, I. O papel do Psicólogo. **Estudos de Psicologia**, v. 2, n1, p. 7-27, 1996.
- MBEMBE, A. **Necropolítica**. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MIGNOLO, Walter. **Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de *em* política**. 2008. Disponível em: http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistemica_mig_nolo.pdf.
- OLIVEIRA, E. A.; DUQUE, T. Algumas reflexões indisciplinadas sobre

“Diversidade”, Diferença e “Inclusão”. *In*: Denise Mesquita de Melo Almeida; Regina Basso Zanon; Lígia Rocha Cavalcante Feitosa; Alexandra Ayache Anache. (Org.). **Psicologia, Educação e Trabalho: Inclusão em diferentes contextos**. Curitiba, PR: CRV, 2021, p. 109-118.

OPARA, I.N.; RIDDLS-JONES; L.; ALLEN, N. **Modern day Drapetomania: Calling Out Scientific Racism**. *J GEN INTERN MED* 37, 225-226, 2022.

SAFATLE, V.; JUNIOR, N. S.; DUNKER, C. **Patologias do social: arqueologias do sofrimento psíquico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

SCHUCMAN, L. V. Sim, nós somos racistas: estudo psicossocial da branquitude paulistana. **Psicologia & Sociedade** [online]. v. 26, n. 1. 2014.

CAPÍTULO 9



Fonte: Marcela Dupont Soares (acervo Pessoal)

ANDANÇAS E RESTANÇAS: OS DESAFIOS DO “FAZER PSI”

*Marcela Dupont Soares
Milene Santiago Nascimento*

Introdução

Este capítulo se refere a nós duas. Não é um capítulo de conceitos que subvertem a racionalidade colonial existente, mas um capítulo que reflete a nossa subversão, ou seja, a nossa desconstrução de lugares performáticos que situam a mulher em um padrão estético, moral e funcional. O título “Andanças e restanças: os desafios do ‘fazer Psi’” aponta um rasgar desta performance. Sair de um lugar que nos aprisiona para o desafio de sustentar um existir apesar das exigências sociais. O que restou de nós, após violências de gênero, após o racismo, após a maternidade. O que restou de nós após práticas docentes e experiências acadêmicas. O quanto andamos e aonde chegamos. Aonde chegaremos? Qual a construção possível de uma mulher? Como esta construção influencia em nosso “fazer Psi”?

Dois mulheres professoras. Duas mulheres em permanente construção. Duas mulheres questionadoras. Duas mulheres psicólogas. Duas mulheres com doutorado no campo da Saúde. Duas mulheres mães. Uma mãe solo de gêmeas. Uma mãe de um menino e que vive uma relação com companheiro. Uma mulher branca. Uma mulher negra. Ambas em docência no curso de Psicologia de Instituições de Ensino Superior (IES) privadas de ensino, do interior do estado do Rio de Janeiro. Estas presenças, vivências, (in)coerências nos modos de ver a vida constroem o cotidiano das práticas docentes. Em sala de aula, se atualizam, se remodelam e se desconstroem. Temos aquilo que nos converge e aquilo que nos diverge, nossas identificações e aquilo que nos posiciona social e subjetivamente em lugares distintos. Este capítulo pretende costurar estas experiências com o que é possível fazer em sala de aula. Mais ainda, como nossas andanças e o que nos restou nos fizeram construir orgânica e subjetivamente os conceitos de decolonialidade e de interseccionalidade e como eles operam no fazer psi; como nossa experiência acadêmica se mistura a nossas experiências de vida.

Portanto, pretendemos explorar os impactos do doutorado na área da Saúde com nossas experiências do ser mulher para a construção do ser professora em IESs privadas. O objetivo geral é refletir sobre como nossas vivências pessoais e acadêmicas afeta(ra)m a formação docente. Para tanto,

faremos a seguinte andança, para ver o que é possível colher como restança: 1) refletiremos sobre a formação do psicólogo no Brasil, em seu processo de interiorização e territorialização dos cursos de Psicologia, bem como a entrada de trabalhadora(e)s e negra(o)s no ensino universitário. Descreveremos, neste primeiro momento, nossa realidade de trabalho; 2) explanaremos os conceitos de interseccionalidade e colonialidade e os pessoalizaremos, ou seja, apresentaremos como o doutorado em Saúde e como nossas experiências de vida contribuíram para a compreensão dos conceitos e mais, ainda, para uma construção orgânica e subjetiva de tais conceitos; 3) apresentaremos como estes conceitos foram apropriados e atualizados em nossa experiência docente.

Assim, trata-se de um texto com análise crítica das vivências e das práticas docentes das autoras, com objetivo descritivo. O método utilizado é o ensaio, com revisão de literatura, considerando: a formação em Psicologia no Brasil; política de cotas e financiamento estudantil como condição de entrada de trabalhadora(e)s no ensino superior; a decolonialidade e a interseccionalidade. Para tratarmos da formação profissional, realizamos uma análise das Diretrizes Curriculares Nacionais (DCN) para o curso de Psicologia, do Código de Ética do Profissional (CFP, 2005) e do processo de interiorização e territorialização dos cursos de Psicologia no país. Para a reflexão sobre os conceitos de interseccionalidade e de colonialidade utilizamos os seguintes teóricos: Anibal Quijano (conceitos de colonialidade do ser, do saber e do poder); Patrícia Hill Collins, Kimberlé Crenshaw e Lélia González (conceito de interseccionalidade).

Entendemos, assim como Paulo Freire, que a formação docente ocorre permanentemente, na prática e na reflexão sobre a própria prática. Este capítulo visa, sobretudo, à reflexão, a partir da vivência das autoras, à construção e à desconstrução dessa prática no “fazer Psi”.

Andanças da Psicologia no Brasil

A certificação da Psicologia como profissão no Brasil é recente. Data da década de 1960. A formação profissional já percorreu diferentes caminhos desde então. A história da Psicologia ainda tem poucas páginas. Segundo Bock, Furtado e Teixeira (2001), a Psicologia é tributária do advento da noção do eu, fortemente consolidada na sociedade atual. A Psicologia surge como ciência universal, atendendo requisitos do cientificismo moderno, assumindo o papel de produtor de verdades gerais sobre o homem e suas funções superiores. Tem suas raízes na Filosofia, mas é na Fisiologia que ela encontra seu método científico, tendo autorização, então, para entrar no rol das ciências modernas.

Situar a Psicologia como tributária da noção de eu é assumir sua posição junto à engrenagem orientadora da sociedade atual: individualismo, capitalismo, neoliberalismo. Nesse sentido, produzir conhecimentos acerca do homem,

sobre como pensa, sente e se comporta, produz orientações sobre padrões comportamentais, (dis)funcionalidade e mecanismos de avaliação das funções superiores e ajuda a Psicologia em seu dever de casa. Assim, até a década de 1970, a Psicologia atendeu aos princípios de uma sociedade patologizante, higienista, racista e segregatória. (Lane e Codo, 1984)

Neste sentido, a Psicologia se constitui no Brasil como uma prática individualista e individualizante que centra no indivíduo a causa e a solução do sofrimento, oferecendo a psicoterapia como padrão-ouro de tratamento para as disfunções mentais e comportamentais. O modelo clínico é enfatizado no primeiro curso de Psicologia no Brasil, em 1953, na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, tendo a Psicanálise como principal eixo teórico.

Em análise dos cursos de Psicologia do Brasil, Lisboa e Barbosa (2009) ressaltam que o surgimento do curso não foi sem controvérsias em suas bases legais. O primeiro curso surgiu sem as bases regulamentares definidas pelo Conselho Nacional de Educação. Outrossim, os autores ratificam o exposto, indicando que um dos maiores desafios na consolidação da Psicologia como ciência e profissão e sua regulamentação foi a disputa corporativa pela apropriação do fazer clínico, reivindicado por médicos e psicólogos.

A Lei 4119 (BRASIL, 1962) regulamentou a profissão e a graduação em Psicologia. O parecer 403/1962, emitido pelo Conselho Federal de Educação (CFE) definiu os parâmetros curriculares para a graduação, assim como seu tempo de duração. Em um primeiro momento, a graduação em Psicologia ficou definida como um curso realizado em até cinco anos, sendo: bacharelado e licenciatura, em quatro anos, e formação plena em Psicologia, no findar dos cinco anos (Lisboa e Barbosa, 2009).

Os anos seguintes foram marcados pela abertura de inúmeros cursos de Psicologia nas capitais e cidades de grande porte do Brasil (Macedo e Dimenstein, 2011). Enfatizamos o contexto histórico brasileiro que mais tarde contribuiria para a ampliação da atuação da(o)s psicóloga(o)s para além da clínica: no período de consolidação da Psicologia como ciência e profissão no Brasil vivenciávamos a ditadura militar – tempo de retirada de direitos, torturas e inúmeras outras violências. Paralelamente, víamos nascer a Reforma Sanitária. Assim, o processo de redemocratização do país, a Reforma Sanitária, a Reforma Psiquiátrica, os direitos assegurados pela Constituição de 1988, a institucionalização do Sistema Único de Saúde (SUS) e, posteriormente, o Sistema Único de Assistência Social (SUAS), movimentos importantes que rondaram o final do século XX e início do século XXI, abriram um novo cenário para os cursos de Psicologia, colocando a formação eminentemente tecnicista e clínica em questão, somando-se ainda a esses fatores, a institucionalização do Estatuto da Criança e do Adolescente, os debates acerca dos direitos humanos e os movimentos contra a tortura no sistema carcerário e nas instituições para

cumprimento de medidas socioeducativas.

Destacamos o movimento que levou à crise da Psicologia Social no Brasil. A instituição desse campo havia, até a década de 1960, seguido os rumos da Psicologia Social norte-americana, em sua tradição pragmática que visava intervir nas atitudes e relações grupais, promovendo suposta harmonia, visando a manutenção de práticas sociais dominantes e opressoras, e da Psicologia Social europeia que seguia as tendências fenomenológicas, buscando a construção de verdades totalizantes acerca do homem e do mundo. O que se instituiu como crise da Psicologia Social na América Latina e no Brasil denunciava a produção de um indivíduo total e a insuficiência de um modelo psicossocial que não conseguia explicar, nem intervir na realidade territorial. Além disso, questionava a neutralidade política da Psicologia (Lane e Codo, 1984).

Estava, desta maneira, montado o cenário para que houvesse, minimamente, um questionamento acerca da formação em Psicologia no Brasil. Não havia qualquer possibilidade de sustentar uma formação que se mantivesse em um discurso normalizante, individualista, calcado no ensino de práticas como a avaliação psicológica e a psicoterapia, isentas de um debate ético-político sobre a realidade territorial brasileira.

No entanto, as mudanças no curso de Psicologia surgiram apenas com a promulgação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), nº 9.394/96 (BRASIL, 1996). Com essa Lei, instituiu-se a Comissão de Especialistas em Ensino de Psicologia a fim de criar um projeto de Diretrizes Curriculares para substituir o currículo mínimo, proposta apresentada em 1999 (Lisboa e Barbosa, 2009). A LDB também contribuiu para a institucionalização do que hoje conhecemos como ENADE – Exame Nacional do Desempenho dos Estudantes.

Em 1998 foi criada a ABEP – Associação Brasileira do Ensino da Psicologia –, que visava a acompanhar o processo formativo futuro, almejando trazer a realidade socioeconômica, política e cultural do país para os debates nos cursos de graduação.

Enfatizamos que as DCNs são uma resposta às necessidades dos cursos de Psicologia de adequação à realidade sócio-política brasileira, bem como de implantação de debates que coadunem com os desafios encontrados nas novas áreas de atuação. As DCNs passaram a sustentar o curso por meio da definição de ênfases curriculares e do estabelecimento de competências e habilidades, dialogando com a realidade territorial e com o Código de Ética do Profissional.

Outro fator que contribuiu para as mudanças na formação profissional foi o processo de interiorização e territorialização, analisado por Macedo e Dimenstein (2011) que apontam, a partir da década de 2000, o expressivo aumento da abertura de cursos em IES privadas e nas cidades do interior do país e, como foi registrado pelo INEP (Instituto Nacional de Estudos e

Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira), com o maior número de estudantes matriculada(o)s. Ressaltam ainda que este processo exigiu que os cursos se atentassem às realidades territoriais, introduzindo, em suas ementas, conteúdos e projetos de extensão compatíveis.

Desta maneira, constituiu-se um cenário preocupante: o aumento de cursos, a qualidade do ensino e a ampliação dos postos de trabalho como Justiça, serviços de saúde e assistência, instituições carcerárias, escolas e instituições para cumprimento de medidas socioeducativas. Apresentava-se uma conta sem solução: uma lacuna entre formação e possibilidades profissionais de operação em diferentes níveis de intervenção articulando teoria e prática.

As DCNs tentaram preencher esta lacuna por meio de suas ênfases, competências e habilidades. Após 2004, em 2011, uma nova versão foi publicada. Ela definiu normas para o Projeto Pedagógico Complementar para a Licenciatura em Psicologia. No final de 2023, tivemos a publicação de uma nova versão. A definição das DCNs é um processo de debates e negociações entre muitos atores. Para Bernardes (2012), a institucionalização das DCNs constituiu-se em um marco na história dos cursos de Psicologia. No entanto, segundo o autor, as DCNs 2004 e 2011, ao se fundarem nas perspectivas de ênfases, competências e habilidades, encontram-se em dissonância com a realidade territorial e com as propostas do Código de Ética (CFP, 2005), sobretudo nos seguintes princípios fundamentais: promoção da liberdade, da dignidade, da igualdade e da integridade, baseados na Declaração Universal dos Direitos Humanos; promoção de saúde e qualidade de vida e contribuição para eliminação de diferentes formas de violência, opressão, crueldade, negligência, exploração e discriminação; atuação em consonância com uma responsabilidade social, analisando crítica e historicamente a realidade sociopolítica, econômica e cultural, e elucidando e denunciando relações de poder nas instituições e comunidades.

Bernardes ainda enfatiza que as DCNs refletem racionalidades de formas específicas de governo. Indica que a formação em ênfases por áreas de atuação suprime o importante perfil generalista na qual deveria se sustentar a formação em Psicologia. Assinala que as competências e habilidades acabam por reduzir a complexidade do estudo da Psicologia e enfraquecem seu diálogo com outras áreas do saber; enfatiza que se embasam em utilitarismo, são instrumentais e limitam as potencialidades da(o)s estudantes. As competências e habilidades se concentram, ainda, em operações cognitivas e são indivíduo-centradas, ou seja, desenvolvidas com um olhar para os indivíduos descontextualizados de suas realidades territoriais. Para o autor, as DCNs são construídas com bases academicistas e tecnicistas, com baixa participação popular ignorando as realidades territoriais e suas lógicas de opressão e exclusão. Nesse sentido, a formação não seria uma Educação para os Direitos Humanos e a realidade territorial ficaria à deriva.

Analisando as novas DCNs (2023), podemos observar que: 1) embora

salientem a formação generalista, mantêm-se as ênfases curriculares, alegando, no artigo 4º, que a formação assim deve ser, dada a diversidade de orientações teórico-metodológicas, de práticas e de contextos de inserção profissional; 2) definem um modelo de perfil de atuação profissional que dialoga com modelos internacionais, deixando de lado especificidades territoriais brasileiras; 3) mantêm o tecnicismo, o utilitarismo e o individualismo que envolvem as “competências” e “habilidades”.

É necessário, ainda, avaliar a formação em Psicologia no Brasil à luz do perfil da(o)s estudantes. O Conselho Federal de Psicologia realizou o CensoPsi e divulgou seu resultado em 2022. O documento indica que 72% da(o)s psicóloga(o)s se graduaram em IESs privadas e 27% em IESs públicas. Macedo *et al* (2018), em pesquisa sobre o perfil da(o)s estudantes evidenciam que nos anos compreendidos entre 2009 e 2015, houve uma redução dos acadêmica(o)s branca(o)s (9,1%) e o crescimento do percentual de parda(o)s/mulata(o)s (7,5%) e negra(o)s (2,1%). Relatam, ainda, dados importantes sobre a distribuição da etnia da(o)s estudantes por regiões do país:

Ademais, ao considerarmos a distribuição da etnia dos estudantes por regiões do país, observa-se que os estudantes brancos se concentram, historicamente, em maior proporção na região Sul (70,4% em 2009, 87,7% em 2012 e 80,9% em 2015), enquanto os pardos/mulatos estão em maior proporção no Norte (33,5% em 2009, 51,2% em 2012 e 47,1% em 2015), sendo que os estudantes negros estão mais concentrados no Nordeste (5,6% em 2009, 9,7% em 2012 e 10,6% em 2012) (Macedo *et al*, 2018, p. 88).

O aumento do número de estudantes negra(o)s se deve às políticas afirmativas, como política de cotas, de transferência de renda e de medidas governamentais que garantem condições financeiras para acesso e permanências nas universidades. Macedo *et al* (2015) destacam que foi a entrada dos estudantes negra(o)s nas universidades que permitiu que o objeto de investigação da Psicologia fosse modificado, nesse sentido, podemos afirmar que houve uma subversão no contexto das DCN.

A(O)s aluna(o)s negra(o)s querem falar de si, de seus afetos e de suas formas de existir, introduziram outras metodologias para a pesquisa em Psicologia, assumiram Exu e Oxum como métodos investigativos, trouxeram para dentro da academia a ancestralidade e seus fazeres no cuidar e nas formas de compreender o mundo. Assim, foram capazes de romper com uma lógica acadêmica hegemônica – aquela do indivíduo total, branca, positivista e tecnicista. Fica a reflexão, serão esta(e)s aluna(o)s a sacudir as diferentes esferas sociais e produzir uma nova DCN, que seja mais comprometida social e racialmente, que dialogue com os interesses das diferentes comunidades, que seja ampliada para além de técnicas e sua definição engessada de um perfil profissional?

Nosso território

Atuamos em centros universitários privados, no curso de Psicologia, em municípios de médio porte da região sul fluminense. São dois municípios: Barra Mansa e Volta Redonda. Ambos os centros universitários contam com mais de 50 anos de existência e absorvem, no ensino superior, grande parte da população dos municípios e adjacências. Várias gerações foram neles formadas, sendo assim, essas IESs possuem importante papel social nas comunidades onde estão inseridas. Ressaltamos que os municípios distam, aproximadamente, 100 km da capital. Esses centros universitários permitiram a inserção no ensino superior da população das cidades onde se encontram, uma vez que o deslocamento à capital envolve investimento financeiro e disponibilidade de tempo. Ressalta-se que eles foram os primeiros na região.

O surgimento desses centros universitários respondeu à história econômica local. Eles absorveram e garantiram a formação especializada de trabalhadores da empresa que administrava uma importante linha férrea responsável pela ligação entre Rio de Janeiro a São Paulo; e de uma empresa nacional de siderurgia.

A história do município de Barra Mansa remonta ao final do século XVIII, momento em que recebia, devido a sua localização geográfica, fluxos migratórios que vinham do interior do país, desencadeados pela mineração. No século XIX, a cidade foi povoada por produtores de café que exploravam o território constituindo fazendas e trazendo grande quantidade de pessoas escravizadas. O café foi a principal fonte econômica do município. Em 1857, a vila de Barra Mansa foi elevada à categoria de cidade. O empobrecimento do solo somada à liberação da mão de obra escrava cedeu lugar para outras atividades econômicas, como pecuária para corte e produção leiteira. No final da década de 1930 o processo industrial invadiu o município com a implantação de fábricas de produção de alimentos. A década de 1940 foi um grande marco histórico, devido à implantação da primeira usina da Companhia Siderúrgica Nacional (CSN), em Volta Redonda, então, distrito de Barra Mansa (Prefeitura de Barra Mansa, 2019).

A linha férrea foi inaugurada em 1871 para escoar a produção cafeeira e demais produções. Até os dias atuais cumpre importante função para carregamentos entre Rio de Janeiro e São Paulo e, sobretudo para a CSN (Revista Ferroviária MRF, 2012).

Volta Redonda era distrito de Barra Mansa e tornou-se independente em 1954, após a implantação da CSN. A cidade cresceu em torno da siderúrgica. Anteriormente, Volta Redonda também teve fazendas coloniais, escravizou seus povos originários (puris e coroados) e pessoas negras. A CSN foi construída por migrantes que buscavam melhores condições de vida e por descendentes de ex-escravizada(o)s, assim, ambos em extrema vulnerabilidade socioeconômica

(Prefeitura de Volta Redonda, 2018)

Portanto, a história de Barra Mansa e Volta Redonda se constitui por preta(o)s e indígenas escravizada(o)s e, depois, por operária(o)s. Uma marca desses municípios é a presença da cultura e religiosidade afro-indígena. Silva (2022), em “Uma cidade em Preto e Branco: Relações Raciais, Trabalho e Desenvolvimento em Volta Redonda (1946-1988)” (2022), destaca a questão racial histórica, bem como as separações sociais daí desdobradas. Ou seja, os espaços sociais de Volta Redonda são separados entre locais para branca(o)s e para negra(o)s. O território é esquadrinhado a partir das diferenças raciais.

Temos, desta maneira, duas cidades compostas por negra(o)s-indígenas e trabalhadora(e)s cujas histórias, esforço por sobrevivência, lutas antirracistas e de trabalhadora(e)s constituem a história política e a construção de uma racionalidade local. Nesse sentido, são estas as características da(o)s aluna(o)s que recebemos nessas IESs.

Embora essas IESs tenham idades avançadas, os cursos de Psicologia são recentes, um curso tem 18 anos e outro, 6 anos. A característica dos nossa(o)s aluna(o)s segue o perfil histórico da classe trabalhadora e advêm do ensino público. O PROUNI (Programa Universidade Para Todos), criado pelo governo Lula, em 2004, garantiu o financiamento para ingresso de pessoas que cursaram o ensino médio em escolas públicas, ou em escolas da rede privada na condição de bolsistas, pessoas que fazem parte de grupo familiar com renda de até três salários mínimos e pessoas com deficiência.

Ora, a realidade social no Brasil é definida pela raça, ou seja, a maior parte das pessoas em situação de pobreza é negra. Evidenciamos as implicações desta afirmação: moradias precárias; empregos com insegurança jurídica e subalternidade e evasão escolar à medida que a(o) adolescente trabalha para compor a renda familiar. Essa condição impediu gerações de negra(o)s de romperem o ciclo de vulnerabilidade, pois o acesso à universidade era dificultado. Como vimos, as universidades se situavam em grandes cidades e capitais, as universidades públicas possuíam número diminuto de vagas e o acesso se dava via vestibular com altos níveis de exigência. Além disso, não havia até 2004, apoio governamental para o pagamento das mensalidades nas IESs privadas.

Como explanado, Macedo *et al* (2015; 2018) apontam como o processo de interiorização do ensino da Psicologia levou a uma necessidade dos cursos se territorializarem, ou seja, construir seus currículos considerando as DCN, o Código de Ética do Profissional e a realidade territorial. Outrossim, eles destacam que foi este movimento, juntamente com as políticas afirmativas e financiamento estudantil, que permitiu o ingresso da classe trabalhadoras, negra(o)s e pobres na instituição.

Os cursos nos quais somos docentes são noturnos. A(O)s aluna(o)s chegam

para a aula ao final da jornada de trabalho, após longos deslocamentos de ônibus, usando uniformes, trazendo marmitas e revelando exaustão. É comum aluna(o)s dormirem nas aulas, saírem mais cedo para “pegar um ônibus antes” e chegar mais cedo em casa, garantindo a preparação da marmita do dia seguinte e um pouco mais de tempo de sono. É comum aulas silenciosas, nas quais só nós falamos, sem participação, uma vez que a(o)s acadêmica(o)s não leem o texto previsto e, portanto, aula sem debate. Abrimos exceções (que já se tornaram regras) na data de entrega de trabalhos, atividades ou, ainda, adaptarmos metodologias de ensino para que os conteúdos se tornem mais acessíveis.

Mas, de beleza nossa sala de aula se faz. Nós acolhemos dificuldades, ouvimos experiências e as transformamos em processo formativo; choramos junta(o)s; compramos rifa e participamos de chás de fralda; ninamos bebês das acadêmicas mães e nos tornamos sua rede afetiva, damos conselhos, orientamos, recebemos crianças maiores que usam nosso quadro branco como tela e outras vezes o mesmo quadro serve também de tela para nossos filhos. E, disto se faz nossa experiência: desses encontros, das coincidências com as nossas vidas. Construímos e acessamos saberes que a universidade não nos ensinou e ninguém disse que teríamos que ter para sermos professoras. E com nossa(o)s aluna(o)s, produzimos novos saberes, reconceituamos termos já consensados. Pautamos suas experiências. Assim, nossas aulas tratam das mães solo, do racismo, de interseccionalidades, dos trabalhadores, pensando que a Psicologia e a Saúde Coletiva apenas podem ser pensadas a partir de um olhar decolonial.

Andanças e restanças docentes

As reflexões a seguir surgem à luz de questionamentos e inquietações das autoras a partir da realidade descrita. Cotidianamente, refletimos sobre a formação em Psicologia, sobre as condições de vida de nossa(o)s aluna(o)s, sobre a necessidade de sustentarmos uma educação para os direitos humanos e, nesse sentido, sobre a construção de uma Psicologia implicada em uma proposta ético-política. Em função disso, revisitamos, constantemente, trajetórias e processos formativos para o exercício da docência. Conforme Paulo Freire (2001, p. 58), “ninguém começa a ser educador numa certa terça-feira, as quatro horas da tarde. Ninguém nasce educador ou marcado para ser educador. A gente se faz educador, na prática e na reflexão sobre a prática”. E partir dessas andanças e reflexões sobre nossas trajetórias e experiências, nos propomos discutir como nossas experiências se materializam na nossa prática.

De acordo com o que foi mencionado, a formação em Psicologia está ancorada, enquanto ciência e profissão, nos pilares do nosso código de ética e, principalmente, em defesa de direitos humanos. Cabendo salientar o primeiro

princípio fundamental do nosso código:

I. O psicólogo baseará o seu trabalho no respeito e na pro moção da liberdade, da dignidade, da igualdade e da integridade do ser humano, apoiado nos valores que embasam a Declaração Universal dos Direitos Humanos (CFP, 2005).

Neste contexto, o questionamento está assim inscrito, conforme menciona Bragrato (2014): “de que maneira é sustentada a lógica de Direitos Humanos no fazer psi?” Preconiza-se igualdade para toda(o)s, mas com direitos humanos transgredidos diariamente e em todos os lugares. E, em alguns lugares, determinados sujeitos são mais atingidos em sua dignidade. Assim, Coimbra *et al.* (2008), em reflexão a respeito do lugar dos direitos humanos na sociedade brasileira, com toda a desigualdade que a caracteriza, propõem que ao invés de pensar os direitos como forma universal do homem, deveríamos tomá-los como uma maneira de reafirmar a universalidade da diferença e das diversas formas de sentir e existir no mundo. A Psicologia, historicamente, ao não questionar suas bases tradicionais e as tratando como universais, se tornou terreno fértil para a colonialidade ao invés da defesa intransigente dos direitos humanos.

Dessa forma, Paulo Freire nos lembra que o próprio mundo foi inventado de cima pra baixo, autoritariamente e que precisamos reinventá-lo em outros termos (Freire, 2006). A Psicologia se configura também deste modo, embotada de conceitos, teorias e contextualizações destoantes da realidade plural brasileira. Na graduação, por exemplo, a Psicologia nos é apresentada principalmente pelas lentes do cenário europeu e, posteriormente, pelas lentes estadunidenses. Os grandes autores da Psicologia são, em sua maioria, homens brancos. Não somos apresentadas às epistemologias africanas e indígenas, nem tampouco as conhecemos como saberes científicos. Para pensar uma Psicologia resistente e insubmissa, há de se levar em conta a herança colonial da Psicologia no Brasil (Lima; Malcher, 2019).

O discurso científico, majoritariamente, estabelece a visão de mundo particular e de grupos dominantes como universal e verdadeira. Classificando, por um lado, as pessoas que produzem conhecimento e, por outro, aquelas sobre as quais o conhecimento é produzido, se negam e se fragmentam as possibilidades destas últimas de fazer parte da construção do que é considerado conhecimento válido (Calvoso; Tomanik, 2024).

A atual formação em Psicologia ainda não avançou no sentido de contemplar essa diversidade epistêmica. Os cursos são construídos ancorados nas DCNs, cuja sua última versão é de 2023, a qual retomamos:

Art. 2º Os cursos de graduação em Psicologia voltam-se para formar psicólogos que receberão o grau de Bacharel e o de Licenciatura, quando for o caso, em Psicologia e devem assegurar uma formação fundamentada nos seguintes valores, princípios e compromissos: II - Reconhecimento da diversidade de perspectivas epistemológicas e teórico-metodológicas necessárias para a compreensão do ser humano e incentivo à interlocução com os campos de conhecimento que permitam apreender a complexidade e a multideterminação do fenômeno psicológico;

Art. 5º O curso de graduação em Psicologia tem caráter generalista e se articula em torno dos seguintes eixos estruturantes: I - Fundamentos epistemológicos e históricos, que permitam ao estudante o conhecimento e análise crítica das bases epistemológicas do saber psicológico

Art. 8º § 5º ... V - Atuar profissionalmente com base no conhecimento científico acumulado, com as seguintes orientações: a) adotar uma orientação baseada em princípios científicos, considerando o seu referencial teórico e epistemológico para realizar avaliações, intervenções, prestação de serviços e outras atividades psicológicas;

Quando se relaciona ao saber epistêmico, não deixa claro a qual saber epistêmico se refere e a qual questiona. Embora estas DCNs sejam consideradas, em certo passo, um avanço para os cursos de Psicologia, no que tange à ampliação da Psicologia na lente decolonial e brasileira, ainda há muito o que se discutir.

O Plano Nacional de Implementação das DCNs para Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (MEC, 2013) nasce, justamente, na tentativa de construir práticas pedagógicas e rotinas educacionais que estejam plenamente orientadas para as relações igualitárias, percebendo a necessidade de reconhecimento e de valorização da contribuição de mulheres e homens africanos e de seus descendentes para a formação social brasileira, envolvendo os dois níveis de formação, a Educação Básica e a Superior do país. Dessa forma, não somente reconhecendo a sua construção histórica, mas sobretudo a inserção de autora(e)s e teórica(o)s dessa origem no processo formativo. Para mais, retomamos às DCNs:

Art. 24. A formação de professores de Psicologia deve articular competências em torno dos seguintes eixos estruturantes: VII - História da África e História Indígena, conforme disposto nas Leis nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003 e nº 11.645, de 10 de março de 2008, para ampliação dos conhecimentos relativos à história e à cultura brasileiras e ao enfrentamento do racismo e do preconceito;

Nesse sentido, trata-se da necessidade de contemplar a construção histórica, todavia, a inclusão de autora(e)s africana(o)s, afro-brasileira(o)s e indígenas no processo formativo não é amparada, deixando as Psicologias afrocentrada e indígena de lado.

Falar de uma Psicologia decolonial implica falar sobre uma perspectiva, sobretudo, racializada. Dessa forma, se torna imprescindível mencionar Lélia

González e Cida Bento, entre outras teóricas negras e indígenas cujos estudos são cruciais para pensarmos as formas como o colonialismo e a branquitude se organizam desde a escravização (Ferreira; Saraiva, 2024).

Entretando, a ausência de ambas e de outra(o)s teórica(o)s é sentida no decorrer do processo formativo da Psicologia no Brasil. A larga contribuição das duas autoras, principalmente no campo das relações raciais, é acessada, muitas vezes, fora da universidade, em movimentações pessoais ou ofertas de grupos de estudo propostos principalmente por movimentos sociais (Ferreira; Saraiva, 2024). E não longe disso se deu o encontro de ambas autoras desse capítulo com esses teóricos e teóricas.

Revisitando nossa trajetória compreendemos e reconhecemos a importância de nossa trajetória acadêmica para a nossa forma de pensar. Ambas as escritoras realizaram doutorado na área da saúde. Uma em Ciências da Saúde e outra na área de Saúde Coletiva. Uma ancorada na área da Medicina II, outra no campo da Teoria Social. A vivência do doutorado, sobretudo ter sido realizado em IESs públicas, teve um impacto incalculável para a forma de pensar criticamente. Nos possibilitou inclusive o encontro com conceitos como Determinantes Sociais em Saúde e Marcadores Sociais da Diferença. E as vivências da construção de uma tese, participação em projetos de extensão, pesquisa e estágio docência, tiveram considerável construção do “ser docente”.

A formação em alto nível permitiu, por sua vez, que tivéssemos, não somente o aspecto técnico da formação em Saúde ampliado, mas sobretudo o contato com as dimensões sociais, culturais e políticas, bem como seus desdobramentos populacionais. As experiências singulares de doutorandas foram moldadas também por nossos contextos de vida, incluindo construção identitária e vivências de desigualdade impactadas em suas trajetórias, permitiram a construção teórica, e, principalmente, uma crítica mais profunda das práticas territorializadas na formação docente. Vivenciamos momentos intensos durante o doutorado: a construção do ser mãe, o enfrentamento problemas familiares e a construção do ser mulher negra. As construções acadêmicas do doutorado contribuíram para que produzíssemos sentidos para estes processos de destruição e reconstrução de nós mesmas. Mas foi em buscas pessoais, em leituras à parte, que nos deparamos com a decolonialidade e a interseccionalidade, indispensáveis para pensarmos em nossas andanças, catarmos nossos restos produzirmos algo deles.

O doutorado, na formação docente no país, representa o passo final e contribuiu para a formação intelectual do pensamento crítico, nos propiciando uma formação mais profunda e especializada. No entanto, para ambas, foi a partir da nossa própria prática que esta forma de pensar foi reavaliada. Foi onde o pensamento crítico se solidificou e se materializou. Foi no dia a dia que se transformou em uma ferramenta efetiva.

Foram nossas andanças pessoais, políticas e coletivizadas, experiências junto a movimentos sociais que propiciaram esse “sair da bolha” e nos fizeram entender o quanto o processo educativo brasileiro é envenenado pelas estruturas, o quanto tivemos nossas estruturas psíquicas afetadas (Munanga, 2016) e o quanto nossa educação, principalmente a formal – em todos os níveis –, ainda se apresenta em perspectiva colonial (Quijano, 2005). Desta maneira, percebemos como o conceito de colonialidade está presente em nossas aulas e o quanto o desconstruímos a partir das ideias de decolonialidade e de interseccionalidade. Devido a essa constatação, fazemos um breve exame do conceito de colonialidade para apresentarmos como os conceitos de decolonialidade e interseccionalidade se materializam em nossas salas de aula.

Colonialidade é um termo referente à herança do eurocentrismo epistemológico, produzido por homens brancos ocidentais. Essa dinâmica privilegia o conhecimento considerado científico, advindo dessa região, e desconsidera a maioria dos saberes não coloniais, que não compõem essa estrutura. Ou seja, a violência colonial não foi apenas física, mas também econômica, política, social, cognitiva e subjetiva. Além do epistemicídio propagado universalmente. O saber também foi colonizado, assim como a noção de raça (Quijano, 2005). Igualmente, nos revela a colonialidade do saber indicando que, para além do legado das desigualdades e injustiças sociais profundamente enraizadas no colonialismo e no imperialismo, há um legado epistemológico eurocentrado que nos impede de compreender o mundo a partir de nossa própria realidade e das epistemes que nos são próprias (Porto-Gonçalves, 2005).

Mignolo (2017), ao questionar as narrativas hegemônicas que perpetuam a colonialidade, sobretudo do saber, traz a decolonialidade como ferramenta de desconstrução do conhecimento e das práticas sociais. Propicia assim uma reavaliação das estruturas de poder e conhecimento, promovendo uma epistemologia que valoriza saberes locais e experiências que, até então, eram consideradas marginalizadas.

Ou seja, aprendemos dessa forma, que para se construir uma Psicologia decolonial é necessário também subversão à hegemonia. É necessário analisar as diferenças também com lente interseccional, conceito cunhado por Kimberlé Crenshaw, a qual propõe o termo “interseccionalidade” para se referir à intersecção de múltiplas identidades sociais, como raça, gênero, classe e sexualidade, expressas na experiência de cada sujeito. Estes marcadores, ao se entrelaçarem, atualizam as engrenagens sociais de opressão e a profunda desigualdade social. Compreende-se, portanto, que as subjetividades não se posicionam meritocraticamente, bem como não podem ser compreendidas de forma individual ou isoladas (Crenshaw, 2002).

Sendo assim, a interseccionalidade se apresenta como uma forma de

instrumentação política para compreender os desdobramentos das estruturas sociais de racismo, capitalismo e cishetopatriarcado como marcadores de uma mesma engrenagem social. Essa ferramenta de análise permite a compreensão e elucida as complexidades das experiências sociopolíticas a fim de pensar estratégias, em contextos específicos, para combater as iniquidades e desigualdades sociais (Collins, 2021)

Em sala de aula observamos isso na prática: a vivência histórica de nossa(o) s aluna(o)s com as desigualdades, com o racismo e a LGBTIfobia. Relatos que por vezes nos fazem lacrimejar, que refletem a dor da população brasileira e que também atravessa acadêmica(o)s de Psicologia. Por vezes, aprendem a nomear isso somente ao adentrar o espaço universitário. Isso nos fortalece para ir cada vez mais ao fundo dessas discussões. Em tempos em que a formação Psi está recheada de mapas mentais como ferramentas de “decoreba”, na contramão, nos obrigamos a cada vez mais, em vez de ensiná-la(o)s a decorar conteúdos, incentivá-la(o)s a criticar, contestar e questionar teorias. Parafraseando Luciene Nascimento (2019), em seu poema Lucidez, “O caminho da consciência é lugar de desassossego”.

Nossa experiência docente é marcada por compartilhamento de experiências. Nossos conteúdos são compartilhados na e pela experiência interseccional, sendo mulheres, mãe (solo), trabalhadoras, mulher negra. O debate dos conteúdos, na contramão das metodologias ativas, é feito a partir das experiências. Na sala de aula, o conteúdo se entrelaça com a vida, preenchendo o espaço frio e colonial universitário de cores e afetos.

É, portanto, a sala de aula que nos convoca a repensar nossa trajetória e o nosso processo formativo de docentes Psi. Como já indicado, o atravessamento subjetivo dos conceitos de decolonialidade e de interseccionalidade se deu de maneira orgânica. Foi o sentir nos corpos, nas experiências da vida e, sobretudo, na academia, que os impactos do racismo, para uma, a sobrecarga de uma mãe solo, de gêmeas, para outra, nos inscreveu em outro lugar. Enfatizamos que o doutorado de ambas foi realizado em meio a mamadas, trocas de fraldas e noites sem dormir. O encontro com os Marcadores Sociais da Diferença, propiciado pelo doutorado na Saúde, contribuiu para a construção cognitiva do conceito. No entanto, foi na experiência corporificada destes marcadores que assumimos outra posição subjetiva diante das nossas relações afetivas, amorosas, maternais, familiares, políticas e pedagógicas. Esta mudança se tornou um imperativo para que repensássemos a prática em sala de aula.

Ora, a colonização é refletida na maneira como a(o)s futura(o)s Psicóloga(o) s irão exercer a sua atuação. Ao invés de possibilitar uma visão crítica e de valorização da diversidade, o modelo educacional brasileiro tende a perpetuar uma visão homogênea, desconsiderando os saberes populares, necessidades

culturais e históricas das comunidades historicamente marginalizadas. Estas inquietações nos acompanham em sala de aula e é a partir delas que construímos uma relação afetiva com a(o)s estudantes.

A cada aula, observamos o que Paulo Freire (1996) menciona em “Pedagogia da autonomia”

É preciso, sobretudo, e aí já vai um destes saberes indispensáveis, que o formando, desde o princípio mesmo de sua experiência formadora, assumindo-se como sujeito também da produção do saber, se convença definitivamente de que ensinar não é *transferir conhecimento*, mas criar as possibilidades para a sua produção ou a sua construção (p. 12).

Ou, no caso da Psicologia, muitas vezes, desconstruir conceitos e formas coloniais pré-existentes de praticá-los. Assim, buscamos, não somente a formação técnica e teórica de futuros profissionais, mas, sobretudo, a emancipação de sujeitos, caminhando com outra(o)s colegas que compartilham deste mesmo pensamento.

E como menciona o narrador Riobaldo em *Grande Sertão: veredas*, de Guimarães Rosa: “O correr da vida embrulha tudo, a vida é assim: esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem” (1994, p. 448).

E, dessa forma, olhando para nossa(o)s aluna(o)s, observamos a própria vulnerabilidade. Às vezes ouvimos daquela(e)s que chegaram a se matricular na instituição pública, mas se transferiram para a IES privada por não terem condições de trabalhar quando estavam IES pública, uma vez que o curso é integral. Há fome, sede, falta de moradia e de segurança no Brasil. Há contas a serem pagas e grande parte de aluna(o)s contribuem significativamente com a renda familiar. Como cursar universidade pública e trabalhar para manter a família concomitantemente? Para além da inserção nas universidades públicas, indagamos acerca das políticas de permanência.

Ainda nas IESs privadas, a(o)s aluna(o)s relatam as limitações em conciliar a rotina trabalho e estudo, tendo em vista que as aulas são noturnas e a maioria já está, então, no terceiro turno. Algumas(ns) dormem, outra(o)s por mais que se esforcem a ficar, acabam saindo mais cedo. Outra(o)s chegam mais tarde, direto do trabalho. Com relação aos estágios, nem se fala. As supervisões exigem manobras significativas para que ela(e)s possam se fazer presentes no decorrer do curso.

Talvez ela(e)s não saibam, mas dói ver que algumas(ns) aluna(o)s não conseguem terminar a graduação por questões políticas e sociais. Dói ter que falar que precisam se organizar para concluir o ensino universitário. Dói, pois sabemos que muita(o)s dela(e)s colocam comida dentro de casa, e porque, se

não trabalham não conseguem pagar a faculdade. De dor em dor, formamos anualmente representantes desta resistência. Resistiram aos cinco longos anos de uma graduação. Não temos como prever se serão absorvida(o)s pelo mercado de trabalho, mas sabemos que diante de todas as formas de opressão, ela(e)s se inserem nos 18,4% (IBGE, 2023) de pessoas com ensino superior completo. Mais ainda, mulheres e homens negra(o)s, mães solo e trabalhadora(e)s, muitos de uma primeira geração de suas famílias a concluírem o curso superior

Outros questionamentos nos atravessam cotidianamente, como as experiências dos estágios. Como formar trabalhadora(e)s para atuar no SUS e no SUAS, se os equipamentos locais funcionam entre 8h e 17h (em sua maioria), horário de trabalho dessa(e)s estudantes? Como formá-la(o)s para as políticas públicas, se não for nelas mesmas?

Por isso, nossa prática é desconstruída. De muitas belezuras se faz nossa sala de aula. Buscamos instrumentalizar conceitos nas experiências pessoais. Se nós tivemos que aprender no corpo os conceitos de (de)colonialidade e interseccionalidade, nós o fazemos construindo em sua própria existência. “Marcadores Sociais” e “Determinantes Sociais de Saúde”, tão bem ensinados no doutorado, são palavras de ordem em nossas salas de aula. Introduzimos esses temas em muitas ementas, ainda que a disciplina não as contemple diretamente, em projetos de extensão, pesquisas e bancas de TCC. Criamos rotas alternativas para aquela(e)s que trabalham. Ouvimos músicas, vemos filmes, construímos poesias. Vemos uma flor nascer do asfalto: os olhos brilham, vencemos a colonialidade, a opressão, a brutalidade. E, por fim, fazemos rede...

Considerações finais

Este capítulo foi escrito assim, a partir de nossas andanças e do que delas restou. Em meio a provas das crianças, férias escolares, contas a pagar, horas de trabalho, alguma rede de apoio. A própria maternidade dentro do ambiente universitário se faz diariamente uma ferramenta de resistência. Entre livros, artigos e escritas, tiveram sessões de cinema, festas do pijama, questões de saúde familiares. Sete crianças correndo pelo quintal, e entre gritos de “tiaaaa” ou “mããããe” essas páginas foram escritas. Com inúmeras pausas para longos e profundos “respiros”, cafés, vinhos, casa de avós e retornos ao computador. Embora o sistema-mundo não seja configurado para que isso ocorra, nós resistimos. São nossas “restanças”. Construir exige tempo, e desconstruir também, talvez não estejamos preparados enquanto mundo para isso. E o simples fato de tentar já signifique por si, insubmissão. E entre tudo junto e misturado, restam nós, docentes. E assim, seguimos por entre esse “caos”, popularmente chamado vida. Tentando participar da forma que conseguimos,

da construção da Psicologia que acreditamos. Sem saber ao certo qual a via mais correta, ou se há. Sem saber ao certo se a maternidade nos impacta mais enquanto profissional, ou se o inverso. Mas o que interessa de fato é que ambos seguem se construindo junto, e de forma desafiadora.

E, como Nego Bispo afirma:

Um rio não deixa de ser um rio porque conflui com outro rio, ao contrário, ele passa a ser ele mesmo e outros rios, ele se fortalece. Quando a gente confluencia, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente - a gente rende. A confluência é uma força que rende, que aumenta, que amplia (SANTOS, 2023, p.4).

E partir daí, aguardamos andando e resistentes, as “restanças” de tudo que virá por aí, ou o que restará de nós.

Referências bibliográficas

BARRA MANSA (RJ). Prefeitura. 2019. **História**. Disponível em: <http://www.prefeituradebarramansa.com.br>. Acesso em: 15 mar. 2025.

BERNARDES, J. de S. **A formação em Psicologia após 50 anos do Primeiro Currículo Nacional da Psicologia: alguns desafios atuais**. (2012). Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pcp/a/SqN9fHxq3KnxGYh5CZm5mt/>. Acesso em: 12 mar. 2025.

BOCK, A. M. M.; FURTADO, O.; TEIXEIRA, M. de L. T. **Psicologias: uma introdução ao estudo de Psicologia**. 13 ed. reform. ampl. São Paulo: Saraiva, 2001.

BRAGATO, F. F. **A lógica da colonialidade e a negação de direitos**. Palestra na segunda etapa de “Conversações Interculturais no Sul Global”, de 20 e 21 de novembro de 2014, Unisinos, São Leopoldo/RS. Publicada por: Núcleo de Direitos Humanos - Unisinos em 22.02.2015 Disponível em: Fernanda Frizzo Bragato - A lógica da colonialidade e a negação de direitos. Acesso em fev. 2025.

BRASIL, Presidência da República. **Lei nº 4.119 de 27 de agosto de 1962**. Dispõe sobre os cursos de formação em Psicologia e regulamenta a profissão de Psicólogo. Disponível em: <https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/?tipo=LEI&numero=4119&ano=1962&ato=72eEzY61kMVRVT56e>. Acesso em: 12 mar. 2025.

BRASIL, Presidência da República. **Lei 9.034, de 20 de dezembro de 1996**. Estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm. Acesso em: 12 mar. 2025.

BRASIL. Resolução CNE/CES Nº 8, de 7 de maio de 2004. **Diretrizes Curriculares para os cursos de Psicologia**. Brasília, DF: Conselho Nacional de Educação, 2004.

BRASIL. Resolução CNE/CES Nº 5, de 15 de março de 2011. **Diretrizes Curriculares para os cursos de Psicologia**. Brasília, DF: Conselho Nacional

de Educação, 2011.

BRASIL. Resolução CNE/CES Nº 1, de 11 de outubro de 2023. **Diretrizes Curriculares para os cursos de Psicologia**. Brasília, DF: Conselho Nacional de Educação, 2023.

CALVOSO, B. L.; TOMANIK, E. A. Afet(ação): Os processos afetivos como ferramentas decoloniais na produção do conhecimento da psicologia. *In: Psicologia e decolonialidade: entre teorias, práticas e subversões* [livro eletrônico]. HOEPERS, A. D.; GRIGOLETO NETTO, J. V. (Orgs.) Curitiba, Bagai, 2024. 275 p.

COIMBRA, C. M. B.; LOBO, L. F.; NASCIMENTO, M. L. Por uma invenção ética para os Direitos Humanos. **Psicologia Clínica**, v. 20, n. 2, p. 89-102. 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-56652008000200007>. Acesso em: 16 de mar. 2025.

COLLINS, P. H. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. São Paulo: Boitempo, 2019.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Código de Ética Profissional (2005)**. Disponível em: <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2012/07/codigo-de-etica-psicologia.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2025.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **CENSOPSI**. (2022). Disponível em: <https://site.cfp.org.br/censopsi-2022-cfp-divulga-os-resultados-da-maior-pesquisa-sobre-o-exercicio-profissional-da-psicologia-brasileira/>. Acesso em: 12 mar. 2025.

CRENSCHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171- 188, jan. 2002.

FÉRES-CARNEIRO, T. **Departamento de psicologia da PUC-Rio: 60 anos de formação e produção de conhecimento**. (2013). Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pc/a/qJjn8vCpmRfDmVjZ5dQQ7Zg/>. Acesso em: 12 mar. 2025.

FREIRE, P. **A educação na cidade**. 5d. São Paulo: Cortez, 2001.

_____. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

_____. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

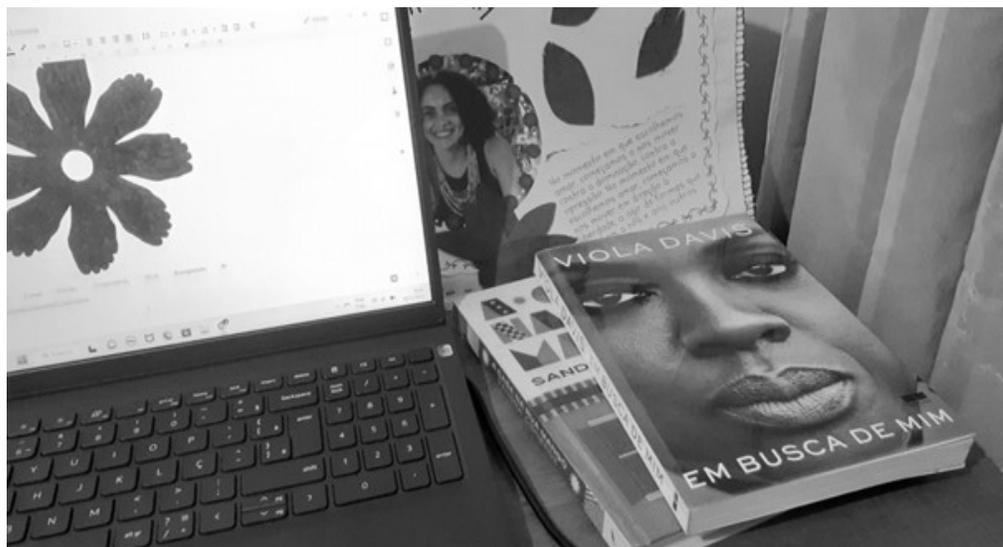
GUIMARÃES ROSA, J. **Grande sertão: veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e estatística. **Censo Brasileiro de 2022: Identificação étnico-racial da população, por sexo e idade**. Rio de Janeiro: 2023.

LANE, S. T. M.; CODO, W. (Orgs). **Psicologia Social: o homem em movimento**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

- LISBOA, F. S.; BARBOSA, A. J. G. **Formação em Psicologia no Brasil: um perfil dos cursos de graduação.** (2009). Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pcp/a/gXB9MC5P7jb3vffbhpyh3yn/>. Acesso em: 12 de mar. de 2025.
- MACEDO, J. P.; DIMENSTEIN, M. **Expansão e interiorização da Psicologia: reorganização dos saberes e poderes na atualidade.** (2011). Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pcp/a/kMcbBjnTf9Jt39LPnvqRR5s/?format=html&lang=pt>. Acesso em: 12 mar. 2025.
- MACEDO, J. P. *et al.* Novos desafios para a formação de psicólogos no Brasil. *In:* BOCK, A. M. M. *et al.* (Orgs). **Práticas e saberes psi: os novos desafios à formação do psicólogo.** Florianópolis: ABRAPSO, 2015.
- MACEDO, J. P. *et al.* A “popularização” do perfil dos estudantes de Psicologia no Brasil. (2018). Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-52672018000200007. Acesso em: 12 mar. 2025.
- MIGNOLO, W. Desafios decoloniais hoje. **Epistemologias do Sul**, n. 1 v.1, p. 12-32, 2017.
- MUNANGA, K. (Org.). **Superando o racismo na escola.** 2. ed. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005, p. 15-20.
- MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. **Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.** Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão. Brasília: MEC, SECADI, 2013. 104 p.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In:* LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais.** Perspectivas Latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-278.
- REVISTA FERROVIÁRIA MRF. História da Ferrovia em Barra Mansa. (03/10/2012). Disponível em: <https://revistaferroviaria.com.br/2012/10/historia-da-ferrovia-em-barra-mansa/>. Acesso em: 15 mar. 2025.
- SANTOS, G. B. Trabalho docente: a cristalização de uma metáfora. **Trab. educ. saúde**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 3, 2015.
- SANTOS, Antônio Bispo. **A terra dá, a terra quer.** São Paulo: Ubu, 2023.
- SILVA, L. A. **Uma Cidade em Preto e Branco: Relações Raciais, Trabalho e Desenvolvimento em Volta Redonda (1946-1988).** Paraná: Appris, 2023.
- VOLTA REDONDA (RJ). PREFEITURA. (2018). **História.** Disponível em: <https://www.voltaredonda.rj.gov.br/12-Historia-Cidade/>. Acesso em: 15 mar. 2025.

CAPÍTULO 10



A fotografia mostra, à esquerda, um notebook ligado sobre uma mesa com a tela evidenciando a obra 'corpo-terra', de Laura Gorski. À direita, há uma peça artesanal com a colagem de uma fotografia do rosto de Aline Kelly. Além disso, existem dois livros sobre a mesa, destacando-se a capa da obra 'Em busca de mim', de Viola Davis.

Fonte: Aline Kelly da Silva – Acervo pessoal

NARRAR A SI, NARRAR O QUE HÁ DE COLETIVO NAS DOBRAS DO PESQUISAR

Aline Kelly da Silva

Jaqueline Tittoni

Simone Maria Hüning

Introdução

Tomar o corpo como centralidade analítica consiste em produzir um conhecimento *sentipensante* em que ciência, afetos e memória sejam reconectados, uma vez que foram disjuntados pela razão instrumental cartesiana fundante da ciência moderna. Este texto ensaístico pretende narrar deslocamentos de um corpo nos movimentos de uma pesquisa de doutorado desenvolvida pela primeira autora, sob orientação das demais autoras do trabalho¹⁴, com base na aposta em um conhecimento *sentipensante*, inspirado na epistemologia *ch'ixi* proposta pela socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui. Conhecimento *sentipensante* é aquele que considera o coração como núcleo epistêmico e ontológico do pensamento e da ação política, tanto quanto a razão. O sociólogo colombiano Fals Borda cunhou esse conceito, adotado pela autora boliviana, a partir dos povos ribeirinhos da costa atlântica colombiana, ao escutar essa expressão durante o diálogo com um pescador. Fals Borda enfatiza, então, o coração como âmago das epistemologias de povos latino-americanos e caribenhos (Barbosa, 2019).

Para produzir um conhecimento *sentipensante*, tomo a escrita como uma máquina de lentidão que possibilita conceber o tempo como um pássaro em pleno voo. Vivian Abenshushan (2013) ensina a exercitar a demora em alguns acontecimentos, evitando a velocidade e buscando a lentidão das coisas, o decantar de uma experiência narrada pelos rastros em movimento na memória. Busco a lentidão, pois, como afirma a autora, a angústia da velocidade nos leva a uma renúncia radical da vida e ao esquecimento do ser. Para não me resignar ao anestesiamiento diante da vida, da morte e do luto, escrevo. Movida pela vontade de gritar como se somente os pulmões pudessem salvar (Oliveira;

¹⁴ A pesquisa foi realizada com apoio da CAPES (Código de Financiamento 001) através de concessão de bolsa à primeira autora durante os anos de 2019 a 2023. Na sequência deste texto, a escrita oscila entre a primeira pessoa do singular, demarcando experiências singulares da primeira autora, e a primeira pessoa do plural, quando se trata de reflexões e contribuições partilhadas por todas as autoras.

Rocha; Moreira; Hüning, 2019), escrevo. Em um momento político e histórico marcado pela pandemia de COVID-19, escrevo contra o relógio não para correr contra o tempo, mas sim para abandonar a cronometrização do tempo e da vida.

A diminuição do ritmo frenético da cidade, desacelerando corpos e lógicas perturbadoras, acompanhou-me durante os anos de 2020 e 2021. Não somente me questioneei sobre estar em um curso de doutorado numa universidade pública federal, sob constantes ataques ao conhecimento científico por uma racionalidade mortífera que ostenta ódio à ciência e ode à ignorância - liderados pelo governo federal e disseminados no tecido social -, como também passei muitos momentos sentindo as variações e destabilizações do tempo que reverberaram na pesquisa. Processo necessário para possibilitar deslocamentos entre Porto Alegre e Maceió, buscando prestar atenção àquilo que os resíduos e restos podem dizer para contar histórias que, de outro modo, talvez não fossem narradas.

Dessa maneira, aposto na escrita como máquina de lentidão, “um artefato lento, até mesmo vagaroso, parecido a uma bicicleta ou a um pesado moinho, em que a velocidade seria finalmente domesticada” (Abenshushan, 2013, p. 20). Gostaria de uma máquina de lentidão similar à gambiarra construída por Marquim da Tropa no documentário *“Branco sai, preto fica”*, de Adirley Queirós. Uma bomba cultural cuidadosamente arquitetada para explodir no momento certo e surtir abalos na estrutura de indiferença às violências raciais.

Entendemos ainda, com base em Silvia Cusicanqui (2015, 2018), que a memória se constitui como algo vivo, de modo que não é um mero registro do passado, pois possui potência de descolonização e subversão. Nas brechas das zonas coloniais que se reatualizam em nosso tempo, a memória das nossas vidas, histórias e lutas acende uma fagulha incendiária no presente. Por isso, a produção de narrativas como estratégia metodológica parte de uma concepção de memória como ficção que inscreve a história de colonizadas(os) no presente. O corpo que conduz a narração aqui é o corpo de uma mulher negra, nascida no agreste pernambucano e crescida na capital alagoana, em trânsito por outros territórios do país a partir de uma transmigração que, como afirmou Beatriz Nascimento, se refere ao movimento percorrido pelos corpos negros em territórios fragmentados pela diáspora (Ratts, 2006).

Nesse movimento, nos constituímos e nos redefinimos pela experiência da diáspora e da mobilidade que se dá não somente da África para outros continentes, mas também dentro do Brasil, entre o rural e o urbano, entre o Nordeste e o Sudeste (Ratts, 2006). Nesse caso, migrei do Nordeste para o Sul do país, a fim de realizar o curso de doutorado e essa experiência foi fundamental para que eu me reconhecesse como negra, experienciando pela primeira vez situações de racismo e aprendendo a lidar com elas coletivamente. O transitar dos corpos que se chocam e se afetam em encontros duradouros, breves e disruptivos deu-se entre Maceió e Porto Alegre.

Sereia de águas doces e salgadas

Maceió é uma sereia de muitas águas. Miríade de histórias, repleta de contradições: casas suntuosas ao redor de barracos, encostas e grotas. *Resorts* e destinos paradisíacos privatizados contrastam com a pobreza na Faixa de Gaza, como escutei certa vez o poeta Rogério Dyas nomear territórios onde corpos pretos e jovens morrem diariamente de morte matada. Não era sobre a Palestina, mas sim sobre a Vila Brejal que ele falava.

O cheiro das iguarias servidas nos restaurantes luxuosos dos litorais se avizinha com o cheiro da fome e esgoto a céu aberto, assim como o belo pôr do sol no Mirante da Chã de Bebedouro desassemelha-se às vielas sem saneamento e à tristeza no entorno da Lagoa Mundaú, sob os efeitos do desastre político e socioambiental produzido pela Braskem. Eu ando por aí navegando nos becos que moram em mim, pois eles se fundem e vão grudando a memória da cidade no meu corpo. Cidade dos *reggae*s nas quebradas. Becos, esquinas e correntezas traduzem histórias que vão comigo nas linhas a percorrer. Maceió de muitas quebradas!

Cindida em parte alta e parte baixa para demarcar que aqui são universos distintos disputando existência e se constituindo mutuamente. Somente um, todavia, aparecendo nos cartões-postais. Paisagens de águas azul-esverdeadas formando uma faixa finíssima entre a espuma nos pés de banhistas e a lama de esgoto que escorre negras línguas. Já a Faixa de Gaza multiplica-se em outras periferias, das quais toda manhã cedinho boa parte de sua gente se desloca para o trabalho em ônibus lotados. No 602, vai minha mãe em quase duas horas de condução até a casa da patroa.

As ruas têm a cadência das rodas de coco, dos cantos de pastoril e guerreiro. Terra marcada pelo peso da escravização, do racismo religioso e das oligarquias, mas nem por isso perde a capacidade resistir e formar quilombos. Alagoas é o que se ama e o que dói, como disse o historiador Dirceu Lindoso (1981). Conheço as palmas de suas mãos caetés e quilombolas. Reconheço camadas soterradas do que há em mim quando demoro o olhar em ti.

Quando demoro o olhar em ti, vejo minha mãe, Adelina Maria da Silva, em uma manhã de agosto. Uma mulher branca a recebe para fazer faxina em sua casa pela primeira vez e lhe diz: ‘Mas você nem tem cara de quem vem trabalhar pra gente. Você tem cara de patroinha.’ Ouço minha mãe contar sobre o susto da patroa por sua pele ser clara. Por muito tempo, ignoramos o modo como as desigualdades raciais articulam-se com outras desigualdades e nos posicionam na trama social atravessada de uma ponta à outra do país pelo mito da democracia racial. Esse estranhamento da cor da pele da minha mãe, diarista e moradora do bairro da Santa Lúcia, na chamada parte alta da cidade, diz sobre a impossibilidade de ignorar essas questões.

Cidade-Apartheid

Sou nômade em Porto Alegre, corpo estrangeiro, estou sempre de passagem. Cidade de ocupação das ruas e dos espaços públicos, seja para tomar sol no inverno, seja pelas lutas sociais e protestos que tomam as vias públicas como arena de confronto e visibilidade. Aqui me movimento atenta aos mínimos gestos. Meu corpo negro é olhado numa modulação política das violências e afetos. Não há trégua em ser quem sou. Depois da epiderme, é minha voz que chega e ativa imaginários sobre o local de onde venho.

Porto, de idas e vindas, a cada vez que retorno você parece diferente. A movimentação em toda a sua intensidade me mostra uma cidade que se abre em outras cidades. É assim quando adentro a Lomba do Pinheiro e, além de sentir dois graus de temperatura sempre abaixo de Santa Cecília, me deparo com lógicas e territórios diversos. A primeira vez em que estive na Quinta do Portal, localizada na Lomba do Pinheiro, se desfez a ideia abstrata que eu tinha de que não havia chão de barro, esgoto a céu aberto e pobreza na cidade. O centro com seus prédios militares a poucos quilômetros da noite boêmia. O ar bucólico da zona sul. Sento-me em frente ao Guaíba para me desfazer dos cansaços sob a brisa e o pôr do sol, cujo alaranjado testemunhou sorrisos, choros e conversas. A Usina do Gasômetro fechada para reforma, a orla com sua modernização *gourmet*. No que tem se transformado a cidade? Não sei ao certo. Como disse antes, sou um corpo nômade.

Perto da estrada Afonso Lourenço Mariante, na chegada à vila¹⁵Quinta do Portal, há uma região de mata em que avisto ruínas de uma senzala com restos de um tronco e uma gaiola de ferro onde escravizadas(os) foram aprisionadas(os). Me disseram e eu ouvi e depois também li, parafraseando Jarid Arraes (2019), que ali houvera também um cofre com documentos de compra e venda de escravizadas(os). Memórias da escravização latejam pela cidade.

É também em Porto Alegre que sinto pela primeira vez no meu corpo o peso dos olhares, piadas e falas de um racismo velado em diferentes locais da cidade. Uma colega chamada Jéssyca da Rosa Santos Barcellos havia me alertado numa conversa que tivemos no saguão do Instituto de Psicologia da UFRGS que, por eu ter a pele parda, talvez não fosse vista como negra em outros lugares, mas em Porto Alegre sim. Bastaria estar na rua depois das oito da noite para sentir como é ser negra numa cidade cuja lógica reproduz *apartheid*. Não pude esquecer as palavras e o alerta cuidadoso dessa colega, pois esse foi o momento em que realmente me percebi como negra, sem máscaras brancas.

¹⁵Vila é uma expressão comumente utilizada em Porto Alegre para fazer referência a territórios pauperizados e regiões favelizadas da cidade.

Movimentos de emergência de um pesquisador biográfico

Para a ciência moderna, a construção do conhecimento depende de um distanciamento entre cognoscente e cognoscível. Isso implica uma concepção de mundo antropocêntrica, que aposta não somente na dicotomia entre sujeito e objeto, natureza e cultura – postulante da possibilidade de conhecer, dominar e explorar fenômenos de modo apartado da intervenção e das implicações políticas que o ato de pesquisar encerra –, como também numa determinada concepção de humanidade, haja vista a ciência hegemônica excluir cosmogonias de povos indígenas e africanos no afã de construir um conhecimento utilitarista na relação com o planeta e com povos não europeus. Tal ontologia, arraigada numa epistemologia dominante/colonizadora, só pode levar a um desencantamento do mundo, como pontuou Stelio Marras (2018). Contudo, se as ciências modernas estão aliançadas com o antropocentrismo e o capitalismo, é também possível operar rupturas diante desse modo de produção de conhecimento, tendo em vista o potencial político da própria ciência para estabelecer coalizações (Marras, 2018) com saberes até então ignorados pelo campo acadêmico e, mais do que isso, criar outros mundos possíveis em que já não partamos da ideia de hierarquia racial tampouco da separação entre humano e não-humano.

Partindo dessa perspectiva crítica à ciência moderna, delineamos uma proposta de acompanhar percursos juvenis pela rede socioeducativa de Porto Alegre e de Maceió, a fim de dar lugar às histórias de potência de vida produzidas em resistência às políticas de racismo e extermínio do Estado contra jovens negros. Nosso interesse, então, seria não olhar somente para a vulnerabilização e precarização das políticas, mas para o modo como jovens negros resistem ao racismo e reinventam suas vidas cotidianamente. Posteriormente, a partir de participação em eventos com jovens negras vinculadas ao *poetry slam*, nos aproximamos de uma discussão sobre as insurgências juvenis nos encontros entre arte e cultura. Uma questão que se sobressaía quando começamos o processo de mapeamento de coletivos femininos do *poetry slam* era: como construir memórias que não sejam de infração e sim de potência das juventudes negras? Como apostar na potência criativa de coletivos que encarnam um potencial subversivo no presente?

Naquele momento, buscávamos transitar das políticas públicas estatais para um acompanhar e narrar como jovens mulheres negras produzem insurgências a partir de performances estético-políticas em dois coletivos¹⁶ de *slam* das cidades mencionadas anteriormente. Entretanto, também nos acompanhou

16 Mencionamos questões gerais a fim de que interlocutoras(es) possam compreender o contexto. Todavia, como não cheguei a estabelecer vínculos com os coletivos que conheci na fase de mapeamento, considero imprescindível resguardar informações, inclusive nomes dos coletivos.

nesse tempo de pandemia a ausência de encontros presenciais e batalhas de rimas nos espaços urbanos, o que repercutiu na maneira como estabelecemos contatos com as jovens *slammers*: de modo virtual e fugaz.

A pandemia de COVID-19 intensificou a crueza da conversão da vida em cálculo de mercado. E ela (a vida), apesar de combalida, vai resistindo e encontrando formas de reinventar-se, mesmo em meio à destruição circundante. Existe um antes da pandemia de 2020 – cada vez mais longínquo, talvez destroçado e sem possibilidade de retorno a ele - e um tempo que se estendeu e se estende pela pandemia, visto que passamos a denominar o que veio posteriormente, inclusive o momento de publicação deste texto, de pós-pandemia. É nesse momento histórico que vivemos sob um redemoinho de crises e desastres climáticos e políticos questionadores das possibilidades de permanência da humanidade no planeta (Mbembe, 2020).

Entendemos que o tempo pandêmico desafiou a pensar a partir de quais modos conseguiremos reinventar a existência e as formas de conhecimento. Encarar a escrita de uma tese em tal contexto me possibilitou perceber que lentidão e velocidade possuem bordas permeáveis, cujas fronteiras sutis demarcam que o tempo, afinal, não se deixa capturar totalmente pelos relógios. Há uma dimensão que excede e embaralha o *kronos*, pois se dá sob torções e dobramentos efetuados pelo *kairós*: o tempo das oportunidades e multiplicidades do presente, que estão para além da linearidade cronológica.

Cigarras, leões e micropolíticas do corpo

“A cigarra grita, porque sabe que seu grito é a sua maior prece”, é o que está escrito no texto da peça de teatro *Incelença*, do Coletivo Volante de Teatro (2017), que recebi da professora Érika Cecília Soares Oliveira via e-mail. Não tive coragem de ler no dia em que chegou, pois pressupunha que seria uma leitura sensível, forte, visceral. Mais adiante, em uma tarde de domingo, em que pude ter tempo para sentir e pensar o que diz a peça, abri o arquivo. Como eu imaginava, um soco no estômago. Só que acompanhado de mãos de muitas mulheres pretas, lavadeiras, cozinheiras, de bairros maceioenses como o Jacintinho. As mãos das mulheres que perdem seus filhos vão se tornando mornas, quentes, acalentadoras no que elas carregam de mais forte: a memória dos seus filhos e o grito por justiça, mesmo quando as autoridades do Estado ou da mídia dizem que estão doidas. Há algo que me acalenta, apesar da violência brutal do racismo, da desigualdade social e de gênero. São as mãos das mesmas mulheres que lavam os corpos ensanguentados de seus filhos com lágrimas.

Analice Lean (2017), ao escrever sobre a peça, afirma que

as mães mulheres sirenes, inscritas visceralmente nos corpos dos atores e atrizes falam de um cotidiano que todos nós conhecemos e, por vezes, com o qual nós nos acostumamos a conviver. A força performática das vozes e dos ruídos produzidos pelas leas feridas produzem um antídoto ao silêncio (Lean, 2017, s/p).

Ao ler o texto da peça, vislumbrei, como quem espia pela fresta de uma porta, essas leas feridas, mães de jovens pretos com os quais estive em meus encontros e passagens pelo sistema socioeducativo. *Incelença* também chama atenção pelo que esse nome quer dizer. Me lembro bem de ouvir minha avó Bernardina Maria da Conceição pronunciar essa palavra, pois como rezadeira participou de muitas incelenças em funerais no interior pernambucano de onde viemos.

A narrativa das dores e os cantos de incelença, na peça do Coletivo Volante, são conduzidos pela personagem da carpideira. Uma personagem sem nome no texto, cuja função - pelo que os dicionários dizem - é chorar e lamentar a morte em velórios e funerais, sendo para isso contratada. Entretanto, na peça a figura da carpideira é aquela que desce as grotas escuras, encara o fedor da lama e do esgoto e mostra o que não se pode esquecer: as vozes das mães cujos filhos assassinados não voltam mais para casa. A carpideira de *Incelença* não é contratada para lamentar. Em vez disso, ela transforma o pranto em voz, a morte em canto e a dor em gesto de celebração da memória. As cigarras que gritam são também as mulheres que cantam. E é nas mulheres que cantam que reside a capacidade de erguer umas às outras.

Se meu interesse junto aos jovens que encontrei de passagem pelo sistema socioeducativo era acompanhar e narrar suas estratégias de resistência no cotidiano, a fim de visibilizar a potência criativa, a insubordinação e as insurgências a partir das quais reinventam a existência, é necessário dizer também que minhas interlocuções com autoras feministas negras e jovens *slammers* negras foram decisivas para mudar de rota. Ao mesmo tempo em que bell hooks ressalta a importância de mulheres feministas negras estudarem e pesquisarem masculinidades, foi justamente a obra de bell hooks, articulada às memórias e discursos que experienciei no sistema socioeducativo, que me levou a repensar questões sobre a subjetivação de jovens negros a partir da masculinidade patriarcal e a supervalorização que eu mesma nutri por muito tempo em torno desse modelo de masculinidade patriarcal. É preciso admitir que o machismo nos ronda e não estamos isentas de reproduzi-lo somente por sermos mulheres (Rodrigues; Silva, 2021).

Com isso, tratou-se de efetuar uma dobra que se fez necessária pelo próprio percurso do doutorado. Sem desconsiderar a relevância de produção de conhecimento no campo dos estudos feministas negros sobre masculinidades tampouco descartar as questões suscitadas pelas experiências nas políticas

socioeducativas (Silva; Hüning; Tittoni, 2024), as mudanças efetuadas apostam na memória como um tecido feminista de insurgências e reinvenções da existência.

Encontrar a obra de Silvia Cusicanqui foi fundamental para redirecionar a pesquisa para o que a autora chama de micropolíticas do corpo. Tratava-se, então, de um movimento para dar visibilidade às utopias criativas e memórias do corpo, a partir das histórias e narrativas de jovens mulheres negras. O *poetry slam* seria um dispositivo, um local de encontro e luta, para discutir formas de resistência feminista e antirracista. Todavia, enfrentamos na pandemia, sobretudo nos anos de 2020 e 2021, restrições importantes para nossos modos de vida e processos de pesquisa, com a ausência de encontros presenciais e batalhas de rimas, como apontamos anteriormente, e por isso realizamos um terceiro movimento de mudança, mantendo a ênfase da pesquisa sobre a memória produzida por mulheres negras como subversão do presente, mas colocando em questão o modo como nós, mulheres negras, temos fabricado um catálogo de histórias feministas nas universidades. E, nesse sentido, não somente para descrever violências, mas para reivindicarmos o direito ao sonho e ao sossego (Krenak, 2019; Vergès, 2021).

Nas conversas de orientação da pesquisa, passamos a questionar o processo de pesquisa direcionado a um outro (elas, as jovens negras do *slam*) e as possibilidades de um narrar a si, enquanto mulher que se constitui como negra e feminista ao formar rede com outras mulheres negras no percurso de formação na universidade. E, a partir disso, operamos uma dobra política e epistemológica, potente para narrar a si enquanto gesto que coloca em primeiro plano a inscrição de corpos, experiências e conhecimentos de mulheres negras em suas insurgências na universidade.

Chegamos, então, a um narrar a si no que há de coletivo, concebendo encontros entre mulheres negras no âmbito da universidade como politização de nossas dores e criação de comunidades de autorrecuperação (hooks, 2019), capazes de transformar as dores do racismo, sexismo e elitismo em potência criativa e autoafirmação. Assim, a escrita e a pesquisa continuaram a ter como questão a produção de memória na luta antirracista e feminista, só que se deslocando do narrar um outro (supostamente alheio, tomando como objeto de pesquisa) para o narrar a si, a partir de uma micropolítica do corpo (Cusicanqui, 2018) e de uma política de escrita do cotidiano (hooks, 2019; Rodrigues e Silva, 2021), buscando narrar histórias a partir dos encontros com mulheres negras nos percursos de vida e formação acadêmica.

Uma coleção de histórias na palma da mão

Inspirada na ideia de histórias mínimas trazidas na palma da mão, reuni Sandra Cisneros e Sara Ahmed para compor a escrita da pesquisa como uma coleção de histórias na palma da mão. A ideia de pequenas histórias trazidas à palma da mão foi criada pelo escritor Yasunari Kawabata, o primeiro escritor japonês a ganhar um Prêmio Nobel, no ano de 1968, cuja obra mescla pitadas de surrealismo, erotismo e psicanálise, com especial interesse nas questões femininas. Tomei conhecimento desse autor a partir do livro *A casa na Rua Mango*, publicado originalmente em 1984 por Sandra Cisneros, escritora mexicana feminista que dedicou esse livro às mulheres. Ela conta sobre seu processo de escrita de pequeníssimas histórias inspiradas em Kawabata, em Gabriel García Márquez e Jorge Luis Borges. Então ela diz que a mulher que um dia foi queria escrever histórias que rompessem fronteiras entre gêneros literários e alcançassem não somente o público erudito, mas as pessoas que normalmente não liam livros.

Histórias dizem respeito à beleza que está para ser admirada por qualquer pessoa, inclusive por aquelas que estão ocupadas demais tentando ganhar a vida e “merecem belas pequenas histórias, porque elas não têm muito tempo e estão quase sempre cansadas” (Cisneros, 2020, p. 16). As pequenas histórias de Sandra Cisneros formam um livro que pode ser aberto em qualquer página e, ainda assim, fazer sentido, um conjunto de textos sucintos e flexíveis como a poesia, que possam ser maleáveis como galhos de árvores e lidos de mais de um modo.

A partir de Sandra Cisneros ponho a jovem ‘mulher que fui’ em diálogo com ‘a mulher que sou’ e, nesse interstício, há um caminho que se tornou fecundo graças a outras mulheres. Para mim, suas histórias fazem doer a carne ao mesmo tempo em que afagam quem lê. Nesse sentido, me lembro também do livro *Niketche: uma história de poligamia*, da escritora moçambicana Paulina Chiziane. Considero ambos uma espécie de lâmina fina com uma mistura de sândalo. Cortam afiadamente e, em seguida, colocam um punhado de sândalo capaz de proporcionar uma cura que, inevitavelmente, me liga (nos liga) a outras mulheres e homens capazes de romper com a dominação patriarcal.

A autora me diz ainda sobre a jovem mulher tentando vencer o medo de tornar-se escritora, inventando imagens sobre as rachaduras no gesso das paredes dos apartamentos nos quais cresceu, inventando histórias sobre essas imagens. Ela conta sobre a visita da mãe em outubro de 2007 e o momento em que a mãe lhe diz ‘que bom que você estudou’. Há um diálogo acontecendo no parapeito do terraço sob uma lua cheia. Sandra, a mulher que escreve em maio de 2008, observa: “Daqui para a frente, eu não poderei mais ver uma lua cheia novamente sem pensar em você, neste momento. Mas, agora, eu não sei disso.” (Cisneros, 2020, p. 28). Há o pai, a mãe, as irmãs, as tias, a vizinhança, as amigas

e histórias que se abrem nos dias comuns da vida de mulheres suburbanas que erguem umas às outras cotidianamente.

As pequenas histórias também estão presentes no livro *Redemoinho em dia quente*, publicado pela escritora cearense Jarid Arraes (2019). No conto ‘Mais iluminada que as outras’, um de meus contos favoritos desse livro, Jarid evoca a oralidade como forma de transmissão da memória. Ela narra histórias minúsculas, do cotidiano de gente comum do interior nordestino, especialmente mulheres negras, com forte marca da palavra falada e transmitida de uma geração à outra. Se a ordem social hegemônica garante a primazia da história oficial, registrada em livros escritos e publicados por sujeitos privilegiados econômica e socialmente, geralmente homens brancos, é preciso que sujeitos colonizados tomem a palavra, pois narrar a própria história é também tomar o lugar da existência (Evaristo, 2005).

Patricia Hill Collins (1990/2019), em *Pensamento feminista negro*, partiu da literatura produzida por mulheres afro-americanas para mostrar como essas mulheres construíram uma vasta produção de pensamento, a despeito do silenciamento imposto por epistemologias eurocentradas, que as colocou em um lugar de esquecimento. A literatura das mulheres negras afronta o conceito hegemônico de intelectualidade, pois boa parte dessas mulheres estava à margem das instituições universitárias, no ativismo de suas vidas cotidianas, produzindo formas de conhecimento. Nesse sentido, Jarid Arraes aponta a oralidade como forma de transmissão de histórias e memórias de mulheres subalternizadas, porém não resignadas às dominações.

Em Sara Ahmed (2022), filósofa e historiadora anglo-australiana, de ascendência paquistanesa por parte de pai e inglesa pela parte materna, que desde 2016 atua como pesquisadora independente, encontro um convite a produzir uma coleção de histórias sobre as experiências pelas quais me torno feminista. Como ela afirma, uma história sempre começa antes que possa ser contada. Antes de nos reconhecermos ou nos tornarmos feministas, houve gestos de rebelião cotidiana, diante de violências sexistas, racistas e de exploração capitalista. Questionar como e em quem encontramos o feminismo ou, ainda, como o feminismo nos encontrou requer contar histórias repetidamente. E há algo de fundamental nisso: “o que acontece comigo também acontece com outras pessoas” (Ahmed, 2022, p. 54).

Nesse percalço, precisamos lidar com as pedras, alerta Sara Ahmed. Nosso corpo está em questão o tempo todo. Assim, não há trégua em ser quem sou. As violências vividas fazem com que não nos relacionemos mais da mesma maneira conosco e com o mundo à nossa volta. Entramos em estado de alerta em determinadas situações e quando escrevemos revivemos novamente certas sensações no corpo: pode ser o medo, o nervosismo, o choro, uma lembrança

que nos deixa perplexas pelo absurdo de ter passado por uma violência e não a reconhecer de imediato como tal, a culpabilização por não falar, a culpabilização por falar, o sentimento de impotência etc.

Sim, nos diziam que não se tratava de violência. Vai doer porque precisamos colocar o dedo numa ferida que ainda está aí e que, se não for considerada, apodrece a carne. Por isso, “o trabalho feminista costuma ser um trabalho de memória” (Ahmed, 2022, p. 47), feito com uma escrita visceral. Se as histórias que contamos podem constituir-se como estratégias feministas de luta e afirmação de existência, escolhemos publicizar aqui uma dessas histórias na palma da mão que compuseram o texto da tese.

A biblioteca, meu avô e eu

Era dia 1º de janeiro de 2023 e eu estava às voltas comigo mesma sobre o que fazer nesse dia. Como alguém um tanto metódica, gosto de começar o ano com rituais. No começo da tarde, resolvi fazer uma caminhada no entorno da rua onde moro. Arejar os pensamentos e reorganizar os planos podia ser uma forma de começar bem o ano. Pretendia tomar uma direção e acabei tomando outra. Pelo caminho, observei o alaranjado da tarde a anunciar o ocaso. Pessoas nos pontos de ônibus aguardando transporte para o trabalho, pois não é dia de folga ou passeio para todo o mundo. Diminuí o ritmo dos passos à medida que me aproximava do hospital universitário, tomada pela surpresa. Um imprevisível sentimento me inunda. Era a primeira vez após dois anos de pandemia que eu estava prestes a novamente rever a universidade em que estive por tantos anos. Passos mais lentos agora, quase parando.

Um lampejo traz memórias de quando eu era estudante na Escola Estadual Romeu de Avelar, a aproximadamente três quilômetros do campus A. C. Simões da UFAL. Minha escola não tinha biblioteca naquela época e fiz algumas vezes o percurso de casa até a universidade a pé. Quarenta minutos, mais ou menos, em que eu ia olhando o caminho como estou fazendo agora. Acompanhada pelo meu avô, José Firmino da Silva, um senhor gordo e baixinho, de olhos claros e ‘puxados’, pele parda, cujas histórias contadas à mesa apontavam ascendência indígena e negra em sua família, de passos curtos, inquieto e ativo aos setenta e poucos anos. Me lembro, especialmente, de um dia em que precisei de livros para desenvolver um trabalho de português e meu avô me acompanhou. Eu, com passos largos, ele com passos mais curtos, vindo logo atrás. Era comum meus avós paternos participarem de reuniões de classe ou levarem a mim e minhas irmãs para a escola nos dias em que meus pais não podiam participar devido à rotina de trabalho.

Me aproximo da universidade, meus pés seguem o percurso daquela manhã com meu avô. As pessoas nas paradas de ônibus me observam e talvez

se perguntem por que choro. As lágrimas, por instantes, são iluminadas pelos raios de sol vindos na direção do meu rosto. É um tempo que ainda está comigo. Penso na garota que eu fui quando sonhava em um dia não ser apenas visitante da biblioteca, mas estudante daquela universidade. Penso nas distâncias entre a escola pública e a universidade. Choro por sentir os passos do meu avô comigo. Choro pelo gosto de uma vitória a ser celebrada: aquela garota da escola estadual na periferia de Maceió, que não tinha dinheiro para passagem de ônibus, estava prestes a terminar um curso de doutorado. Posiciono-me ao lado da passarela e observo a entrada a certa distância. Há dois seguranças no local. A universidade ainda está com acesso restrito e sem aulas devido à pandemia. Os minutos se estendem, se abrem em um infinito, meus olhos querem demorar e entendo que era esse o lugar em que eu realmente gostaria de começar o ano. Pela saudade dos encontros e pela celebração, solitária e tácita durante a caminhada, do meu ingresso naquela comunidade acadêmica.

Desdobraram-se dessa tarde outras histórias que fiquei lembrando alguns dias depois. Os locais nos quais cursei os primeiros anos do ensino básico muitas vezes entravam em reformas longas e, por isso, passávamos boa parte do ano letivo em algum prédio alugado ou no espaço cedido por outra escola. Geralmente, o deslocamento de casa até a escola tornava-se mais longo, pois eram locais mais distantes de onde morávamos. Daí no caminho minha irmã tocava a campainha das casas e saía correndo. Eu não gostava daquilo, mas às vezes corria também para não ser pega de surpresa, caso alguém abrisse o portão e viesse reclamar. Algo que também me lembro ser comum durante a infância era ver colegas usando sacolas de plástico, dessas de supermercado, para guardar os materiais escolares. Nossa condição era semelhante à das outras crianças, mas meus pais, Adelina Maria da Silva e Edilson José da Silva, sempre tiravam dinheiro de algum lugar, às vezes da conta de energia, para que pudéssemos ter mochilas e outros materiais.

As memórias das idas até a biblioteca da universidade com meu avô acionam em mim reflexões sobre as relações políticas e geográficas entre as escolas públicas estaduais e a universidade, também pública. Na minha história, ambas se situam geograficamente na periferia de Maceió. Entretanto, política e socialmente há um hiato entre uma e outra. Para estudantes de escola pública, como eu e minhas duas irmãs, Amanda Kelle da Silva e Ayane Adelina da Silva, ingressar numa universidade parecia longínquo, inatingível. Até mesmo almejar isso era como um desvario. A maioria dos meus colegas de ensino médio afirmava que não se inscreveria para o vestibular na época, seja por desânimo em relação a uma possível desaprovação, seja por simplesmente não ter o ensino superior como uma perspectiva para o futuro. A mesma lógica colonial que

veta alguns sonhos para garotas negras e pobres, como eu, manifestava-se em comentários e expressões de espanto das patroas da minha mãe quando ficavam sabendo que as três filhas dela cursaram ensino superior em uma universidade pública federal.

Contar essa história não ocorre por um desejo de construir uma espécie de diário íntimo, sob um caráter pessoalista e nostálgico. Trata-se de narrar o que a minha história, articulada com histórias de outras mulheres, principalmente mulheres negras com as quais encontrei e encontro nos grupos de pesquisa, nas salas de aula e outros espaços, diz sobre nossa condição ontológica, política e epistemológica na sociedade em que vivemos.

Assisti ao especial *Oprah e Viola*, lançado em 2022 pela Netflix, em que Oprah Winfrey entrevista Viola Davis sobre seu livro de memórias traduzido em português sob o título *Em busca de mim*, também lançado em 2022. Nessa conversa entre as duas, uma das coisas mais marcantes, para mim, foi Viola dizer: ‘*Acho que quando você conta sua história repetidamente, você começa a ouvi-la*’. Me lembrei, então, de que Sarah Ahmed (2022) diz algo próximo ao afirmar a repetição como o palco de uma educação feminista. Sua experiência em narrar o racismo e o sexismo na academia repetiu experiências anteriores em que trouxe à tona o racismo e o sexismo durante reuniões de família. Então, para ela, “essa repetição é outra forma de pedagogia: aprendemos com o fato de que as mesmas coisas continuam se repetindo” (p. 25).

Dentre as muitas questões tocantes na fala de Viola Davis, sinto-me afetada especialmente quando ela diz à Oprah:

E eu sou sempre aquela garotinha de oito anos, no terceiro ano, que esperava na porta dos fundos durante a saída. E, assim que o sinal tocava, eu atropelava as pessoas. Eu era durona. Eu atropelava todos para poder correr para casa, porque sabia que os mesmos oito, nove garotos iriam me perseguir, me chamando de crioula feia. Eles pegavam o que achavam na rua, tijolos, gravetos, qualquer coisa, que seriam jogados em mim com crueldade. E o nível de ódio quando diziam aquelas palavras, crioula feia. E eu corria. E eu fazia sinal feio. Eu dizia todos os palavrões e... [breve silêncio]. Mas essa é a lembrança que me definiu. Porque o que sempre digo é que eu me achava muito esperta. Eu era durona, levava uma agulha de crochê para a escola. Cheguei a ameaçá-los, fiz com que parassem de me perseguir, mas eu sempre digo que nunca parei de correr.

Reproduzo aqui o trecho completo conforme descrito na tradução da Netflix e o faço pela relevância que essas palavras adquiriram para mim, depois de assistir à entrevista por indicação da professora Marília Silveira após uma reunião de grupo de pesquisa, em que discutíamos minha proposta de tese. O peso cotidiano do racismo, a força e a coragem de uma menina de oito anos, tudo isso me tocou. Além disso, me afetou bastante o modo como

narrar a própria história é retomar os rastros da memória para não sucumbir à exaustão. Na história da atriz, ela se refere à exaustão da fama e à falta de um propósito de vida após alcançar a ascensão social. Na minha história, em alguns momentos me deparei com a exaustão de lidar com as formas pelas quais se inferioriza mulheres negras, pobres, que não falam inglês fluentemente e não vêm das melhores escolas privadas para a universidade; enfim, aquelas que são o tempo todo lembradas de que na academia ocupamos a posição de *outsiders whitin*, como conceituou Patricia Hill Collins (2016). Entretanto, não estagnamos. Há algo a fazer em resposta às violências. Então escrevemos, produzimos encontros e nos fortalecemos. Aposto na nossa potência criativa como resposta às dores e violências e na capacidade de, mais do que sobreviver, produzir alegrias no caminhar.

Ao escutar e ler, posteriormente, o livro de Viola Davis, sinto que ainda sou aquela garotinha que anda a pé de casa até a universidade e dizer isso não é uma metáfora para o passado. Ainda percorro a pé um caminho considerável da rua onde moro até o ponto de ônibus. São mais de vinte minutos, enquanto o trajeto do ônibus até a universidade leva menos de quinze minutos. Finas fronteiras constitutivas de um mesmo território, em que o perto e o longe se mesclam quando se trata de desigualdades e distanciamentos sociais e políticos, não somente geográficos. Hoje sinto a força física para percorrer meus caminhos a pé e a escrita, para mim, possibilita exercer coragem.

Quando me revejo no espelho, em meio a uma pausa necessária para lavar o rosto e espantar o sono enquanto escrevo em frente ao computador, escuto a voz daquela garotinha que entrava no banheiro e fechava bem a porta, para declamar poemas ou trechos de músicas em frente ao espelho. Sussurrava para ninguém escutar nos demais cômodos da casa e pensar que ela estava louca. Se isso acontecesse, iriam rir e seria motivo de chacota em casa. Às vezes acontecia... E eu ainda sou a garotinha que anda a pé até a universidade e sussurra poemas em momentos inusitados. Ouço minha voz trêmula e flamejante, reunida às mulheres que me mostram caminhos para exercer o domínio da coragem. Que a coragem seja nossa morada!

Recriar, reinventar e redefinir: três palavras que Viola Davis (2022) evoca na memória ao falar de sua irmã mais velha, Diana. As experiências de extrema pobreza durante a infância - período em que sua família morou em um apartamento infestado por ratos -, bem como a violência doméstica, somada às violências físicas e sexuais na comunidade e na escola, encontraram uma brecha de refúgio na contação de histórias em sua casa. Paradoxalmente, um local em que experienciou violências, também se constituiu como local de proteção contra as violências de pessoas e instâncias externas à casa. Assim, ela destaca histórias contadas por sua

mãe, por seu pai e pela irmã Diana como fundamentais para lidar com o mundo e com as memórias de humilhação, constrangimento e vergonha pela pobreza e por ser integrante da única família negra na cidade em que residiu na infância.

Aprendo com Viola Davis (2022) que o objetivo da escrita diz respeito a encontrar um lar, me apropriar da minha história, curar e redefinir quem sou. Isso se dá justamente pelo que há de coletivo no meu percurso, assim como o que há de coletivo na biografia da autora informa sobre experiências compartilhadas por mulheres negras a respeito das condições interseccionais de raça, gênero, classe, sexualidade, capacidade/deficiência, idade e outras, que produzem desigualdades e violências. Por isso, defender uma epistemologia feminista antirracista é também uma questão ontológica e ética.

Pesquisar, narrar e reinventar a existência

As promessas de progresso, feitas em nome da modernidade, são ficções próprias do colonialismo. Uma vez que esse progresso almejado somente se torna possível sob uma concepção utilitarista da vida, ele contraria um bem viver pautado na inseparabilidade entre seres que habitam o cosmos e nos modos de organização comunitária. É por não acreditarmos nas promessas da razão moderna que apostamos em modos de produzir um conhecimento *sentipensante*.

Assim, nos deslocamos do narrar um outro para o narrar a si, buscando histórias na palma da mão sobre a reinvenção da existência a partir dos encontros com mulheres negras nos percursos de vida e formação pela universidade. A escrita durante a pandemia de COVID-19 apontou movimentos espiralados, descontínuos, sem fluxos lineares num tempo em que a suspensão da ordem cotidiana e regulada por obrigações que sustentam o capitalismo coloca em xeque nossa capacidade de suportar o contato, o contágio, o luto experienciado de uma forma dificultadora de sua elaboração, a dispersão e multiplicação de compromissos mediados por tecnologias e um abismo de desigualdades que demarcam quem vive e quem morre de maneira violenta e evitável.

Se a ciência moderno-colonial preconizou que o corpo deve ficar fora de uma pesquisa para que ela seja legitimamente científica, narramos as sinuosidades de um corpo-pesquisadora e trazemos o que geralmente fica de fora de nossos textos: mudanças, desvios, limites e deslocamentos que compuseram o que nomeamos aqui como três movimentos de emergência para um pesquisar biográfico, constituído por: 1) encontros e rastros das políticas públicas de socioeducação, 2) aproximações com coletivos de *poetry slam*, a fim de *sentipensar* como jovens mulheres negras produzem insurgências nas brechas da zona colonial e 3) uma dobra no pesquisar, abdicando de uma investigação centrada no conhecimento sobre outras/os para um narrar a si, enquanto mulher que se

torna negra e feminista nos percursos pela universidade.

Nesse sentido, a centralidade do corpo inscreveu consigo uma política da memória voltada a um caminhar que se fez atento aos próprios recuos, resíduos e lampejos, em tempos nos quais precisamos redobrar forças contra negacionismos e políticas de esquecimento sustentadas e, ao mesmo tempo, sustentadoras dos sistemas de dominação coloniais. Indicamos que a política da memória, com suas narrativas e acontecimentos mínimos do cotidiano, sinaliza caminhos para resistirmos ao apagamento de existências historicamente subalternizadas. Por isso, uma de nossas tarefas no presente é produzir modos de reativar as memórias do corpo e da oralidade.

Referências bibliográficas

- ABENSHUSHAN, V. Notas sobre os doentes de velocidade. **Caderno de Leituras**. Belo Horizonte, n. 105, 2020. Disponível em: https://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2020/05/cad105-vivian-abenshushan-notas_sobre_os_doentes_de_velocidade.pdf. Acesso em: 02 jan. 2025.
- AHMED, S. **Viver uma vida feminista**. São Paulo: Ubu, 2022.
- ARRAES, J. **Redemoinho em dia quente**. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2019.
- BARBOSA, L. P. Estética da resistência: arte sentipensante e educação na práxis política indígena e camponesa latino-americana. **Conhecer: debate entre o público e o privado**, v. 9, n. 23, 29-62, 2019.
- CHIZIANE, P. **Niketche: uma história de poligamia**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2021.
- CISNEROS, S. **A casa na Rua Mango**. Porto Alegre: Dublinense, 2020.
- COLETIVO VOLANTE DE TEATRO. **Incelença**. Texto de Bruno Alves. Trabalho não publicado, 2017. 26 p.
- COLLINS, P. H. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, 2016, pp. 99-127.
- _____. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. São Paulo: Boitempo, 2019. [Original de 1990]
- CUSICANQUI, S. R. **Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.
- _____. **Un mundo ch'ixi es posible: Ensayos desde un presente en crisis**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.
- DAVIS, V. **Em busca de mim**. Rio de Janeiro: BestSeller, 2022.
- EVARISTO, C. Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. *In*: MOREIRA, N. M. de B. M.; SCHNEIDER, L. (Org.). **Mulheres no mundo**:

- etnia, marginalidade, diáspora. João Pessoa: Idéia/EdUFPB, 2005.
- HOOKS, b. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra**. São Paulo: Elefante, 2019.
- KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LEAN, A. **A ciranda das dores ou gritos de leões feridas**. 2017. Disponível em: <http://coletivovolante.blogspot.com/2017/12/incelenca-por-analice-lean.html>. Acesso em: 02 jan. 2025.
- LINDOSO, D. A. **Uma cultura em questão: a alagoana**. Maceió: EDUFAL, 1981.
- MARRAS, S. Por uma antropologia do entre: reflexões sobre um novo e urgente descentramento do humano. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 6, 2018, 250-266.
- MBEMBE, A. **O direito universal à respiração**. 2020. Disponível em: <https://n-1edicoes.org/pandemia-critica-020-o-direito-universal-a-respiracao/>. Acesso em: 02 jan. 2025.
- OLIVEIRA, É. C. S.; ROCHA, K. dos A.; MOREIRA, L. E.; HÜNING, S. M. “Meu lugar é no cascalho”: políticas de escrita e resistências. **Fractal: Revista de Psicologia**, 31, n. esp., 2019, 179-184.
- RATTS, A. (Org.). **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Instituto Kuanza e Imprensa Oficial, 2006.
- RODRIGUES, L., SILVA, A. K. Por uma política de escrita do cotidiano: enfrentamentos ao racismo e sexismo na academia. *In*: ALVES, M. C.; ALVES, A. C. (Orgs.). **Redes Intelectuais: epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas**. v. 3. Porto Alegre: Rede Unida, 2021, p. 121-133.
- SILVA, A. K.; HÜNING, S. M.; TITTONI, J. Reflexões para uma pedagogia feminista antirracista no diálogo com masculinidades. **Athenea Digital**, v. 24, p. 1-18, 2024.
- VERGÈS, F. **Uma teoria feminista da violência: por uma política antirracista de proteção**. São Paulo: Ubu, 2021.

CAPÍTULO 11



Fonte: Escola com fachada cravejada de balas - Conrado Neves Sathler (acervo Pessoal)

RACISMO, LGBTFOBIA E CAPACITISMO: UMA LEITURA “CORPORIFICADA” DO BULLYING NO BRASIL

Bruna Letícia Naves de Freitas

Conrado Neves Sathler

Héttore Augusto Labarce

Introdução

As violências que acometem a instituição escolar, no Brasil, se tornaram problema de saúde pública e campo de estudo nos últimos anos devido ao cenário que ganhou notoriedade pela ocorrência de massacres como os de Realengo - RJ (Lusvarghi; Zarattini, 2012) e Suzano - SP (Santos Silva; Garzedin; Bonilla, 2022) que, entre outros eventos com grande repercussão comunitária e midiática, podem, *a priori*, mascarar relações cotidianas de violência escolar, dando a impressão de serem ocorrências isoladas.

Lopes (2005), pediatra dedicado ao estudo das relações escolares, define violência escolar como todo comportamento agressivo e antissocial, incluindo os conflitos interpessoais, danos ao patrimônio e atos criminosos. Nesse agrupamento de violências, o termo *bullying* foi criado por Dan Olweus (Medeiros, 2012) para identificar comportamentos agressivos recorrentes entre, mais comumente, aluna(o)s. Devido às implicações sociais e individuais derivadas desse tipo de evento: evasão escolar, conflitos comunitários, dificuldade de aprendizagem, baixo rendimento escolar, fragilidade de relações entre pares e sofrimento psíquico, estudos têm sido produzidos para entender seus mecanismos de funcionamento.

Esta pesquisa surgiu como reação à inquietação percebida pela divulgação de ocorrências violentas nos órgãos de comunicação e evoluiu para a problematização do conceito de *bullying* em circulação no país. Temos o pressuposto de que a naturalização dessa violência contém atravessamentos coloniais de autora(e)s e vítimas de *bullying*, mantendo a lógica hierárquica branca, cisheteronormativa e magra. Levantamos a hipótese de que os discursos operam apagamentos de marcadores sociais da diferença e, assim, reduzem essa violência a comportamentos naturais no desenvolvimento infantil e, com isso, o corpo deixa de ser uma categoria política, em perspectiva socioantropológica,

para tornar-se um elemento apropriado à medicalização, um objeto da intervenção clínica e do controle biológico.

Fomos influenciados pelo conceito de “interseccionalidade” (Akotirene, 2019) – ferramenta metodológica em nossas leituras –. Essa ferramenta nos provoca estranhamento ao constatar que a conceituação de *bullying*, empregada originalmente em 1991 pelo sueco-norueguês Dan Olweus, pesquisador filiado à abordagem cognitivo-comportamental, disseminou-se sem delimitar a presença ou o alcance de marcadores sociais das diferenças nas relações escolares de poder, sendo esta definição parte da percepção de um sujeito universal e, como estamos envolvida(o)s em pesquisa decolonial no grupo de pesquisa Território, Discurso e Identidade – TDI –, fomos motivada(o)s a problematizar o conceito antes de torná-lo operador analítico.

Olweus se debruçou sobre casos de comportamentos agressivos, intimidantes e decorrentes de indivíduos contra outra(o)s. Em suas pesquisas, realizou análises aplicando questionários para entender as variáveis e os tipos de agressão praticados por crianças, entre pares. Olweus promoveu estudos, discussões e produção de estratégias para enfrentamento de *bullying*. No entanto, o *bullying* só passou a ser foco de atenção nas esferas pública, educacional e científica quando casos extremos de violência e suicídio passaram a acontecer nas escolas.

Apesar da produção de conhecimentos para entender os contextos e as matrizes dos eventos de *bullying*, suas narrativas são frágeis. Mesmo tendo notícias de sujeitos que, supostamente, tenham sofrido *bullying* e depois de um tempo retornaram à escola com atitudes violentas de vingança, tiram a própria vida ou a tem ceifada por seguranças, as narrativas não focalizam as histórias escolar, familiar e comunitária relativas às discriminações e à intensidade do sofrimento infringido ou, ainda, à (in)suficiência da intervenção de quem deveria promover a proteção ou coibir falhas e negligências.

Desde a criação do termo para nomear essas agressões no meio educacional, os discursos teóricos enfrentam divergências em relação à tradução de sua nomenclatura e definição conceitual. Olweus definiu o *bullying* como ações de intimidação e opressão, repetidas ao longo do tempo, de um ou mais estudantes contra outra(o)s que se encontram em situação de inferiorização (Machado Júnior, 2016). Contudo, traduções em outros países mostram que a palavra *bullying* passa por algumas modificações e, no Brasil, a expressão “as agressões são realizadas sem motivo aparente” foi adicionada por Lopes Neto (2005) para caracterizar e conceituar esse tipo de evento, e esta definição foi adotada por muitas(o)s autora(e)s brasileiras(o)s (Santos, 2012; Lisboa *et al*, 2008; Quintanilha, 2011; Machado Júnior, 2016).

Em âmbito nacional, ao definir *bullying* como ocorrência sem motivo aparente (Antunes; Zuin, 2008), tem-se uma discursividade que identifica somente os aspectos familiares e individuais do sujeito que pratica a violência ao mesmo tempo que apaga os marcadores sociais da diferença da vítima, prevalecendo leituras reducionistas, como veremos. Segundo o ponto de vista do feminismo negro, as agressões ocorridas no contexto social são reflexos das relações de poder atravessadas pelas categorias de classe, raça e gênero (Akotirene, 2019). A interseccionalidade nos indica que essas vítimas possuem características raciais, físicas, de classe e gênero específicas, porém esses marcadores não se apresentam isoladamente, pelo contrário, compõem um perfil objetivo de sujeitos discriminada(o)s. A interseccionalidade é uma ferramenta metodológica que nos permite compreender essa ocorrência complexa de forma mais próxima à realidade social das populações racializadas. O perfil de quem recebe as violências deveria ser objeto sistemático de estudo, o que não tem ocorrido.

Entendemos a utilização do léxico “racializadas” como identificação de populações com características específicas, especialmente a cor da pele, cuja concepção eurocentrada identifica como variações raciais às diferenças do padrão estabelecido por eles próprios. Neste movimento, o sujeito do padrão autorreferido – o europeu – apaga em si mesmo essas características. Assim, produzem um padrão humano universal e suas variações são chamadas raciais. Esse mecanismo produz geoidentidades e, conseqüentemente, considerações hierarquizantes sobre os povos (Quijano, 2005).

Apontamentos sobre a análise da discursividade científica

Este trabalho pretende tocar enunciados acadêmicos produzidos na esteira da definição e da compreensão do *bullying* nas relações escolares no Brasil. Certamente, participar do grupo de pesquisa TDI nos dirigiu para as críticas que aqui expomos. Esse grupo vem discutindo sistematicamente a decolonialidade e os feminismos nas produções dos campos artístico, pedagógico, clínico, antropológico e sociológico (Gomes; Sathler; Farias, 2022; Gomes; Sathler, 2021a; Gomes; Sathler, 2021b; Sathler; Gomes, 2021; Sathler; Oliveira, 2022a; Sathler; Oliveira, 2022b; Silva; Dutra; Sathler, 2023; Sathler; Santos, 2022; Sathler; Santos, 2023) e essa conjuntura nos conduziu a problematizar a produção conceitual que serviria de base para a análise discursiva de enunciados em circulação.

Há, na análise do discurso, uma natureza transdisciplinar, pois, se considerarmos textos e sujeitos, muitos conhecimentos devem ser mobilizados para uma compreensão mínima. Desde sua nascente, com Michel Pêcheux, a linguística estrutural serviu de base para a interpretação da materialidade

linguística dos textos, a psicanálise igualmente esteve presente na concepção do sujeito cindido in/consciente e o materialismo histórico permitiu as discussões sobre a ideologia que irremediavelmente atravessa qualquer enunciado (Coracini, 2010). Percebemos, em nossas pesquisas, uma ampliação desse quadro, uma vez que a desconstrução, o multiculturalismo, o pensamento crítico latinoamericano e os feminismos negros vêm se integrando às nossas análises, sem uma proposta de ruptura com suas bases.

A sujeição à linguagem nos torna efeitos do discurso, como afirma Brandão (2007). Dentro dessa concepção de subjetividade, buscamos voltar nossa atenção para as definições de *bullying* e das subjetividades construídas por essas definições mantendo o compromisso de verificarmos os sinais da colonialidade histórica e suas ramificações nas Ciências Sociais, conforme hipótese levantada no grupo de pesquisa.

Definimos discurso como ponto de articulação dos processos ideológicos observados no interior da língua. Isso nos coloca em um terreno instável, uma vez que a língua é viva e nosso *corpus* é também dinâmico. Nesse processo compreendemos haver acordos tácitos, descontinuidades e regularidades (doutrinárias, epistemológicas e ontológicas) na dispersão que torna o discurso sempre heterogêneo sem deixar de marcar as subjetividades produzidas nesse contexto. A base de nosso levantamento para construção do *corpus* foi a plataforma *SciELO* e textos em circulação no meio profissional. Realizamos um levantamento não-sistemático, visto que nosso objeto não se enquadra em metodologias quantitativas e visa compor um cenário discursivo que nos permitiu tocar as regularidades discursivas e seus apagamentos.

Pesquisas nacionais: tendências e apagamentos

As pesquisas voltadas à análise da violência nas escolas surgiram, no Brasil, em 1980. Nesse período, o foco recaía sobre depredações, invasões e ameaças a aluna(o)s e professora(e)s (Sposito, 2001). Buscavam identificar suas consequências no ambiente escolar e as explicações tinham o argumento principal de serem resultantes do controle docente excessivo, – a hipótese dominante na década de 80 afirmava ser a agressividade uma resposta a uma estrutura rígida. Veem-se, atualmente, resquícios dessa hipótese, pois são referências históricas e se disseminam marcando grupos escolares, familiares e comunidades como fontes da violência. No entanto, há escassez de informações relativas à frequência de casos de abuso entre aluna(o)s e nota-se o déficit de identificação do perfil da(o)s envolvida(o)s sob a ótica de classe, raça e gênero.

Com o avanço dos últimos anos, pesquisas buscam identificar os fatores internos e externos que ocasionam o *bullying*, relacionando-os às influências

genéticas e ambientais (Levandoski, 2009). Esse viés biologizante tem os seus primórdios no próprio Olweus que, em seus estudos, assevera haver aspectos cognitivos e de personalidade determinantes para comportamentos agressivos. Haveria indivíduos com tendências inibitórias à agressividade, assim, nas circunstâncias em que pessoas com tendências agressivas responderiam agressivamente, aquelas com tendências inibitórias agiriam de forma passiva (Machado Junior, 2016). Ademais, em uma perspectiva binária, Olweus afirma ser o gênero um marcador para o *bullying*. Para ele, garotos são naturalmente agressivos e competitivos devido a aspectos reprodutivos. Por outro lado, meninas são mais cordiais e cuidadoras pela capacidade de gerar uma criança.

A explicação binária e organicista se faz presente em teorias nacionais. Lopes Neto (2005), ao traçar o perfil do agressor, elenca seus supostos fatores individuais: hiperatividade, impulsividade, distúrbios comportamentais, dificuldades de atenção, baixa inteligência e desempenho escolar deficiente. Em conjunto, Olweus e Lopes Neto afirmam que sujeitos altamente agressivos sofreram falhas no desenvolvimento cognitivo e psicológico, oriundos de fatores inatos e, ainda, Lopes Neto acrescenta influências familiares entre as atribuições causais. Ambos afirmam que grande parte de praticantes de *bullying* têm chances de se tornarem criminoso(s). Apesar de algumas facetas distintas em seus discursos teóricos, Olweus e Lopes Neto, convergem e apresentam um perfil de comportamentos clinicamente tratável.

Com isso, estudos sobre *bullying* sofrem reducionismos da complexidade social envolvida nas relações de violência e tornam-se um campo com foco no agressor e não na vítima, voltando-se para uma perspectiva patologizadora de agressora(e)s. Além disso, estudos nacionais desconsideram os aspectos próprios da cultura brasileira da violência: tolerância à importunação sexual, humilhação do outro como fator de autoafirmação e pertencimento às gangs para sobrevivência em comunidades violentas, por exemplo. Além disso, a proporção de homens negros e mulheres negras que chegam à prisão no país são maiores quando comparadas às populações não negras, o que revela uma produção social discriminatória.

Segundo o Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias, 66,98% da população masculina carcerária é negra. Ao analisar os dados de aprisionamento das mulheres, os números indicam que 65,9% são negras enquanto 31% representam as mulheres brancas (Coelho, 2022). Independentemente do gênero, dados demonstram a realidade social e histórica brasileira: produção de identidades negras e pobres como marginalizadas. Coimbra (2001) denuncia essa realidade ao relatar o papel da Antropologia Criminal nesse contexto

criminalizante de corpos negros.

Desde seus primórdios, a ciência criminalista tem sido fundamentada no racismo, pondo em discurso a identificação anatômica de criminosos, construindo, dessa maneira, uma leitura de disposição inata para o crime. Tal perspectiva concebe corpos específicos como bandidos de nascença, sendo um perigo social a ser controlado ou exterminado. A esse mal inato, Coimbra e Nascimento (2008) apontam a associação discursiva de pobreza e raça como fator determinante. Em decorrência da estruturação familiar burguesa, a moralidade e a virtude estão vinculadas à(ao)s detentores do capital. Com isso, circula a produção, reforçada pela mídia, de territórios perigosos como sendo um espaço natural da pobreza em que se tem a formação de guetos marginais e de crianças malandras (Coimbra, 2001).

Nessa concepção, restam à infância e à adolescência de corpos negros somente duas classificações: uma infância a ser tutelada devido à disposição inata para o crime e uma juventude delinquente perigosa para o meio social (Coimbra, 2001). Tal fundamentação no discurso patologizante do *bullying* se apresenta pela não observação das raízes sociais e das características clínicas e biológicas, sejam elas de aprendizagem ou de personalidade. Essa indiferenciação ou não valorização de história pessoal, de preconceitos e condições de vida de vítimas e agressora(e)s resultam em uma categorização que perfaz uma generalização discursiva patologizante e, por conseguinte, criminalizante.

Frente a isso, tem-se um complexo cenário dual que silencia as relações de dominação de corpos específicos ao mesmo tempo em que opera a perpetuação desse sistema opressor por meio de uma explicação organicista, reapresentando, embora seja um velho conhecido, o racismo científico (Santos; Silva, 2018) como um novo e legitimado dispositivo de manutenção de poder. Akotirene (2019), por meio da interseccionalidade, denuncia essa estrutura colonial produtora de identidades de homens negros e periféricos marcados por um retrato criminalizante e agressor. O uso da interseccionalidade como ferramenta teórico-metodológica para o estudo do *bullying* torna visível a encruzilhada das várias categorias nas dinâmicas sociais que formam uma rede de desigualdades em permanente reestruturação.

Historicamente, a sociedade ocidental se funda com bases no racismo, no capitalismo e no cisheteropatriarcado, produzindo identidades e relações de poder atravessadas pela sobreposição de classe, raça e gênero, mecanismos coloniais instituídos no meio social. Com isso, as identidades são constituídas pelo amálgama desses marcadores sociais inseparáveis e atualizados em contextos individuais e práticas institucionais. Como consequência da encruzilhada desses marcadores sociais da diferença, os corpos constituídos

como subalternos são modulados pela constante violência, opressão e silenciamento, além disso, atualmente são atravessados por uma ciência que os trata como corpos doentes, explicando, por meio de uma fundamentação biológica, relações e identidades construídas socialmente. O reducionismo e a patologização presentes nos discursos sobre o *bullying* são resultados de uma ciência colonial e de uma política educacional (re)produtora de discursos da classe dominante branca, racista, patriarcal e capitalista (Hüning; Silva e Netto, 2021).

Em textos publicados, os perfis de agressora(e)s e vítimas são construídos a partir de critérios psicológicos, físicos e comportamentais que não refletem essas relações de poder da sociedade colonialista e patriarcal. Um dos critérios de Olweus para a determinação do *bullying* é a diferença de poder. *Bully* é o substantivo para nomear o valentão, cujo verbo transitivo significa intimidar e ameaçar, porém isso fica, supostamente, restrito à força física. Para ele, a diferença de poder exclui as características sociais e subjetivas dos envolvidos, reduzindo-as a critérios psicológicos – autoconfiança, autoestima e capacidade de superação –. Assim, de acordo com Olweus, os agressores, ao serem autoconfiantes, possuem uma poderosa dominância sobre a vítima não detentora de autoestima e incapaz de se posicionar frente às situações. Nesse contexto, as relações se reduzem a critérios de personalidade do sujeito. O autor não se debruça em identificar e explicitar os marcadores sociais presentes na construção das relações de poder. Ademais, para Olweus (citado por Carvalho *et al.*, 2014), provocações realizadas de forma amigável e brincalhona, disputas entre estudantes com idade, condição física e desenvolvimento cognitivo similares não são fatores indicativos de comportamentos agressivos ou do próprio *bullying*.

Trazendo essa conceituação de Olweus (provocações amigáveis) para análise nas relações brasileiras, tem-se o reducionismo de ações comportamentais e verbais naturalizadas pelos sujeitos das relações violentas. Fante (2005) define *bullying* como “um comportamento cruel e intrínseco das relações interpessoais, em que os mais fortes convertem os mais frágeis em objetos de diversão e prazer, através de brincadeiras que disfarçam o propósito de maltratar e intimidar”. Estudos indicam que a maior parte da(o)s estudantes, sejam agentes ou alvos de agressões, justificam esses episódios com maior culpabilização da vítima do que do agressor (Postigo *et al.*, 2019; Santos-Neto, 2019; Schenkel *et al.*, 2021; Santos; Grossi, 2008).

A naturalização de violências verbais e simbólicas contra sujeitos racializada(o)s é estruturante das identidades e, por conseguinte, das relações. Essas agressões são consideradas naturais pela sociedade e tendem a passar

despercebidas no cotidiano devido à construção do mito da democracia racial instaurado no imaginário identitário nacional. Jessé Souza (2017) denuncia esse mito instituído na academia por Gilberto Freyre. Esse mito se produz pela construção fictícia da homogeneidade e unidade entre brasileira(o)s pela percepção de um país sem racismo devido à miscigenação. A suposta igualdade é uma das formas de reprodução do poder colonial para perpetuar a dominação, a exploração e a expropriação de corpos não hegemônicos. Além disso, esse enunciado apaga o caráter das relações sexuais, pois a miscigenação foi resultado de estupro.

O silenciamento, a permissividade e a passividade frente às supostas brincadeiras também advêm de uma estrutura que inferioriza as subjetividades não brancas e não cisheteronormativas. Mais que inferiorizar, é negar ao corpo racializado sua condição humana e seu valor existencial, caracterizando-a como “não-ser” (Fanon, 2008). Assim tudo pode e deve ser acometido a este corpo que não representa a normalidade nem a “verdadeira existência humana”. A normalidade cabe somente ao corpo branco e quem foge desse eixo é tratado como sujeito sem valor por si mesmo. A sociedade, ao não reconhecer as diferentes formas de agenciamento do pacto narcísico da branquitude (Bento, 2022), naturaliza as opressões diárias, não as identifica como violações, mas sim como brincadeiras que culpabilizam a vítima que, por estar fora do padrão hegemônico e da performatividade ideal, deve sim receber essas agressões.

Com a naturalização do *bullying*, os pais e a rede escolar têm suas percepções inscritas nesse contexto. Estudos indicam que a maioria dos eventos agressivos não foram administrados nem solucionados pela escola ou pelas famílias (Santos; Grossi, 2008). A naturalização de violências a corpos não hegemônicos é um aspecto que atravessa esses sujeitos antes mesmo do início da vida escolar. Oliveira *et al* (2015) indicam a presença do *bullying* na família e as vítimas dessas ações têm, na escola, altas taxas indicativas de passagem pelos mesmos eventos. Com essa constatação, percebermos quanto o *bullying* é complexo e estruturante nas relações primárias produtoras de identidades que naturalizam e aceitam as ações violentas perpetradas.

Apesar de Fante (2005) apresentar o *bullying* como brincadeira que camufla o maltrato e a intimidação, não encontramos, em seus textos, análises das bases das relações de poder entre agressor e vítima, bem como não localizamos os atravessamentos coloniais que determinam, nessas relações, os modos de exercício do poder. O mesmo se observa na análise de Martins (2005) sobre a ação violenta. Esse autor defende que a(o)s agentes do *bullying* objetivam demonstrar poder e tentam estabelecer vínculos por meio das agressões. A(O)s

agressora(e)s, inseridos na norma identitária construída pela sociedade colonial, estão moldada(o)s em uma identidade que anula e violenta o outro, se colocando em superioridade (Gonçalves, 2021).

Desse modo, a frase ‘não me descobri negra, fui acusada de sê-la’ da pesquisadora Joice Berth (citada por Ribeiro, 2018) reverbera de forma acentuada. Tal declaração ilustra a realidade de comunidades minoritárias, como a negra, que têm o seu ser retalhado, julgado e apontado por pessoas normativas, o porquê do seu não pertencimento à “diferença” do outro ser traduzido em repulsa àqueles que não se encaixam no “normal”. O indivíduo estigmatizado se torna “diferente” porque se distingue de um grupo que tem o poder de se colocar como padrão, nesse caso, a branquitude. Nesse sentido, não se é “diferente”, torna-se “diferente” por meio do processo de discriminação (Kilomba, 2019, p.75).

A partir disso, cria-se uma “outridade” na relação com o indivíduo branco. Um “outro”, engendrado pela branquitude, uma representação mental daquilo que o sujeito branco despreza (Morrison, 1992), daquilo que ele não quer se parecer. Kilomba (2019, p.37) descreve de forma esclarecedora essa relação:

No mundo conceitual branco, o sujeito negro é identificado como o objeto “ruim”, incorporando os aspectos que a sociedade branca tem reprimido e transformando em tabu, isto é, agressividade e sexualidade. Por conseguinte, acabamos por coincidir com a ameaça, o perigo, o violento, o excitante e também o sujo, mas desejável - permitindo à branquitude olhar para si como moralmente ideal, decente, civilizada e majestosamente generosa, em controle total e livre da inquietude que sua história causa.

Em relação ao perfil das vítimas, foram apagadas as ações violentas oriundas da encruzilhada de classe, raça e gênero. Os corpos das vítimas são traçados pela referência do padrão eurocêntrico com admissão de pequenas divergências, sem denotar a supremacia cisheteronormativa branca sobre os corpos de fora desse eixo. Schenkel *et al* (2021), trazendo uma diferenciação ao discurso teórico de Olweus, afirmam que outros estudos apontam que as vítimas portam critérios físicos específicos – obesidade, magreza, baixa estatura e uso de óculos - catalisadores do *bullying*. Enquanto isso, Fanchin e Miziara (2012), ao traçar um perfil epidemiológico das vítimas, identificaram sujeitos de menor idade, de ambos os sexos e com personalidade introvertida.

A introversão, baixa autoestima e sentimento de inferioridade apresentados pelas vítimas não são analisados como efeitos de uma opressão sistêmica. Essas características são frutos do sistema violento que produz identidades negras com complexo de inferioridade e que buscam “embranquecer” a si mesmas através de performances culturais brancas e ocidentais (Fanon, 2008; Bento, 2022). O corpo negro e sua negritude são marginalizados e sofrem cotidiana supressão, o

que resulta em silenciamento, permissividade e incapacidade de manifestações frente às agressões.

Ribeiro (2019) relata como essa realidade se desdobra, em que, por não possuir características semelhantes aos seus colegas de sala brancos, sofria violências, racismo, cotidianamente em sua escola, ocasionando tentativas do apagamento do seu “eu”:

Não tinha consciência de mim. Não sabia por que sentia vergonha de levantar a mão quando a professora fazia uma pergunta já supondo que eu não saberia a resposta. Por que eu ficava isolada na hora do recreio? Por que os meninos diziam na minha cara que não queriam formar par com a “neguinha” na festa junina? Eu me sentia estranha e inadequada, e, na maioria das vezes, fazia as coisas no automático, me esforçando para não ser notada (Ribeiro, 2018, p. 7).

Sendo assim, é perceptível a violência que atravessa os corpos não brancos, como vivido por Ribeiro, a exclusão material e simbólica que se espraia tanto por meio do distanciamento na relação dentro da sala, quanto pela linguagem que a coloca numa posição de não igual, de subalternizada, através da palavra em diminutivo atrelada a seu significante, “neguinha”. Essas agressões sustentam-se colocando o sujeito negro como o incompatível, o estranho, o “outro” que é ameaça ao “eu”, logo, “priva o indivíduo de sua própria conexão com a sociedade inconscientemente pensada como branca” (Kilomba, 2019, p.39).

Nas produções acadêmicas, o perfil comportamental da(o)s agressora(e)s é traçado por baixo desempenho escolar, condutas antissociais e comportamentos ilegais, sendo que a maior parte da(o)s agressora(e)s, aos 20 anos, possui uma condenação criminal (Schenkel *et al*, 2021). Carvalho *et al* (2014), enunciam que sujeitos autores do *bullying* apresentam indicativos altos e precoces para diagnóstico de transtorno de personalidade antissocial. Ademais, Calbo (2009) afirma que esses agressores se constituem, comumente, por serem do sexo masculino e apresentarem grandes manifestações de transtorno de conduta e transtorno opositor desafiante.

Nesses trabalhos sobre o perfil da(o)s agressora(e)s, nenhum deles demarcou, explicitamente, raça e classe. Com os achados de patologização e criminalização dos sujeitos do *bullying*, o discurso teórico acerca dessa categoria de eventos é perpassado pelas atuais formas de dominação da colonialidade e do capitalismo – a biopolítica (Foucault, 2008) com a marginalização e o encarceramento em massa de corpos negros – (Silva; Dutra; Sathler, 2023). A medicina, sistema de racionalização e de controle disciplinar, proclama uma identidade constituída biologicamente que estigmatiza os corpos, classificados e docilizados por uma ordem de discurso biomédico. Diante disso, partimos da

hipótese de que os transtornos de conduta e de personalidade antissocial são dispositivos da psiquiatria branca, colonial e capitalista de atuar e exercer de forma institucional o racismo e a dominação de corpos negros.

No que concerne à criminalização, Carvalho (2015) afirma que, nos primeiros apontamentos da criminologia colonial, os indígenas e os negros ocuparam o perfil de criminosos na América Latina. Essa realidade persiste com o encarceramento em massa e genocídio de corpos negros, principalmente da juventude negra. Os corpos negros, mais do que com a opressão, sofrem com o estigma de serem uma ameaça à sociedade “civilizada” branca, sendo, por essa razão, mortos pelo Estado em prol da segurança. Akotirene (2019) aponta como o Estatuto da Criança é atravessado pelo racismo e percebe o adolescente branco como uma criança em formação em contramão ao adolescente negro que é equiparado ao adulto criminoso capaz de responder pelos seus atos.

Através dessa análise da patologização e da criminalização de corpos negros, Rocha (2009) conceitua a operação do racismo na sociedade moderna:

Na medida em que um país se torna mais moderno e urbano, a sua população passa a ser encarada como uma espécie de “raça” pelas instituições responsáveis por promover e regulamentar a vida coletiva. Todas as estatísticas, políticas de controle e de promoção da saúde procuram tanto identificar como causar “efeitos de conjunto” na população, como diz o filósofo social Michel Foucault, tratando-a, implicitamente, como se fossem verdadeiras “raças” que adoecem ou reverberam, que aperfeiçoam as suas forças vitais ou definham. A codificação racial desse tipo de regulamentação da vida urbana e moderna entre nós transformou o intercurso entre as “raças negra, branca e índia” em fator de epidemia, de um mal que minaria por dentro a saúde da população. A ideia de degenerescência afirmava que a “raça negra” representava um risco à saúde física e moral da “raça” população (Rocha, 2009, p. 367).

A bibliografia consultada identifica as crianças menores como vítimas mais propensas à violência devido à ocorrência de mais agressões físicas do que verbais e simbólicas, nessa fase. No campo teórico, o *bullying* é categorizado entre físico e verbal (Shenkel *et al*, 2021), tendo variações de tipificação por autor. Contudo, em regra, o *bullying* físico é identificado nas formas mais diretas de agressão, como empurrões, chutes, socos e furtos e é realizado mais comumente pelos meninos (Skenkel *et al*, 2021; Fanchin; Miziara, 2012). Os comportamentos que envolvem atos de apelidar, ameaçar ou ofender são classificados como *bullying* verbal. O *bullying* verbal muitas vezes vem acompanhado de ações indiretas como isolamento social e difamação, sendo que o perfil prevalente da(o)s agressora(e)s dessa categoria são as meninas, de acordo com os estudos.

O *bullying* físico tende à diminuição com o avanço da idade (Berger, 2007). Por causa desse fator e por ocorrer de formas não tão diretas, sua identificação em idade mais avançada é mais difícil. Carvalho *et al* (2014), em seus estudos, apontam mascaramentos da incidência do *bullying* no campo científico. Esse problema, segundo o autor, se dá por não haver uma técnica, nem instrumentos com critérios objetivos para reconhecer o *bullying* nos contextos escolares. Essas dificuldades resultam das diferentes conceituações que regem o tema e pelas técnicas empregadas. Os instrumentos para mensurar o *bullying* são encontrados, principalmente, em duas estratégias: observação direta do pesquisador nas escolas e questionários aplicados às(aos) alunas(os).

A difícil identificação do *bullying* verbal em idade avançada e a forma de mensuração – por meio da observação da(o) pesquisador(a) – são aspectos que podem indicar motivos de responsabilização dos corpos negros pelas agressões ao mesmo tempo que reduzem os marcadores sociais da diferença que atravessam as vítimas. O(A) pesquisador(a), sendo parte da colonialidade constituída pelo racismo, é interpelada(o) pela ciência colonial que oprime, domina e apaga as mazelas que atingem as subjetividades não hegemônicas. A naturalização da violência é algo presente nas práticas discursivas cotidianas no país que, dessa maneira, produz estudos delineando as motivações das agressões como transtornos de ordem biológica e individual.

Nas produções científicas, o *bullying* é comumente analisado por métodos quantitativos aplicados de maneira universal (Nesello *et al*, 2014). Exceções foram observadas na plataforma *Scielo* em estudos qualitativos mais recentes, porém de caráter clínico psicopatológico como, por exemplo, Cronemberger e Silva (2023); e Neves *et al* (2023). Há estatísticas que demonstram o índice de sua ocorrência auferidos a partir de questionários iniciados com Olweus e adaptados nos anos subsequentes com a inclusão da ótica da vítima frente aos comportamentos agressivos. Assim, o *bullying* é identificado nos questionários pelos efeitos que emergem na vítima: desmoralização, sentimento e autoimagem de impotência (Fachin; Miziara, 2012). Contudo, não há uma análise discursiva dos enunciados proferidos pela(o) agressor(a) para identificar as relações de poder ligadas à colonialidade.

A falta de análises discursivas é uma característica marcante das produções científicas, mesmo quando se pretende estudar o racismo. Rocha (2009, p. 369) afirma que “a sociologia voltada para pesquisas quantitativas mede os efeitos do racismo sobre a renda das pessoas, mas não oferece uma interpretação para o fenômeno”. O sofrimento psíquico, o complexo de inferioridade, a exclusão e as ações cotidianas de marginalização, precarização da vida e anulação das identidades negras raramente são objetos de estudo. Com isso, a Ciência sofre

de escassez de análises dos dispositivos produtores de subalternização e dos impactos do sistema de opressão colonial.

Diante disso, o *bullying* é um tipo de evento resultante de uma sociedade violenta, colonialista e cisheteropatriarcal branca e magra. Essa sociedade é estruturada por relações de dominância que se apresentam e se autossustentam em diversos segmentos: institucionais, identitários e estratificadores de classes e relações interpessoais, entre outros processos classificatórios e discriminatórios.

Considerações Finais

O propósito desta investigação é tocar a discursividade em circulação sobre o *bullying*, no Brasil. Observamos que a violência escolar vem sendo posta em discursos com vieses biologizantes, com motivadores individuais e familiares. A classificação biológica marca a tendência a desresponsabilizar a(o) agressor(a), uma vez que ela(e) própria(o) seria vítima de uma constituição congênita e, na mesma medida, culpabiliza a vítima, que se torna portador(a) de características indesejáveis.

Quando se aplica uma categorização comportamental, classificação que também apaga atravessamentos sociais, notamos a tendência à medicalização de sujeitos sociais envolvidos no *bullying* reafirmando, por um lado, um déficit cognitivo para aprendizagem de regras sociais e, por outro lado, uma moralização que atribui às(aos) agentes um desprezo voluntário às regras sociais, o que as(os) criminaliza.

A não utilização da ferramenta interseccional e a manutenção da suposta neutralidade científica, pela descrição reducionista dos comportamentos agressivos dissociados de sua construção histórica e social, permite a perpetuação da colonialidade, com manutenção dos privilégios daquela(e)s considerada(o)s mais fortes por serem pertencentes ao padrão narcísico do colonizador.

Entre os argumentos de manutenção das relações de poder hierárquicas está o mito da democracia racial ainda disseminado nos discursos escolares. Soma-se a esse argumento, a categoria da suposta brincadeira agressiva desde que a(o) agente seja um(a) legítima(o) representante do poder hegemônico. Caso a brincadeira seja praticada pelo sujeito subalternizado e racializado, esse gesto não será aceito como brincadeira e passará a ser considerado uma agressão passível de punição. Essa “brincadeira” é uma modalização que esmaece a gravidade do evento, é um sintoma do racismo estrutural brasileiro e a família da vítima pode reproduzir esses padrões, uma vez que ela também é atravessada pelos valores e discursividades sociais em circulação.

Como nos aponta Minayo (1994), a violência é um fenômeno complexo e dinâmico atravessado pelo eixo biopsicossocial, não sendo, dessa maneira,

um evento accidental. Uma nova diretiva na produção de saberes científicos sobre o fenômeno *bullying* é necessária para a construção de um lugar social crítico para a problematização das violências escolares, levando-se em conta a centralidade dos corpos na produção das identidades e posições subjetivas. A criação de instrumentos metodológicos e ferramentas sensíveis à complexidade social, como a interseccionalidade, potencializariam análises mais ampliadas dos diversos marcadores sociais envolvidos.

Permanecemos, assim, com nossa hipótese: o que se chama *bullying* representa um mascaramento das relações racistas, gordofóbicas, capacitistas e lgbtfóbicas, entre outras relações discriminatórias carregadas de violência e tangenciadas nos jogos de poder por recursos de linguagem, como esta nomeação americanizada – *bullying* –.

Referências bibliográficas

- AKOTIRENE, C. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen, 2019.
- ALCKMIN-CARVALHO, F. *et al.* Estratégias e instrumentos para a identificação de bullying em estudos nacionais. **Avaliação Psicológica**, [S. l.], v. 13, n. 3, 2016. Disponível em: <https://submission-pepsic.scielo.br/index.php/avp/article/view/9121>. Acesso em: 20 maio. 2025.
- ANTUNES, D. C.; ZUIN, A. A. S. Do bullying ao preconceito: os desafios da barbárie à educação. **Psicologia & Sociedade**, v. 20, p.33-41, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-71822008000100004>.
- BENTO, C. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BERGER, K. S. Update on bullying at school: Science forgotten? **Developmental Review**, v. 27, p. 90-126, 2007.
- BRANDÃO, H. H. N. **Introdução à análise do discurso**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.
- CALBO, A. S. *et al.* Bullying na escola: comportamento agressivo, vitimização e conduta pró-social entre pares. **Contextos Clínicos**, v. 2, n. 2, p. 73-80, 2009.
- CARVALHO, S. de. O encarceramento seletivo da juventude negra brasileira: a decisiva contribuição do poder judiciário. **Revista da Faculdade de Direito da UFMG**, n. 67, p. 623-652, 2015.
- COELHO, P. Representatividade, magistratura e sistema de justiça criminal. **Boletim IBCCRIM**, [S. l.], v. 30, n. 360, p. 16–18, 2022. Disponível em: https://publicacoes.ibccrim.org.br/index.php/boletim_1993/article/view/1538. Acesso em: 20 maio. 2025.
- COIMBRA, C. **Operação Rio: o mito das classes perigosas: um estudo sobre a violência urbana, a mídia impressa e os discursos de segurança pública**. Rio de Janeiro: Oficina do Autor e Intertexto, 2001.

COIMBRA, C.; NASCIMENTO, M. L. **A produção de crianças e jovens perigosos**: a quem interessa. CEDECA: São Martinho, 2008.

CORACINI, M. J. Transdisciplinaridade e análise de discurso: migrantes em situação de rua. **Cadernos de Linguagem e Sociedade**, [S. l.], v. 11, n. 1, p. 91–112, 2010. DOI: 10.26512/les.v11i1.9758. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/les/article/view/9758>. Acesso em: 15 out. 2023.

CRONEMBERGER, G. L.; SILVA, R. M. da. Autolesão não suicida em mulheres jovens: compreensão dos significados envolvidos no ato autolesivo. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, v. 33, p. e33051, 2023.

FACHIN, C. G.; MIZIARA, C. S. M. G. Perfil epidemiológico de crianças envolvidas em bullying. **Saúde Ética & Justiça**, v. 17, n. 1, p. 30-37, 2012. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2317-2770.v17i1p30-37>.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Ed. UFBA, 2008.

FANTE, C. **Fenômeno bullying**: como prevenir a violência nas escolas e educar para a paz. Viçosa, MG: Verus, 2005.

FOUCAULT, M. **Nascimento da Biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GOMES, V. F.; SATHLER, C. N. Fronteiras (Trans)Formadoras: subjetividades na letra de cota não é esmola. **Linguagens, Educação e Sociedade**, [S. l.], v. 25, n. 48, p. 86-105, 2021a. DOI: 10.26694/rles.v25i48.2489. Disponível em: <https://periodicos.ufpi.br/index.php/lingedusoc/article/view/2489>. Acesso em: 22 out. 2023.

GOMES, V. F.; SATHLER, C. N. - Letras negras- em Quartos de Despejo: diálogos entre Carolina Maria de Jesus, o hip-hop e os letramentos. **Pós-Limiar**, v. 4, p. 1-13, 2021b.

GOMES, V. F.; SATHLER, C. N.; FARIAS, M. de F. L. Gênero, raça, sexualidade e classe nos projetos político-pedagógicos em cursos de psicologia. **Horizontes**, [S. l.], v. 40, n. 1, p. e022027, 2022. DOI: 10.24933/horizontes.v40i1.1322. Disponível em: <https://revistahorizontes.usf.edu.br/horizontes/article/view/1322>. Acesso em: 21 out. 2023.

GONÇALVES, D. dos S. *et al.* Pega a Visão! Nem Tudo é Brincadeira: percepção do bullying no contexto escolar baseado no racismo e lgbtfobia. **Interfaces Científicas - Educação**, v. 11, n. 1, p. 124-139, 2021. DOI: <https://doi.org/10.17564/2316-3828.2021v11n1p124-139>

HÜNING, S. M.; SILVA, A. K.; NETTO, T. L. Vulnerabilidade da população negra e políticas educacionais no Brasil. **Cadernos CEDES [online]**. 2021, v. 41, n. 114, pp. 110-119. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/CC223650>. Acesso em: 24 jul. 2022.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LEVANDOSKI, G. **Análise de fatores associados ao comportamento**

- bullying no ambiente escolar:** Características cineantropométricas e psicossociais. 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências do Movimento Humano) - Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.
- LISBOA, C.; DE LIMA BRAGA, L.; EBERT, G. O fenômeno bullying ou vitimização entre pares na atualidade: definições, formas de manifestação e possibilidades de intervenção. **Contextos Clínicos**, v. 2, n. 1, p. 59-71, 2009.
- LOPES NETO, A. A. Bullying: comportamento agressivo entre estudantes. **Jornal de pediatria**, v. 81, n. 5, p.164-172, 2005. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0021-75572005000700006>.
- LUSVARGHI, L.; ZARATTINI, M. A função informativa da legenda fotográfica: o massacre de Realengo. **Discursos Fotográficos**, [S. l.], v. 8, n. 12, p. 53–78, 2012. DOI: 10.5433/1984-7939.2012v8n12p53. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/discursosfotograficos/article/view/11926>. Acesso em: 21 out. 2023.
- MACHADO JÚNIOR, L. B. S. **A construção do bullying nos discursos científicos produzidos no contexto brasileiro**. 2016. Tese (Doutorado em Psicologia) - Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual “Júlio de Mesquita Filho”, Assis, 2016.
- MEDEIROS, A. V. M. **O fenômeno bullying: (in)definições do termo e suas possibilidades**. 2012. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2012.
- MINAYO, M. C. S. Violência social sob a perspectiva da saúde pública. **Cadernos de saúde pública**, v. 10, p. S7-S18, 1994. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-311X1994000500002>.
- MORRISON, T. **Playing in the dark: Whiteness and the Literary Imagination**. New York: Vintage Books, 1995.
- NESELLO, F. *et al.* Características da violência escolar no Brasil: revisão sistemática de estudos quantitativos. **Revista Brasileira de Saúde Materno Infantil**, v. 14, n. 2, p. 119–136, abr. 2014.
- NEVES, R. C. *et al.* Bullying on Adolescence: Psychological Assessment with Projective Methods (Paris School). **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, v. 39, p. e39402, 2023.
- OLIVEIRA, W. A. *et al.* Interfaces entre família e bullying escolar: uma revisão sistemática. **Psico-USF**, v. 20, p. 121-132, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1590/1413-82712015200111>.
- QUIJANO, A. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. A Colonialidade do Saber: etnocentrismo e ciências sociais – Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso, p. 107-126, 2005.
- QUINTANILHA, M. C. **Um olhar exploratório sobre a percepção do professor em relação ao fenômeno bullying**. Rio de Janeiro: UERJ, 2011.

- RIBEIRO, D. **Quem tem medo do feminismo negro?** São Paulo: Companhia das letras, 2018.
- ROCHA, E. F. Cor e dor moral: sobre o racismo na ralé. *In*: SOUZA, J. A **Ralé Brasileira: quem é e como vive**. Editora Contracorrente, 2009. Cap. 15. p.353-384.
- SANTOS, A. dos.; GROSSI, P. K. Fenômeno Bullying: desvendando esta violência nas escolas públicas de Porto Alegre. **Textos & Contextos** (Porto Alegre), v. 7, n. 2, p. 286-301, 2008. DOI: <https://doi.org/10.21814/rpe.13973>.
- SANTOS, R. A.; SILVA, R. M. N. B. Racismo científico no Brasil: um retrato racial do Brasil pós-escravatura. **Educar em Revista [online]**. 2018, v. 34, n. 68, pp. 253-268. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/0104-4060.53577>>. Acesso em: 24 jul. 2022.
- SANTOS, R. dos. Bullying aleatório. **Educação Unisinos**, São Leopoldo, v. 16, n. 2, p. 152-160, 2012.
- SANTOS SILVA, L. B.; GARZEDIN, E.; BONILLA, M. H. Violência e escola: os fios narrativos que conduziram o noticiário do massacre em Suzano. **Triade: Comunicação, Cultura e Mídia**, Sorocaba, SP, v. 9, n. 22, p. 80–102, 2022. DOI: 10.22484/2318-5694.2021v9n22p80-102. Disponível em: <https://uniso.emnuvens.com.br/triade/article/view/4874>. Acesso em: 21 out. 2023.
- SATHLER, C. N.; GOMES, V. F. A sala de aula de Psicopatologia e o racismo (Impresso). *In*: ROCHA, H. A. (Org.). **Racismo e antirracismo: reflexões, caminhos e desafios**. Curitiba: Bagai, 2021, p. 91-103.
- SATHLER, C. N.; OLIVEIRA, E. A. Controle Social e Ensino em Saúde: por uma práxis psicológica decolonial. **ETD: Educação Temática Digital**, v. 24, n. 2, p. 491–503, 2022a.
- _____. Um currículo da/na experiência: formação profissional em Psicologia, docência e resistências ético-políticas. **Currículo sem Fronteiras**, v. 22, p. e2155, 2022b.
- SATHLER, C. N.; SANTOS, T. M. Narrativas urbanas de MC's trans e travestis nas seletivas estaduais para o duelo de MC's nacional. **COR LGBTQIA+**, v. 1, p. 38-57, 2023.
- _____. Por mulheres nortistas executadas e não executadas: uma análise das práticas discursivas da violência de gênero na seletiva estadual para as seletivas estaduais do duelo nacional MCs 2020. **Caderno 4 Campos**, v. 2022, p. 50-83, 2022.
- SCHENKEL, I.; *et al.* Perfil do comportamento de escolares vítimas de bullying e de agressores. **Revista Kinesis**, Santa Maria, v. 39, p.01-11, 2021. DOI: <https://doi.org/10.5902/2316546464968>.
- SILVA, T. L.; DUTRA, M. L.; SATHLER, C. N. Políticas Públicas para mulheres e encarceramento Feminino. *In*: SANTOS, J. S.; MARTINS, C. P.; ANDRADE, G. R. B.; SOUZA, F. M. S. (Orgs.). **Psicologias em tempos pandêmicos: experiências profissionais, formação e pesquisa**. Santa Maria:

Arco, 2023, p. 167-182.

SOUZA, J. **A ralé brasileira**: quem é e como vive. São Paulo: Contracorrente, 2017.

SPOSITO, M. P. Um breve balanço da pesquisa sobre violência escolar no Brasil. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 27, n.1, p. 87-103, 2001. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1517-97022001000100007>.



SEÇÃO 4

**CORPOS E POLÍTICAS DE
INVISIBILIDADE**

CAPÍTULO 12



Fonte: https://br.freepik.com/fotos-gratis/adolescente-sendo-vitima-de-cyberbullying-em-smartphone_36298245.htm

**“TIRARAM AS ROUPAS DAS MENINAS...”:
PRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO
CURRÍCULO-PEDAGÓGICA DO CORPO EM
DEEPNUDES E DEEPPAKES NO CONTEXTO ESCOLAR**

Andrey Monteiro Borges

Tiago Duque

Introdução

Adultas, jovens e adolescentes, todas as mulheres, têm sido alvo de uma nova prática de exposição de corpos nus. Seja como atriz global ou estudante do Ensino Médio, imagens frequentemente manipuladas por meio de inteligência artificial não apenas invadem a privacidade das mulheres vitimadas, mas também reforçam dinâmicas estruturais de poder e estereótipos de gênero. Nesse contexto, a produção e a disseminação de *deepnudes* e *deepfakes* eróticos ou pornográficos são expressões contemporâneas de violência digital, inseridas em um cenário histórico de objetificação e tentativas de controle dos corpos femininos. Essas experiências ligadas ao corpo interconectam o “real” e o “virtual” em meio a marcadores sociais das diferenças como gênero, sexualidade, geração, escolarização, classe e raça. Por isso, é necessário pensar o *on-line* e o *off-line* não como domínios separados, mas como um continuum, cuja lógica varia conforme a plataforma e os usos específicos de determinados grupos (Leitão; Gomes, 2018).

Essas experiências são múltiplas e reforçam a necessidade de análises interseccionadas, não apenas em uma perspectiva sistêmica, mas, também, construcionista – que é adotada neste capítulo. Nessa perspectiva, os marcadores “não aparecem apenas como formas de categorização exclusivamente limitantes. Eles oferecem, simultaneamente, recursos que possibilitam a ação” (Piscitelli, 2008, p. 268). Principalmente, quando se percebe que esses marcadores são acionados diretamente por relações de poder específicas, como as que têm como resultado a violência envolvendo a nudez exposta e/ou produzida de forma não consentida, implicando assédio, desrespeito, julgamentos e discriminações no espaço escolar – multiplicam-se notícias¹⁷ em que essa prática tem sido exercitada

¹⁷ ILHA, Flávio. Jovem comete suicídio depois de ter fotos íntimas vazadas na internet.

O Globo, Política, Porto Alegre, 20 nov. 2013. Disponível em: <https://oglobo.com.br>

nas escolas por diferentes grupos de alunos.

Faz-se importante destacar que os termos *deepnude* e *deepfakes*, por se referirem a um conjunto de práticas ainda recentes, não possuem uma tradução conceituada nas bibliografias registradas no Brasil. No entanto, de maneira superficial e objetiva, trata-se da exposição não consentida de fotos íntimas fabricadas a partir de um corpo criado por inteligência artificial (IA) montadas com o rosto da vítima. O resultado, a imagem, é identificada como *nude*, gíria comum entre vários segmentos etários, principalmente entre os mais jovens, que corresponde à “expressão brasileira que se refere a conteúdos eróticos, de nudez ou sexo enviados e/ou recebidos através dos meios eletrônicos” (Luca; Pessoa, 2023, p. 3). É, pois, então, um fenômeno que não apenas explora os avanços tecnológicos, mas também intensifica as assimetrias já presentes nas relações sociais, expondo a vulnerabilidade de meninas e mulheres diante de relações de poder e midiáticas que perpetuam a espetacularização de sua imagem sem consentimento.

Sobre essa temática, já existem reflexões que tangem o espaço escolar, como o estudo feito com grupos focais por Smyl (2020). Ela constatou que as narrativas dos alunos que foram estudados em relação ao *sexting* (trocas de mensagens de cunho sexual, pornográfico ou sensual) são crivadas pelos marcadores sociais da diferença, os quais subvertem, mas também reforçam as normas. Na mesma direção do estudo de Smyl (2020), Luca e Pessoa (2023), ao estudarem ocorrências de adolescentes expostas com fotos íntimas, concluíram que as maiores vítimas são meninas de idades entre 13 e 14 anos, brancas. Destaca-se que o fato de apenas adolescentes brancas estarem presentes nesses dados não é indicativo de que não há violência contra as mulheres pretas ou pardas; ao contrário, “[...] a ausência de informações sobre a vitimização de mulheres pretas e pardas parece escancarar a perversidade e mutilação deste grupo” (Luca; Pessoa, 2023, p. 19).

Contudo, ainda há escassez ou inexistência de produções científicas relacionadas a *nudes*, *deepnude*, *deepfakes* e a produção e divulgação currículo-pedagógica do corpo nu na era digital no contexto escolar. Em muitos casos, essa prática reflete relações de poder entre meninos e meninas, nas

globo.com/politica/jovem-comete-suicidio-depois-de-ter-fotos-intimas-vazadas-na-internet-10831415. Acesso em: 02 abr. 2025; ALUNOS de escola de elite do Rio criam nudes falsos com IA usando rosto de alunas de 14 a 16 anos e compartilham; polícia investiga. **Fantástico**, G1, Rio de Janeiro, 05 nov. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2023/11/05/nunca-vo-saber-o-trauma-que-eles-causaram-diz-aluna-vitima-de-falsos-nudes-compartilhados-por-colegas-no-rio-de-janeiro.ghtml>. Acesso em: 02 abr. 2025; ALCÂNTARA, Maria Clara. Alunos de colégio particular do Recife usam IA para criar “nudes” falsos de colegas. **CNN Brasil**, Nacional, 14 nov. 2023. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/alunos-de-colegio-particular-do-recife-usam-ia-para-criar-nudes-falsos-de-colegas/>. Acesso em: 02 abr. 2025.

quais as garotas frequentemente se tornam alvo de exposição e julgamento, enquanto os meninos podem, em alguns casos, exercer controle e poder ao compartilhar essas imagens sem consentimento. Ressalta-se ainda que nessas relações de poder – e sobretudo quando se relacionam às normas sociais imbricadas também no contexto escolar – há espaços para a subversão das meninas, não vivenciando essas experiências apenas enquanto subordinadas. Em outras palavras, é possível reconhecer a agência em meio aos marcadores sociais das diferenças (Piscitelli, 2008). Às vezes, essa capacidade de agir é inconsciente; ao mesmo tempo, também pode ser compreendida como “[...] uma consciência crítica que conduz a ações assentadas para resistir a processos de superioridades, hegemonias e dominação nas nossas vidas diárias” (Dias, 2008 p. 63).

Esses vazamentos de *nudes*, muitas vezes, podem ser reproduzidos em alguns ambientes escolares e refletem estereótipos engessados de o que vem a ser gênero dentro das expectativas socioculturais que estão arraigados na sociedade (Louro, 2003). Nelas as meninas são frequentemente objetificadas e submetidas a padrões de comportamento moralmente rígidos e vigiados. Essa dinâmica evidencia uma dicotomia e uma relação de poder, em que meninas são mais vulneráveis à humilhação e ao estigma social quando suas imagens de *nudes* são compartilhadas sem consentimento no cotidiano escolar. Ainda que, em certa medida, superadas, essas dicotomias de gênero não apagam as discriminações e as violências vivenciadas pelas mulheres (Louro, 2007).

Em outras palavras, é fundamental entender que o gênero e a sexualidade, além de serem marcadores sociais que diferenciam e estigmatizam corpos e comportamentos, também produzem e divulgam currículo-pedagogicamente o corpo e suas performances a partir dos artefatos midiáticos nesta era digital, como se pretende mostrar nesta proposta de estudo. Ao mencionar os artefatos midiáticos presentes na era digital, entende-se que há mudanças de socialidade em função da conexão em rede por meios tecnológicos, caracterizados como digitais. Isto é, que “envolvem o suporte material de equipamentos como notebooks, tablets e smartphones, bem como diferentes tipos de redes de acesso, conteúdos compartilhados e, por fim, mas não por menos, plataformas de conectividade” (Miskolci, 2017, p. 23).

Refletir currículo-pedagogicamente o corpo nesta era digital é entender as experiências não como prontas, como se não existissem alterações, mas como um terreno de formação, com constante construção e desconstrução das experiências dos sujeitos participantes (Brah, 2006), sejam os que produzem e/ou expõem, sejam as próprias vitimadas. Assim, a abordagem aqui adotada possibilita compreender que tais práticas não são apenas desvios individuais ou crimes isolados, mas efeitos de discursos historicamente enraizados que

produzem subjetividades e regulam normas sociais.

Silva (2020) destaca que o currículo deve ser analisado como um artefato cultural, permeado por disputas de significados que refletem e reproduzem relações de poder. Nesse sentido, a escola não é um espaço neutro, mas um território onde determinadas narrativas são legitimadas, enquanto outras sofrem com tentativas de silenciamento. Nessa perspectiva, Andrade e Costa (2017) argumentam que a pedagogia cultural, ao reconhecer a multiplicidade de espaços e artefatos que participam da educação, permite analisar criticamente as formas como os discursos midiáticos e tecnológicos impactam as experiências escolares. Assim, uma educação multissituada, que compreenda o papel das mídias digitais e das plataformas tecnológicas na constituição dos sujeitos, pode ampliar a reflexão sobre os modos como imagens, narrativas e representações circulam e afetam os processos educativos. Dito de outro modo, ao considerar que o currículo e a pedagogia se constituem nas interseções entre conhecimento, identidade e cultura, torna-se fundamental problematizar como as tecnologias digitais se inserem nesse cenário, influenciando a produção de subjetividades e a construção de normas sobre corpo e exposição na era digital.

Corpos etnograficamente codificados

Considerando o objetivo deste capítulo já exposto anteriormente, como metodologia foi utilizada a pesquisa etnográfica. Nós a entendemos aqui como o pesquisador entrando em contato com o universo dos pesquisados e compartilhando seu horizonte, não para o pesquisador permanecer lá ou para ele atestar a lógica de sua visão de mundo, mas para, seguindo-os até onde seja possível, conforme as relações possíveis da interação, “comparar suas próprias teorias com as deles e assim tentar sair com um modelo novo de entendimento ou, ao menos, com uma pista nova, não prevista anteriormente (Magnani, 2009, p. 135).

Ao nos referirmos a “seguir os pesquisados até onde seja possível”, destacamos que a prática embora o material sobre o qual nos debruçamos seja, em termos legais, classificado como criminoso, em termos analíticos e epistemológicos, não temos nenhuma intenção de conferir sentido prévio ao mesmo; antes, trata-se de estarmos atentos aos modos como se constituem os sentidos da experiência entre sujeitos e que permitem a produção e circulação desses artefatos a partir do contexto escolar na era digital. Dito de outro modo, estamos atentos eticamente ao fato de que as imagens de *deepnudes* e *deepfakes* não são os artefatos aqui em análise, mas uma experiência que envolve a sua produção e circulação a partir do contexto escolar na era digital.

A definição de etnografia apresentada aqui (Magnani, 2009) não está

restrita, na nossa visão, ao universo *off-line*; é útil também para conduzir a nossa prática etnográfica no ambiente digital. Afinal, “a internet não forma um espaço autônomo, que existe em paralelo aos espaços físicos; a distinção on-line/off-line é circunstancial e precária, ‘real’ e ‘virtual’ estão constantemente articulados” (Braga, 2015, p. 228). Em outras palavras: “A rede é parte do mundo, e não um ‘mundo à parte’” (Braga, 2015, p. 228). A etnografia *on-line* tem sido utilizada na área da Educação, como relatam diversos autores, como Bueno (2007), Pimentel (2009), Sarmiento (2011) e Duque (2020). Ela consiste em investigar os espaços on-line e interagir (de forma direta e/ou indireta) com os pesquisados/interlocutores que acessam essas tecnologias. Esse cenário apresenta especificidades que permitem, inclusive, que as *deepnudes* e *deepfakes* se tornem possíveis, inclusive no contexto escolar. No caso deste estudo, os dados levantados no trabalho etnográfico em ambiente digital serão analisados sob uma perspectiva pós-crítica.

Teoricamente, ela não constitui “uma doutrina geral sobre o que é ‘bom ser’, nem um corpo de princípios imutáveis do que é ‘certo fazer’” (Corazza, 2001, p. 56), mas demonstra como as experiências são possíveis e como elas produzem modos de agir, pensar e sentir quando envolvem artefatos com currículo e pedagogia cultural. A etnografia em ambiente on-line e essa perspectiva dialogam no sentido de que as teorias pós-críticas são usadas “na composição do problema de investigação, como na invenção das estratégias para a produção das informações de cada pesquisa” (Oliveira; Paraíso; Silva; 2023, p. 1). Dessa forma, ao adotar a etnografia on-line como metodologia, este estudo se ancora na compreensão de que a experiência digital não é apenas um espaço de circulação de imagens e discursos, mas também um território de disputas morais e de produção de normatividades sobre o corpo e os marcadores sociais. O ambiente digital, mediado por algoritmos e práticas sociotécnicas, não apenas reflete valores preexistentes, mas os reorganiza, ressignifica e tensiona (Almeida, 2016).

A partir do trabalho etnográfico *on-line*, a pesquisa, como um todo, se debruça sobre diferentes artefatos midiáticos que circulam no ambiente digital, compondo um cenário de produção e disseminação de discursos sobre *deepnudes* e *deepfakes* em diferentes contextos escolares. Considerando os limites deste capítulo, optou-se por eleger um artefato específico para a análise que aqui seguirá. Para tal escolha, foi necessário delimitar um formato que possibilitasse compreender a produção e divulgação currículo-pedagógica do corpo nessas experiências. Após um mapeamento prévio de conteúdos relacionados ao tema, a plataforma *YouTube* foi definida como o espaço central da análise, dada

sua ampla circulação de vídeos jornalísticos, educativos e de opinião sobre a temática. Destacamos que análises como esta não se restringem apenas ao *YouTube*. Mesquita (2023), por exemplo, ao investigar o *TikTok*, demonstra como os algoritmos não apenas organizam conteúdos, mas constroem modos de subjetivação e experiências de gênero e sexualidade.

As palavras-chave “*deepnude*”, “*deepfake*”, “escola” e “alunas” foram utilizadas como filtro de busca, resultando em uma diversidade de vídeos, incluindo reportagens, relatos pessoais e debates midiáticos. Entre as opções encontradas, a análise recaiu sobre um vídeo publicado no canal de uma grande emissora nacional que aborda um caso específico de adolescentes vitimadas no estado do Rio de Janeiro. A escolha desse artefato se justifica tanto pelo seu potencial de alcance (característico de veículos jornalísticos de grande porte) quanto pela interação gerada, evidenciada pelos 200 comentários presentes na publicação. Esses elementos permitem não apenas a observação do discurso da reportagem, mas também a repercussão do conteúdo na audiência.

A reportagem, intitulada “Aluna é vítima de falsos nudes compartilhados por colegas no Rio” e veiculada pelo programa Fantástico (TV Globo) no *YouTube*, configura-se como um artefato midiático relevante para esta pesquisa, uma vez que evidencia a circulação e os efeitos das *deepnudes* e *deepfakes* no contexto escolar. O vídeo expõe um caso ocorrido em uma escola carioca de alto padrão econômico, onde quase trinta alunas tiveram suas imagens manipuladas digitalmente por colegas, resultando na disseminação não consensual de falsos *nudes*. A reportagem apresenta depoimentos de vítimas e familiares, com voz e imagem alteradas para preservar suas identidades, além de abordar as investigações e os impactos sociais e emocionais desses crimes.

Após a seleção do artefato citado no parágrafo anterior, metodologicamente, fizemos um recorte que apresenta as análises a partir de dados levantados na interação digital com referido vídeo. Dito de outro modo, aqui selecionamos algumas reações da audiência no canal jornalístico quando comentam a notícia. Trata-se, portanto, de acessar um currículo e uma pedagogia a partir da interação da audiência. Isso é possível devido à nossa interpretação de que, neste caso, recortar é mais do que simplesmente uma escolha reducionista do campo ou do artefato em si. Na prática, os recortes em pesquisa podem favorecer o levantamento de dados sobre marcadores sociais imprescindíveis nos processos educativos na era digital (Duque, 2024).

Nudes, exposição e regulação moral na internet

A partir do trabalho etnográfico aqui desenvolvido, é possível afirmar que a moralidade em torno da exposição de meninas por meio de *deepnudes* e *deepfakes* é uma temática importante no campo – especialmente no que se refere à disputa discursiva, em que diferentes enunciados tentam fixar significados sobre culpa, responsabilidade e controle. Os comentários extraídos da reportagem midiática apontam como os discursos sociais sobre tecnologia, corpo, sexo, gênero e ética mobilizam perspectivas distintas sobre agência e culpabilização, muitas vezes reforçando estruturas e relações de poder, além de normatividades morais.

O debate sobre a moralidade nas práticas digitais não pode ser dissociado das disputas de poder que atravessam os mecanismos de controle social. Como aponta Foucault (1977), a moralidade não é um conjunto fixo de normas, mas um campo de disputas discursivas que regula corpos e condutas. No contexto das *deepnudes* e *deepfakes*, a reivindicação por leis punitivas, frequentemente presente nos comentários analisados, insere-se em uma lógica jurídica que, segundo Foucault (1975), não apenas responde a demandas de justiça, mas também funciona como um dispositivo de poder que normatiza e disciplina sujeitos.

Assim como comenta um interlocutor homem, branco, que apresenta característica de uma pessoa idosa e com mais de 30 *playlists* de mulheres cantoras, conhecidas informalmente como “divas pops”: “*Essas leis estão todas sem efeito, esses moleques devem ser presos eles e quem mais fizer, divulgar, compartilhar são pessoas criminosas*”. Complementando esse comentário, um homem com perfil profissional sobre redes sociais, com mais de 100 mil inscritos, propõe: “*IA precisa ser controlada ou vai virar uma bagunça sem igual. danos irreparáveis pode começa a acontecer! precisamos de leis mais rígidas com ‘menores’!*[sic]”.

As afirmações “*precisamos de leis mais rígidas com ‘menores’*” e “*esses moleques devem ser presos*” refletem o que Foucault (1977) descreve como a transição das formas soberanas de punição para o modelo disciplinar, no qual o controle não se dá apenas pela repressão explícita, mas pela produção de subjetividades conformadas à ordem social. A exigência por criminalização sugere uma dependência das instâncias jurídicas para a regulação da moralidade digital, deslocando o debate das condições que possibilitam tais práticas para uma solução punitiva que reforça a judicialização da vida. Em vez de problematizar as experiências culturais e institucionais que sustentam a disseminação de *deepnudes* e *deepfakes*, a resposta legalista reafirma a ideia de que o controle do corpo feminino deve ser mediado por sanções, sem questionar as dinâmicas de gênero e poder que permeiam tais práticas.

Nesse contexto apelativo à punição mais rígida diante das violências contra determinados corpos “violados” na internet, a proposta de tipificação

do “estupro virtual” como crime surge como uma decisão importante. Ele reflete a maneira pela qual o sistema jurídico busca exercer controle sobre comportamentos emergentes no ambiente digital. No caso dos *deepnudes* e *deepfakes*, Gouvêa *et al.* (2024) propõem uma mobilização em torno da tipificação do “estupro virtual”, sugerindo a sua inclusão como um dispositivo autônomo no Código Penal brasileiro. Eles também indicam que o dispositivo legal não se restringe à proteção jurídica das vítimas, mas também evidencia um processo de normatização que redefine os limites do aceitável e do punível. Assim, a própria formulação legal não é neutra, ela participa ativamente da construção do que deve ser considerado crime.

Sabe-se que a IA não apenas potencializa essas infrações, mas também complexifica a responsabilização, tornando necessário um olhar crítico sobre como a justiça lida com tais práticas. Assim, ao analisar o impacto dessas novas configurações criminais, compreende-se que a moralidade associada a *nudes* e sua manipulação não é estática, mas atravessada por disputas discursivas que envolvem tanto o julgamento social quanto a regulamentação jurídica, mesmo em um contexto escolar de alto padrão econômico. Neste sentido, o fato de ser uma instituição escolar de prestígio social, a experiência é marcada por uma questão de classe, afinal, tem-se a expectativa que as leis são mais eficientes ou que o seu funcionamento seja menos deficitário do que em contextos economicamente desprestigiados. Ainda nesse contexto econômico há a cobrança de mais legislação e punição.

Um outro comentário analisado na reportagem é de uma mulher, branca, cabelos curtos e loiros; esta coloca o foco no campo da irreversibilidade de caráter, atribuindo a falha moral não à inteligência artificial, mas ao humano. Essa visão se alinha à perspectiva de Orts (2024), que destaca os perigos de atribuir soluções absolutas à IA ressaltando a necessidade de uma ética baseada em princípios como a responsabilidade e a precaução. O argumento de que “*o ser humano não tem correção*” sugere uma visão fatalista que desconsidera a historicidade da moralidade e sua construção social, insere-se em uma perspectiva totalizante que essencializa a conduta humana, desconsiderando as condições históricas, culturais e discursivas que produzem subjetividades e práticas sociais. Tal perspectiva vai ao encontro de o que Popkewitz (2004) problematiza ao discutir os efeitos da universalização do conhecimento nas pedagogias contemporâneas. Para o autor, narrativas totalizantes operam como tecnologias de governo, produzindo sujeitos dentro de normatividades que se apresentam como naturais e inevitáveis.

Já outro comentário aqui analisado, também de uma mulher – mas, ao que parece, um perfil destinado para exposição de trabalhos artísticos, sem muita

informação sobre a sua identidade –, afirma: “*O Brasil sofre falta de educação moral, tudo é rebaixado a sexo, de uma sala inteira apenas um futuro homem se incomodou com a situação heim, que educação os pais estão dando aos filhos, principalmente aos meninos?*”. Aqui se frisa o argumento de uma ausência e também da necessidade de uma educação moral, sendo essa, na visão da interlocutora, primordial para que esse contexto de *deepnudes* e *deepfakes* seja mudado, além da discussão para o campo educacional e moral, reforçando a responsabilização dos envolvidos, o não reconhecimento do outro – associado a falha ética à formação familiar e institucional – inclusive, neste caso, vinculada ao prestígio social e econômico.

O reconhecimento é um elemento essencial na formação moral do sujeito (Honneth, 2009). A ausência de tal reconhecimento pode resultar em práticas de desrespeito e objetificação do outro. Sobre o apelo a uma “educação moral”, que também passaria pela institucionalidade dos conteúdos escolares, Kaminski e Pereira (2021) relatam que quando se pensa em educação moral e cívica, existem dois polos opostos. Um em que o jovem é desorientado, rebelde, que busca liberdade sexual e uso de drogas. O outro seria aquele que se constituiria a partir da educação moral e cívica, sem dúvida, que diz respeito a uma juventude disciplinada e dedicada aos estudos, que busca um estilo de vida pautado na sobriedade, evitando excessos, e que almeja uma inserção gradual em um ambiente de trabalho produtivo e saudável, com moral e ética. Neste sentido, pensar a educação moral e cívica é cancelar a ideia de que “se prestaria a preservar esta e conduzir aquela, uma vez que, em ambas as descrições, os jovens são tidos como ‘inocentes úteis’, facilmente influenciáveis, e que por isso os governantes tinham o dever de guiá-los” (Kaminski; Pereira, 2021, p.15).

Kaminski e Pereira (2021) ainda refletem que no contexto pandêmico e bolsonarista, com a ascensão da extrema-direita ao poder nacional, houve uma maior reivindicação pelo retorno da disciplina Educação Moral e Cívica às escolas brasileiras. Esse contexto é o do comentário anteriormente apresentado, em que se critica a falta de “educação moral” no país. A reivindicação pelo retorno da Educação Moral e Cívica, especialmente em contextos políticos marcados pelo avanço da extrema-direita, reflete uma concepção limitada de moralidade, fortemente ancorada em valores normativos e disciplinares, e resgata então elementos de uma pedagogia tradicionalista, que busca impor uma moralidade homogênea e hierárquica (Leite, 2019).

Contudo, ao atribuir à falta de “educação moral” essa responsabilidade da experiência com as imagens aqui em questão, o comentário ignora a materialidade dos artefatos tecnológicos e seus efeitos performativos, como discutido por Butler (1990) na produção de corpos inteligíveis e na performatividade de gênero. Em outras palavras, ao atribuir exclusivamente à “educação moral” a

responsabilidade pela contenção de práticas como a disseminação de *deepnudes* e *deepfakes*, esse tipo de discurso desconsidera a complexidade dos processos envolvidos na produção dos corpos, especialmente no que se refere à produção das economias morais.

Os corpos não são apenas entidades biológicas, mas efeitos de discursos regulatórios que determinam quais vidas e corpos são reconhecidos e quais são precarizados. No contexto das *deepnudes* e *deepfakes*, não se trata apenas da exposição de imagens manipuladas, mas da inscrição do corpo feminino em um regime de inteligibilidade que o constitui como objeto de desejo e de controle. A materialidade dos artefatos tecnológicos e o desejo, ao se articularem com as performances de gênero, reforçam um ideal de corpo feminino produzido a partir da lógica do desejo masculino, que, assim, em relações assimétricas, é valorado. As imagens manipuladas digitalmente não apenas circulam corpos femininos, mas reafirmam seu lugar dentro de um regime de significação no qual a feminilidade é construída como disponibilidade visual e sexual. Esse processo não implica uma valorização do corpo feminino, mas sim sua articulação com estruturas normativas que reafirmam o corpo feminino como objeto de desejo. O *deepnude* não apenas revela uma violência digital, mas se insere na economia moral da sexualidade e do gênero, em que a visibilidade imposta aos corpos femininos se torna um mecanismo de disciplina e controle.

A materialidade dos artefatos digitais e seus efeitos performativos evidenciam que a regulação da moralidade não se dá apenas por meio de normas explícitas, mas também pelas próprias infraestruturas tecnológicas que possibilitam a circulação e ressignificação das imagens. Nesse sentido, a tentativa de reduzir a solução do problema a uma educação moralizante ignora os modos como as tecnologias contemporâneas reformulam as dinâmicas de poder e reconhecimento, perpetuando um modelo de disciplina que pouco dialoga com a realidade digital e suas implicações sociais.

O argumento usado em um outro comentário minimiza a gravidade da prática ao sugerir que a manipulação da imagem não constitui um problema real e ao insinuar a possibilidade de que as vítimas tenham compartilhado voluntariamente os *nudes*. O perfil é voltado a demonstrar a realidade do Sul do Brasil – apesar de a identidade da pessoa proprietária na descrição não estar generificada, é possível perceber ser de um homem, pela voz grave – e comenta o seguinte: “*Mas não é imagem real, é tipo cortar uma foto da Playboy e colar por cima da moça com roupa e dizer que é ela. É impossível controlar isso, qualquer um pode colocar o rosto ou corpo de alguém em outra imagem. O que pode ter acontecido é a menina ter mandado um nude mesmo e agora que espalhou está dizendo que é falsa. Agora com essa reportagem um monte gente vai descobrir que dá pra fazer isso com Inteligência Artificial e vai piorar o problema [sic]*”.

Esse discurso se alinha a uma moralidade tecnocêntrica que isenta a tecnologia de suas implicações políticas, ignorando a fusão entre humano e máquina (Haraway, 2013). Essa fusão não é neutra, mas atravessada por relações de poder que desafiam, mas também reproduzem, hierarquias de gênero, classe e raça. Haraway afirma que “as fronteiras entre o natural e o artificial, o físico e o não físico, o humano e a máquina estão em constante renegociação” (2013, p. 35). Nesse sentido, ao analisar a disseminação da exposição das fotos não consentidas de nudez das alunas, é preciso considerar que esses artefatos tecnológicos não apenas registram imagens, mas produzem e reconfiguram corpos dentro de uma lógica normatizadora aqui já mencionada.

Como Haraway (2013) destaca, a tecnologia não é um elemento externo aos corpos, mas parte do modo como estes são significados e materializados em contextos sociotécnicos específicos. Assim, a fusão entre humano e máquina nos *deepnudes* e *deepfakes* não apenas captura, mas reconfigura a existência do corpo feminino, inserindo-o em um regime de visibilidade no qual sua exposição e consequente punição se tornam parte do funcionamento da própria tecnologia. Além disso, a suposição de que a denúncia incentivaria novas práticas reforça uma lógica de silenciamento das vítimas, o que pode ser identificado como parte do regime neoliberal de culpabilização feminina (Garcia, 2023). E, ainda, a contínua responsabilização da vítima como culpada pela violência sofrida – um dos traços fundamentais da violência dirigida às mulheres que sofrem violência sexual e doméstica no Brasil.

Currículo e pedagogia sobre *deepnudes* e *deepfakes* – a título de conclusão

Considerando o trabalho etnográfico desenvolvido a partir da interação da audiência comentando o vídeo jornalístico selecionado no *YouTube*, pudemos observar a circulação de determinado conteúdo na era digital. A diversidade de perfis que comentaram a notícia, ainda que alguns com poucas informações sobre as identidades de quem comenta, apresenta-nos o alcance que o artefato tem em um contexto de movimentação algorítmica. A atual pedagogia da web é precisa ao considerarmos o modo como o currículo aqui em questão circula. Ela é um agenciamento não apenas promovido por certa vontade de assistir, curtir e/ou comentar vídeos no *YouTube*, isto é, um agenciamento humano. Antes, também é possível pensá-la como um agenciamento da máquina, do não humano, dos algoritmos. Isto é, “[...] o método de processamento de informações que transforma um determinado conjunto de dados, fornecidos a um sistema computacional, em um recorte” (Padilha; Facioli, 2018, p. 311).

Curricularmente, identificamos um conteúdo envolvendo demanda de maior punição aos produtores e a quem divulga *deepnudes* e *deepfakes* no contexto

escolar. Portanto, mesmo tendo uma marca geracional de diferenciação dos envolvidos, isto é, não se tratar de adultos, a punição apareceu curricularmente como um tema importante em meio a relações específicas de poder envolvendo diferentes marcadores sociais, como, por exemplo, gênero, escolarização, classe, sexualidade e geração. Assim, reafirmamos a capacidade currículo-pedagógica dos artefatos midiáticos em produzirem valores e saberes, regularem condutas e modos de ser, fabricarem identidades e representações e constituírem certas relações de poder (Sabat, 2001).

Outro conteúdo significativo, atrelado a esse anterior, é o apelo por normatização, isto é, legislação. A formulação legal está em pauta no currículo do artefato pela interação da audiência, indicando o quanto a judicialização da vida se torna relevante mesmo para crimes ou experiências no campo da IA e das socialidades on-line, implicando, mais uma vez, a constatação de que as relações off-line e on-line se retroalimentam. O apelo por justiça, expresso na demanda por mais leis, mobiliza uma audiência composta por diferentes perfis identitários. Isso indica que a questão ultrapassa grupos específicos, atravessando distintos marcadores sociais e evidenciando a diversidade de perspectivas que integram o debate. Por isso, entendemos que o que se ensina e como se ensina nas mídias digitais passa pela interação de diferentes públicos, afinal, “conduzir e conectar corpos e vidas é efeito das artimanhas de um currículo, é efeito da pedagogia que lhe é específica, efeito de suas vontades de sujeito” (Maknamara, 2020, p. 61-62).

Ao mesmo tempo, a audiência está sob representações e identificações comuns, que também a configura pelo modo dos algoritmos pedagogicamente fazer circular o vídeo selecionado, por exemplo, agrupar uma variedade de perfis de usuários e usuárias que podem pensar de modo semelhante (Mesquita, 2023). O clima de parte dos comentários, independente do perfil de quem comentou, está em um contexto pós-guinada política-governamental que produziu, entre outras coisas, a censura de materiais especializados, a extinção de conselhos nacionais participativos (Agostini *et al.*, 2019), entre outros temas vinculado às diferenças. Essa guinada também gerou apelos nas mídias sociais por mais moralização da sociedade, movimento pouco afeito a discutir as diferenças materializadas em corpos diversos; antes, em torná-los menos reconhecidos enquanto sujeitos de direitos.

Nesse contexto, percebemos em campo outro aspecto curricular: a falha moral sendo associada à condição humana e não à máquina, isto é, não à IA. Mais do que uma aposta e investimento nas reflexões sobre como vivemos relações assimétricas de poder na escola e fora dela, esse conteúdo apontou para uma essencialização dos sujeitos, como não tendo correção – mesmo

aqueles comumente reconhecidos como mais privilegiados economicamente. Os conteúdos essencialistas que produziram certas verdades sobre os sujeitos que fogem a uma ideia moral ou de legislação consensualizada, como infratores, criminosos ou violentos, ainda hoje persistem em conteúdos como o do artefato aqui focado. Assim, mesmo com todos os avanços científicos e político-sociais no sentido da responsabilização e nos aprendizados que geram transformações dos sujeitos, parece que uma das características dos tensionamentos aqui citados como dado de campo é o fato de a inovação social (ou política) ser mais lenta do que o sistema tecnológico; com isso, os meios digitais acabam tomando conta dos fins e não o contrário (Covas, 2018). Dito de outro modo, processos formativos transformadores são desconsiderados quando há determinadas ações legalmente e moralmente desaprovadas. Nem mesmo os meios que levaram os sujeitos à produção de *deepnudes* e *deepfakes* são problematizados.

Em um sentido oposto, o currículo aqui apresentado também afirma que a experiência de *deepnudes* e *deepfakes* se explica pela falta de uma educação moral. Essa educação faltaria tanto na escola como nas famílias. Assim, de modo não essencialista, olha para os sujeitos como sendo capazes de – nos termos aqui colocados da audiência – serem educados moralmente. A oposição de posicionamento nos comentários apresenta-se devido ao modo do funcionamento currículo-pedagógico dos artefatos midiáticos digitais nessa era. Eles funcionam como “elementos de redes de significação” (Ferrari; Castro, 2018, p. 102), não apenas em termos de marcadores sociais das diferenças ou do que faz sentido pensar quando o contexto é o escolar; antes, também como desejos e interesses em mais moralização ou menos apostas em processos formativos transformadores dos sujeitos em contextos de relações de poder hierarquizadas. Dito de outro modo, esses artefatos na era digital circulam “indicando-nos como devemos agir e pensar, anunciando modos de ser e estar mais ou menos conformes às normas” (Ferrari; Castro, 2018, p. 102).

Por fim, sabemos que os corpos em *deepnudes* e *deepfakes* são produzidos curricularmente e circulam pedagogicamente devido a um quadro de inteligibilidade de gênero (Butler, 1990) que é performaticamente reconhecido e convalidado. Ainda que possa existir contestações materializadas em corpos não conformes em relação à expectativa do desejo masculino – neste caso, de homens adolescentes que produziram as imagens a partir do contexto escolar –, temos entendido que a experiência aqui em foco se caracteriza por uma erotização que valoriza determinados corpos e não outros. As produções feitas pela IA aqui não parecem ser de corpos bizarros ou pouco atraentes. Nos moldes hegemônicos, a experiência se trata da produção de corpos femininos nus racializados, isto é, brancos e dentro de certo padrão corporal (magro ou esbelto e, portanto, não

gordo), enquanto foco e interesse do desejo masculino. Assim, a produção e a divulgação currículo-pedagógica do corpo no contexto escolar de *deepnudes* e *deepfakes* indicam não apenas como as pessoas lidam com as tecnologias digitais, mas também como uma nova geração perpetua desigualdades de gênero e moralidades normativas que definem não apenas quem pode ser, mas como pode ser visto, desejado, exposto ou silenciado.

Referências bibliográficas

- AGOSTINI, R. *et al.* A resposta brasileira à epidemia de HIV/AIDS em tempos de crise. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 24, n. 12, p. 4599-4604, dez. 2019.
- ALMEIDA, F. de. **Conhecimento do lugar tecido pela Cultura Digital no ambiente escolar**. 2016. Orientador: Bruno Andrade. 2016. 42 f. Trabalho de conclusão de curso (Especialista em Educação na Cultura Digital) - NUTE - Núcleo Multiprojeto de Tecnologia Educacional da Universidade Federal de Santa Catarina, [S. l.], 2016.
- ANDRADE, P. D. de; COSTA, M. V. Nos rastros do conceito de pedagogias culturais: invenção, disseminação e usos. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v. 33, 2017.
- BRAGA, G. T. Não estou cobrando o que eu não posso dar: masculinidade simétrica no homoerotismo virtual. **Sexualidad, Salud y Sociedad**, Rio de Janeiro, v.21, n. 2, p. 225-261, 2015.
- BRAH, A. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu** (26), Campinas- SP, Núcleo de Estudos de Gênero-Pagu/Unicamp, p. 329-376, 2006.
- BUENO, B. O. Entre a antropologia e a história: uma perspectiva para a etnografia educacional. **Perspectiva**, Florianópolis, v. 25, n. 2, p. 471-501, 2007.
- BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. 16. ed. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- CORAZZA, S. M. **O que quer um currículo?** Pesquisas pós-críticas em educação. Petrópolis: Vozes, 2001.
- COVAS, A. **O sexto continente: a nação-internet**. Lisboa: Edições Sílabo, 2018.
- DIAS, B.. Pré-acoitamentos: os locais da arte/educação e da cultura visual. *In*: MARTINS, R. (Org). **Visualidade e Educação**. Goiânia: FUNAPE, 2008, pp. 37- 53.
- DUQUE, T. Corpo de fala e pesquisa: autorreflexões sobre identidade e diferenças. *In*: NOGUEIRA, G.; MBANDI, N.; TRÓI, M. de (org.). **Lugar de Fala: Conexões, aproximações e diferenças**. Salvador: Devires, 2020. p. 71-77.
- DUQUE, T. Deve o pesquisador beber catuaba? Experiências teórico-metodológicas na era digital. *In*: OLIVEIRA, D. A. de; SILVA-SILVA, L. C.; SALES, S. (Orgs). **Metodologias de pesquisas científicas no cyberspaço/**

cibercultura. Curitiba: Appris, 2024. p. 41–59.

FERRARI, A.; CASTRO, R. P. de. Debates insubmissos na educação (apresentação de dossiê). **Debates Insubmissos**, Caruaru, v. 1, n. 1, p. 101-103, jan.-abr. 2018.

FOUCAULT, M. O corpo dos condenados. In: FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. Cap. 1. p. 1-28.

FOUCAULT, M. Historia de la medicalización. **Educación médica y salud**, v. 11, n. 1, p. 3-25, 1977.

GARCIA, Y. Woke Capitalism e a publicidade: analisando paradoxos e complexidades. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 47., 2024, Itajaí. Anais: Intercom – **Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação**, 2024

GOUVÊA *et al.* Inteligência artificial e a necessidade da tipificação do estupro virtual. **Revista Avant**, Florianópolis, v. 8, n. 2, p. 199–220, 2024.

HARAWAY, D. Um manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX. In: **The transgender studies reader**. Routledge, 2013, p. 103-118.

HONNETH, A. Teoria. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

KAMINSKI, L.; PEREIRA, M. de S. “A mais alta liberdade é a mais alta disciplina”: educação moral e cívica, guerra psicológica e ditadura militar. **Dignidade humana e educação**: contribuições interdisciplinares. Porto Alegre: Fi, 2021.

LEITÃO, D. K.; GOMES, L. G. Gênero, sexualidade e experimentação de si em plataformas digitais on-line. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, v. 18, p. 171-186, 2018.

LEITE, V. “Em defesa das crianças e da família”: refletindo sobre discursos acionados por atores religiosos “conservadores” em controvérsias públicas envolvendo gênero e sexualidade. **Sexualidad, Salud y Sociedad** (Rio de Janeiro), p. 119-142, 2019.

LOURO, G. L. **Gênero, sexualidade e educação**: uma perspectiva pós-estruturalista. 6.ed. Rio de Janeiro: Petrópolis, 2003.

LOURO, G. L. Gênero, sexualidade e educação: das afinidades políticas às tensões teórico-metodológicas. **Educação em Revista**, n.46, p. 201-218, 2007.

LUCA, L. A. F.; PESSOA, A. S. G. Caracterização das vítimas de divulgação não consensual de imagens íntimas na adolescência. **Revista Psicologia em Pesquisa**, v. 17, n. 3, p. 1-29, 2023.

MAGNANI, J. G. C. Etnografia como prática e experiência. **Horizontes Antropológicos**, v. 15, n.32, p.129-156. 2009.

- MAKNAMARA, M. Quando artefatos culturais fazem-se currículo e produzem sujeitos. **Reflexão e Ação**, v. 27, n. 1, p. 04-18, 2020.
- MESQUITA, D. C. “Seja bem-vinda ao lado LGBTQIA+ do TikTok”: Gêneros e sexualidades em mediações algorítmicas. **Simbiótica**. Revista Eletrônica, 10(3), 207–226, 2023.
- MISKOLCI, R. **Desejos Digitais**: uma análise sociológica da busca por parceiros on-line. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- OLIVEIRA, D. A.; PARAÍSO, M. A.; SILVA, S. K. da. Metodologias de Pesquisas Pós-Críticas: fraturas, aberturas e expansões nas investigações em educação e currículos. **Acta Scientiarum. Education**, v. 45, p. e69053-e69053, 2023.
- ORTS, A. C. **¿Ética o ideología de la inteligencia artificial?: el eclipse de la razón comunicativa en una sociedad tecnologizada**. Paidós, 2024.
- PADILHA, F.; FACIOLI, L.. Sociologia Digital: apontamentos teórico-metodológicos para uma analítica das mídias digitais. **Ciências Sociais**, Unisinos, São Leopoldo, v. 54, n. 3, p. 305-316, set./dez. 2018.
- PIMENTEL, Á. Considerações sobre a autoridade e o rigor nas etnografias da educação. *In*: MACEDO, R. S.; GALEFFI, D., PIMENTEL, Á. (Org.). **Um rigor outro**: sobre a questão da qualidade na pesquisa qualitativa. Salvador: EdUFBA, 2009. p. 127-173.
- PISCITELLI, A. Internseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v.11, n. 2, p. 263-274, 2008.
- POPKEWITZ, T. The alchemy of the mathematics curriculum: Inscriptions and the fabrication of the child. **American educational research journal**, v. 41, n. 1, p. 3-34, 2004.
- SABAT, R. Pedagogia cultural, gênero e sexualidade. **Estudos Feministas**, v. 9, n. 1, p. 4-21, 2001.
- SARMENTO, M. J. O estudo de caso etnográfico em educação. *In*: ZAGO, N.; CARVALHO, M. P. de; VILELA, R. A. T. (Org.). **Itinerários de pesquisa**: perspectivas qualitativas em sociologia da educação. Rio de Janeiro: Lamparina, 2011. p. 137-179
- SILVA, R. M. de N. B.; SANTOS, R. A. dos. O currículo pós-crítico: uma experiência na escola de ensino fundamental em vitória/es. **Nova revista amazônica**, v. 8, n. 2, p. 195-209, 2020.
- SMYL, E. B. de O. **Manda nudes, bebê**: relações de gênero e sexualidades na prática do sexting entre adolescentes no ambiente escolar. 2020. 179 p. Tese (Doutorado em Tecnologia e Sociedade) - Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Paraná, 2020.
- SOUZA, C. C.; DUQUE, T. “Alguém afim?": Uma etnografia on-line em salas

de bate-papo na fronteira Brasil-Bolívia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 63, p. 1-19, 2020.

VASCONCELOS, M. F. F. V.; DUQUE, T. Aplicativos de relacionamento como artefatos culturais tecnológicos: masculinidades em tempo de apagamento das diferenças. **Campos**, v. 25, n.1, p.51-73 jan.jun.2024. DOI: [HTTP://dx.doi.org/10.5380/cra.v24i2.87792](http://dx.doi.org/10.5380/cra.v24i2.87792).

CAPÍTULO 13



Fonte: https://br.freepik.com/fotos-premium/amarrado-as-maos-da-mulher-em-cativeiro_3068863.htm#fromView=search&page=1&position=17&uuid=93566c32-57d0-4277-a47e-1619c26daa74&query=necropol%C3%ADtica+e+controle+no+encarceramento+de+mulheres

O QUE PASSA PELA GRADE: NECROPOLÍTICA E INSURGÊNCIAS NO ENCARCERAMENTO DE MULHERES

Thiago Luís da Silva

CENA 1

Marta¹⁸ está presa há doze anos. Seu crime: tráfico de drogas e um latrocínio tentado. Sua pena foi agravada por má conduta carcerária. O prontuário é extenso. Há desrespeito aos funcionários, burla de vigilância, posse de material não permitido, brigas, automutilação. Mas o que a define no imaginário da prisão é outra coisa: dizem que ela desfigurou uma servidora com um caco de louça arrancado do vaso sanitário. Uma policial penal juraria que viu de perto. Outra garante que foi exagero. Marta não nega. Em seu prontuário penitenciário há apenas o registro de agressão.

Agora, ela está na enfermaria. Algemada nos punhos e nos tornozelos, arrastada em uma cadeira de rodas por oito policiais penais. Todas as pessoas da cena, inclusive eu, somos brancos, somente Marta é uma mulher negra. Ela chora copiosamente, soluça e grita. Seu corpo se contorce, torcido por algo que ninguém ali quer/sabe nomear. Os olhos inchados, a pele marcada por cortes antigos, tatuagens mal feitas que somem e ressurgem entre as cicatrizes. O corpo dela não é dela, nunca foi. É uma peça avulsa do mecanismo prisional, uma engrenagem que range e que precisa ser contida.

— Tá metendo o louco! Já vi essa cena antes — diz uma das policiais.

Mas há uma que hesita. Observa as mãos crispadas de Marta, os espasmos involuntários, o descontrole entre gritos e gemidos roucos. “Crise epilética”, diagnóstica. Mas o veredito que importa não é o dela. É o das outras, as que repetem, em tom de sentença:

— É monstro. Retalhou funcionária na PF..

A frase circula pela enfermaria como um mantra. Monstro. Um nome sem corpo, um crime sem rosto. Uma existência dissolvida no medo e no controle. Marta não é Marta. É um registro, uma falta disciplinar, um risco a ser contido. Seu corpo não lhe pertence. E por isso, não importa o que sente ou grita. No fim, é apenas um nome ecoando nos corredores da prisão, junto com o tilintar frio do metal das algemas.

Eu, com meu avental de psicólogo, tentando encontrar algum caminho diante do pelotão de choque, olho atentamente para ela e pergunto:

— Marta, olhe para mim. Pode me dizer o que aconteceu?

18 Trata-se de nome fictício para preservar o sigilo e identidade pessoal.

Introdução

A realidade da maior parte das mulheres encarceradas no Brasil não difere, sobremaneira, daquelas que estão fora do sistema prisional, pois ambas são submetidas à mesma lógica patriarcal (e racista) que tende a reduzir seus corpos a instrumentos de normatização e controle. Fora da prisão, a regulação ocorre por meio de normas sociais, violências simbólicas e econômicas que delimitam suas possibilidades de existência. Dentro do cárcere, essa dinâmica se intensifica, transformando seus corpos em objetos diretamente administrados pelo Estado, onde cada movimento, necessidade e expressão são monitorados e disciplinados. Desse modo, a fronteira entre liberdade e reclusão se torna tênue, pois a vigilância e a subordinação feminina são estruturantes em ambos os espaços, reforçando a condição de invisibilidade, silenciamento e vulnerabilização das mulheres em geral. Claro, que esse processo é mais cruel com algumas mulheres, aquelas perpassadas por múltiplas camadas de opressão interseccional.

Trata-se da manutenção de um *continuum* de dominação que, desde a família, atravessa os corpos das mulheres e propaga modos de existência marcados pela lógica colonial patriarcal-racista tão evidente na organização social brasileira (Alves, 2017). Capturadas pelo sistema prisional, essa dominação encontra outros contornos, ainda mais cruéis. Akotirene, (2023) evidencia que “a prisão é o próprio racismo e o racismo é colonial” (p. 17).

O sistema prisional, longe de ser uma instituição neutra, é uma continuidade, ou mesmo um dos maiores (e mais eficazes) dispositivos do racismo estrutural, funcionando como um equipamento de controle sobre corpos (e vidas) racializados, sobretudo aqueles historicamente marginalizados pelo colonialismo. A criminalização seletiva, somada à superlotação carcerária e à violência institucional recaem desproporcionalmente sobre populações negras e vulnerabilizadas, revelando que a prisão não apenas reflete o racismo, mas é, em si, um instrumento dele. Essa relação se explica pelo fato de que o racismo moderno é um legado direto da colonização que hierarquizou vidas, explorou territórios e impôs um regime de dominação baseado na racialização dos sujeitos. Assim, a prisão se insere nesse ciclo de reprodução colonial, no qual a punição e a exclusão social seguem a mesma lógica que, no passado, justificou a escravidão e a segregação. Ainda, segundo Akotirene, “a prisão é a própria engrenagem racista na colonialidade, de modo que aprisiona as mesmas populações subordinadas durante a colonização” (p. 54).

O controle dos corpos das mulheres quando presas, pode ser entendido a partir da inversão da noção deleuzo-guattariana, aqui apresentada como *órgãos sem corpo*, evidenciando como a prisão desarticula a totalidade do sujeito

feminino e o reduz a uma coleção de funções administráveis. As mulheres encarceradas são tratadas como corpos fragmentados, sujeitas a uma lógica que dissocia sua humanidade de suas necessidades fisiológicas e comportamentais, restringindo-as a meros objetos de controle institucional. Seus corpos, regulados pelo aparato prisional, tendem a ser esvaziados de subjetividade e convertidos em espaços de intervenção disciplinar.

Marta, como tantas outras, é um exemplo desse processo. Embora seu crime tenha ocorrido há mais de uma década, sua identidade continua reduzida a ele. No sistema, ela é um conjunto de registros: agressão, desrespeito, automutilação. Suas dores e condições de saúde são tratadas apenas como variáveis a serem administradas, sem reconhecimento de sua subjetividade. O tratamento institucional a que é submetida ilustra o funcionamento de um sistema que não reconhece plenamente sua humanidade.

Entretanto, apesar do controle e da vigilância constantes, as mulheres encarceradas elaboram estratégias de resistência que desafiam a lógica do apagamento. Inventam fluxos e linhas de fuga que burlam esses procedimentos, mas que são passíveis de punição, quando pegos. Marta, por exemplo, insurge-se contra a normatização de seu corpo por meio da automutilação, das agressões e da recusa à disciplina imposta. Outras resistem de maneiras mais sutis, mas igualmente potentes: investindo em seus corpos, reafirmando a feminilidade, formando redes de solidariedade, criando laços de proteção mútua e reivindicando suas vozes em espaços de extrema repressão. A existência dessas práticas subverte, ainda que parcialmente, o mecanismo que busca esvaziá-las de subjetividade, demonstrando que, mesmo sob o domínio carcerário, há fissuras onde a autonomia e a afirmação de identidade ainda encontram espaço para emergir (Deleuze; Guattari, 1995; Butler, 2019; Rolnik, 2018).

Esse cenário ilustra um processo mais amplo de invisibilização e desarticulação dos corpos femininos encarcerados. A prisão não apenas pune, mas redefine a existência dessas mulheres sob a lógica da normatização e do controle. O esvaziamento de sua identidade e a conversão de seus corpos em objetos de regulação estatal fazem parte de uma estratégia que transcende o confinamento, inscrevendo-se em uma política de exclusão social sistemática.

Este trabalho busca descrever os processos de invisibilização e controle do Estado, bem como as formas de resistência das mulheres presas. Para isso, apoia-se nos estudos de pensadoras do tema, especialmente aquelas alinhadas a uma metodologia crítica, interseccional e contracolônial. No entanto, também se configura como uma narrativa quase autobiográfica, ao trazer, em alguns momentos, as impressões, os assombros e as experiências de um profissional que atua há cerca de 15 anos em uma prisão feminina.

Ser agente do sistema prisional, representante do Estado e, ao mesmo tempo, profissional responsável pelo cuidado de pessoas presas não é uma tarefa fácil. A artimanha estatal ao instituir as *Políticas da Inimizade* (Mbembe, 2018b) em seus agentes é extremamente poderosa e, para alguns, quase intransponível. Para mim, talvez, este trabalho também se revele como uma forma de resistência.

A invisibilidade como estratégia de controle e exclusão

No contexto prisional, a invisibilização das mulheres encarceradas não é um efeito colateral da reclusão, mas um mecanismo estruturado de controle. Em um trabalho anterior, evidenciei que, embora tenham ocorridos avanços nas políticas de proteção às mulheres nas últimas décadas, o encarceramento feminino em massa cresceu de forma insidiosa¹⁹, revelando um agenciamento estratégico do Estado. Reconhecendo a importância das lutas das mulheres ao longo dos anos, na conquista de direitos, entendo também que as políticas públicas, ao serem cooptadas pelos tentáculos do Estado, operam como semblantes de proteção, enquanto, na realidade, coexistem com um sistema penal que mantém e aprofunda a violência estrutural (SILVA, 2024). Essa violência, entendida como colonial, manifesta-se de forma racista e patriarcal, sendo perpetuada pelos próprios aparatos do sistema penal.

As engrenagens carcerárias operam na desarticulação de subjetividades das pessoas presas, especificamente das mulheres, reduzindo-as a meros corpos administráveis, desprovidos de história e agência. Essa fragmentação não se limita ao espaço físico da prisão, pois se estende para além dos muros, perpetuando-se na marginalização dessas mulheres mesmo após o cumprimento da pena. Seus nomes se dissolvem nos registros institucionais, suas vozes são abafadas pelas regras disciplinares e suas dores são tratadas como meras variáveis de um sistema que se alimenta da sua desumanização. Não é raro observar os profissionais da saúde, ao se depararem com mulheres encarceradas apresentando crises de toda ordem, priorizarem o histórico medicamento (quase sempre prescrito para controle dos corpos, como as injeções de *amplictil*, *haloperidol* e *prometazina*, além dos *diazepans* sempre às mãos) antes mesmo de ouvi-las. Fora das prisões, essas mulheres continuam a carregar o peso do estigma, sempre estampado nos atestados de antecedentes criminais, que também permanecem nas mãos dos empregadores durante as entrevistas de emprego.

A estrutura prisional, ao promover esse apagamento, reforça um processo

¹⁹ O crescimento da taxa de encarceramento de mulheres entre 2006 e 2014 foi 567,4%, ao passo que a média de aumento da população masculina, no mesmo período foi 220% (vide BORGES, 2019).

de exclusão que extrapola a pena e atinge o tecido social. Essas mulheres tendem a ser privadas das possibilidades de reconstrução identitária, sendo constantemente lembradas de seus delitos, mas nunca de suas histórias ou de suas individualidades. A lógica carcerária não se contenta em puni-las; busca reconfigurar sua existência em função de um registro disciplinar que as define exclusivamente pelo crime. Essa redução das mulheres encarceradas a corpos normatizados se traduz na regulação extrema de suas necessidades fisiológicas e emocionais, de modo que seus corpos passam a ser percebidos não como sujeitos, mas como objetos de intervenção estatal.

Nesse sentido, a *necropolítica*, conforme proposta por Mbembe (2018a), emerge como uma chave fundamental para compreender o funcionamento do sistema prisional brasileiro, desmascarando o agenciamento estatal. A prisão não apenas restringe a liberdade, mas estabelece uma hierarquia de vidas, decidindo quais corpos são dignos de reconhecimento e quais podem ser descartados. Como um acontecimento que ocorre também, e notadamente, fora das prisões, perpetuando a desigualdade social, podemos, sem medo, afirmar que o sistema prisional brasileiro tem a função social de promover necropolítica, promover a morte (simbólica ou real) dos considerados indesejáveis.

O controle dos corpos femininos no cárcere pode ser compreendido a partir da inversão da noção deleuzo-guattariana de *Corpo sem Órgãos (CsO)*, aqui reformulada como *órgãos sem corpo*. Enquanto Deleuze e Guattari (1995; 2011) propõem o *CsO* como uma potência de escape das estruturas de organização e controle, no contexto prisional, observa-se o oposto: a prisão opera uma fragmentação do sujeito (pessoal e social) feminino, reduzindo-o a um conjunto de funções administráveis. Essa desarticulação impede que as mulheres presas sejam reconhecidas em sua totalidade, pois suas necessidades são tratadas de forma isolada e instrumentalizada, sem considerar sua existência como sujeitos de direitos e desejos.

Nesse cenário, as mulheres encarceradas são submetidas a um regime que dissocia sua humanidade de suas funções corporais e comportamentais. O sistema prisional opera como uma máquina biopolítica que, conforme Foucault (2019), regula, disciplina e distribui os corpos no espaço, definindo o que pode e o que não pode ser feito. A alimentação, a higiene, o sono e até a expressão emocional são rigidamente normatizados, transformando suas vidas em uma série de protocolos de sobrevivência. Esse processo reforça a ideia de que o corpo da mulher presa não lhe pertence, mas é, antes, um objeto de vigilância e intervenção constante, evidenciando a face mais crua (e cruel) do controle estatal sobre corpos femininos marginalizados.

Além disso, o encarceramento feminino revela um processo de

esvaziamento da subjetividade, no qual as presas são reduzidas a meros espaços de intervenção disciplinar. Mbembe (2018a), ao discutir a necropolítica, demonstra como determinados corpos são tratados como descartáveis dentro da estrutura estatal, regulados não para viver plenamente, mas para existir dentro dos limites estritos da disciplina institucional. No caso das mulheres presas, essa lógica se manifesta na negação sistemática de suas necessidades específicas, como por exemplo, as dificuldades no acesso à saúde ginecológica, a *hipo* e *hipermaternidade* vivida no cárcere (Braga; Angotti, 2015) e também no que incide sobre a dignidade menstrual e direitos reprodutivos (Sousa *et al*, 2024), reforçando sua condição de sujeitas administráveis e desprovidas de agência.

Assim, a prisão não apenas exerce controle, mas também redefine e esvazia os corpos femininos, perpetuando uma violência estrutural, patriarcal e colonial. Essa dinâmica reflete a mesma lógica escravocrata do senhor sobre a mucama, mas de uma forma mais sutil. A violência simbólica, conforme teorizada por Bourdieu (2000), assemelha-se a um estupro, em que a subjetividade da mulher é violentada e sua dignidade despojada, dentro de um sistema que continua a explorá-la e subjugá-la de maneiras invisíveis, mas profundamente desumanizadoras.

As formas de opressão interseccional as quais destacamos são operacionalizadas na concretude, pelos agentes estatais, mas é fundamental considerar também os imperativos ideológicos que os atravessam. No contexto das penitenciárias femininas, a maioria dos agentes institucionais são do sexo feminino, o que poderia sugerir algum efeito de identificação, já que as mulheres não encarceradas também vivenciam formas de opressões estruturais. Também não acredito que haja, de forma manifesta, um interesse deliberado por parte das agentes (ao menos na grande maioria!) em agravar as condições de vida das custodiadas. Pelo contrário, muitas compreendem que melhores condições para as presas resultam em um ambiente de trabalho menos hostil para si mesmas. No entanto, esse fator não impede a reprodução das dinâmicas institucionais de opressão, uma vez que as próprias agentes estão submetidas a um regime de *mortificação do eu*, fenômeno descrito por Goffman (2009).

Segundo o autor, em *instituições totais*, os agentes institucionais precisam se submeter a um processo de esvaziamento da identidade própria, alinhando-se à ideologia que estrutura a instituição, para a própria sobrevivência nesse ambiente. No sistema prisional, isso significa que, ainda que individualmente possam reconhecer as violências do encarceramento, as policiais penais (mas não só elas) acabam por internalizar e reproduzir as lógicas disciplinares e punitivas que sustentam o controle sobre as presas. Esse mecanismo opera como

um dispositivo de neutralização da subjetividade, tanto das custodiadas quanto das próprias agentes, tornando-as peças funcionais dentro da engrenagem prisional. Sá (2007), psicólogo que atuou muitos anos no sistema prisional paulista descreve esse fenômeno como *prisionização*, que afeta os custodiados e os agentes institucionais.

Não é fácil reconhecer que, também como psicólogo atuando em uma instituição prisional, (agente do Estado, portanto), preciso cada vez mais considerar o fato de que ocupo um lugar de poder dentro de um sistema que, por sua própria natureza, opera pela contenção, pelo controle e, muitas vezes, pela anulação da subjetividade. Como homem cisgênero, branco, responsável tanto pelo acompanhamento psicológico das mulheres presas quanto pela realização de perícias para progressão de pena, reconheço que essa posição me confere privilégios institucionais que moldam, de maneiras sutis e explícitas, a forma como minha presença e minha atuação são percebidas. No entanto, reconhecer esse privilégio não é, por si só, suficiente para escapar das armadilhas da instituição. Ao longo dos anos, vi-me atravessado pelo que posso chamar de apelo institucional - uma força silenciosa, mas persistente, que orienta os profissionais a operarem dentro da lógica disciplinar do cárcere. Algumas vezes, percebi minha escuta ser atravessada pelo descrédito, minimizando ou esvaziando narrativas que não se encaixavam nos enquadramentos institucionais. Outras vezes, senti impaciência ou mesmo atitudes hostis diante de mulheres presas que não correspondiam às expectativas de conformidade, sobretudo aquelas que desafiavam, direta ou indiretamente, as normas impostas. Outras, ainda, tive que lidar com o adoecimento psicológico me atravessando. Essas reações, ainda que não deliberadas, confrontaram-me com uma realidade incômoda: mesmo na posição de alguém que deveria oferecer acolhimento e escuta qualificada, eu também era um agente de um sistema que, historicamente, silencia e disciplina.

Longe de uma reflexão vitimista, mas que se propõe crítica, o que sempre diferenciou esses momentos de um simples reforço da lógica punitiva foi o incômodo que eles provocaram. Cada gesto de descrédito, cada reação automatizada pelo aparato institucional, gerava uma inquietação que só pode ser nomeada e compreendida posteriormente, mas que me obrigava a revisitar minha prática, questionar meus próprios posicionamentos e buscar, no diálogo com colegas e nos estudos críticos, formas de reformulação. Não se trata de uma superação linear, mas de um processo contínuo, no qual a autocritica e apoio, seja dos colegas, das leituras críticas ou de movimentos sociais, se tornam ferramentas essenciais para resistir às forças que naturalizam a exclusão e a desumanização. Trata-se de um esforço contínuo. Questionar esses tensionamentos também

pode ser considerado como alguma forma de enfrentamento.

Assim, ainda que haja fissuras e possibilidades de resistência dentro desse sistema, o que mais se observa nesse contexto é que a estrutura ideológica que permeia a instituição prisional impõe limites à autonomia dos agentes, quando não os adocece. Índices altíssimos de dependências de drogas lícitas ou ilícitas e álcool, assim como transtornos de humor são expressivos nesta categoria.

Se, conforme Goffman (2007), a mortificação do eu nas instituições totais opera pela dissolução da identidade individual em prol da lógica institucional, em *Políticas da Inimizade*, Mbembe (2018b) amplia essa reflexão ao demonstrar como se trata de um agenciamento macropolítico, verdadeira violência de Estado, pois o Estado constrói inimigos internos, justificando práticas de controle e violência sistemática. No contexto prisional, como vimos, essa lógica se manifesta tanto na anulação da subjetividade das custodiadas quanto na conformação dos agentes institucionais à ideologia punitiva. Assim, o cárcere não é apenas um espaço de punição, mas um dispositivo que opera sob uma lógica da gestão da morte, onde determinados corpos são geridos como vidas sem valor, reduzidos à condição de inimigos a serem neutralizados, ainda que por meio da vigilância cotidiana e da gestão burocrática da existência. Tal movimento se estende para fora dos muros carcerários, com muita eficiência.

Outro ponto que merece especial destaque se situa no que Segato (2007) vai denominar de colonialidade da justiça. A colonialidade da justiça evidencia que o sistema jurídico não é apenas um mecanismo de aplicação de leis, mas também um espaço de reprodução das hierarquias coloniais, raciais e de gênero que estruturam a sociedade. Segato demonstra como a Justiça não se apresenta como um campo neutro, à despeito das leis, mas sim como um instrumento que legitima desigualdades históricas, sobretudo no que tange à criminalização seletiva de corpos racializados e feminilizados. O encarceramento em massa de mulheres negras e pobres não é um fenômeno acidental, mas um projeto político que se sustenta na atuação do próprio sistema judiciário, que opera de forma a manter e reforçar essas dinâmicas excludentes.

Essa lógica é constatada nos estudos de Akotirene (2023), que, ao analisar as audiências de custódia, demonstra como a branquitude no Judiciário se traduz em decisões marcadas por racismo e misoginia estruturais. Juízes brancos julgam a partir de lentes sociais moldadas por estereótipos e desigualdades históricas, o que resulta em sentenças que perpetuam a punição preferencial de determinados corpos e subjetividades. Esse fenômeno também já havia sido detalhado por Alves (2017) em seu trabalho *Rés negras, juízes brancos: uma análise da interseccionalidade de gênero, raça e classe na produção de produção em uma prisão paulistana*, no qual evidencia que o

sistema legal brasileiro opera dentro de um pacto racial em que a cor e a classe social da ré determinam não apenas sua condenação, mas também a violência que sofrerá dentro do cárcere.

Dessa forma, é possível argumentar que as prisões só existem porque há um sistema legal que as mantém. A Justiça, longe de ser um mecanismo de equidade e reparação, atua como garantidora da estrutura colonial que criminaliza a pobreza e racializa o crime. O encarceramento não é mera consequência da violação de normas, mas um projeto que atende a interesses políticos e econômicos, garantindo a manutenção das elites e a submissão dos grupos historicamente marginalizados.

Nesse *imbróglio*, se situarmos nossas reflexões para a condicionante de gênero ligadas às identidades femininas *trans*, a problemática toma contornos ainda mais complexos e cruéis, tendo em vista que essas mulheres são mais que invisibilizadas; elas não existem como sujeitos no sistema prisional, sendo sistematicamente excluídas da possibilidade de reconhecimento e dignidade dentro dessas estruturas (Silva, 2024).

CENA 2

Rafaela²⁰, mulher negra, condenada por tráfico de drogas e assaltos, crimes cometidos para sustentar sua dependência de crack, chega à enfermaria para atendimento psicológico. O que me chama a atenção, logo ao vê-la entrar, é a intensidade do seu olhar, e a postura que denota resistência. Ela carrega consigo não apenas as marcas de uma vida de agressões externas, mas também de um sofrimento interno, que a mantém em constante confronto com as estruturas que tentam impor seu controle.

Ela me conta, com uma franqueza desconcertante, que foi abandonada pelos familiares, que já não conseguiam vir para as visitas devido às frequentes transferências para diferentes unidades prisionais, distantes de sua cidade natal. Essas transferências, ela explica, eram consequência de sua conduta dentro da prisão: brigas, desrespeito aos funcionários, posse de material não permitido. São faltas disciplinares que coleciona ao longo dos anos. Quando me fala disso, seus olhos escurecem, como se a dor dessas distâncias, físicas e emocionais, fosse um peso insuportável. Recebe, ocasionalmente, algumas cartas com fotos.

Mas, Rafaela não se vê como uma vítima. Ao contrário, ela afirma com convicção:

— Sempre fui da pá virada! — e, ao me olhar de modo desafiador, diz:

— Não levo desaforo para casa, nem mesmo aqui.

Tento entender o que ela quer dizer com essa expressão. Ela me explica que, para ela, nem o crime, nem a polícia, nem as regras da prisão podem submetê-la completamente:

²⁰ Trata-se de nome fictício para preservar o sigilo e identidade pessoal.

— *Respeito as regras. Elas me apresentam as regras da polícia e do comando, mas daqui para cá — diz ela, apontando para o próprio corpo — quem manda sou eu.*

Seu corpo, no entanto, é o reflexo de uma luta constante, uma guerra entre a resistência e as marcas da violência que sofre: tatuagens que cobrem a pele, cicatrizes visíveis, provavelmente resultado de automutilação, e uma maquiagem improvisada, feita com cremes e acessórios feitos à mão, com miçangas, grampos retirados de documentos ou até objetos encontrados. Tudo isso parece ser uma tentativa de criar algo bonito em meio ao caos, um desejo de resgatar alguma forma de controle sobre si mesma.

Conforme ela fala de seus filhos, que não vê há seis anos, a emoção se torna palpável. Apenas algumas fotos são suas lembranças. Quando sugiro tentarmos entrar em contato com a família para uma visita virtual, ela parece inundada pela gratidão, mas também pela insegurança.

— *E se meus filhos não quiserem me ver? E se eles não me reconhecerem? E se eles ficarem piores ao saber que estou assim? — Ela pausa, o medo tomando conta, mas logo sorri, mais para si mesma do que para mim, e afirma que gostaria de tentar. Afinal, ela ainda tem alguns anos a cumprir, e não quer morrer.*

— *Meu espelho e minha raiva me protegem da morte aqui dentro — ela diz, com uma firmeza que corta o ar.*

Sua raiva e seu espelho — o reflexo de uma mulher dilacerada por dentro e marcada por fora — não a deixam ceder. Não para ela mesma, nem para o sistema. E talvez, em algum lugar profundo de seu ser, ela acredite que, ao se recusar a sucumbir, ao manter viva essa raiva, está construindo uma defesa, uma forma de proteção contra o fim, contra o desaparecimento que a prisão tenta impor.

Compreender a invisibilidade como projeto de controle e exclusão é essencial para questionar as estruturas que perpetuam a opressão carcerária. Se o apagamento é a estratégia, a resistência surge na fissura dessa lógica. A denúncia, o resgate de narrativas, a reconstrução da subjetividade dessas mulheres, por elas mesmas, são formas de insurgência contra o projeto necropolítico que busca silenciá-las. Ao trazer à tona essas histórias, rompe-se, ainda que parcialmente, o ciclo de eliminação ao qual são submetidas, abrindo espaço para a disputa por reconhecimento e dignidade.

A resistência e a insubmissão no ambiente prisional se manifestam de diversas formas, desde estratégias consideradas mais sutis e adaptáveis até atos de insurgência visceral e confrontos diretos. Algumas dessas formas incluem a reconexão com aspectos da feminilidade e da subjetividade, expressa em práticas como maquiagem improvisada e tatuagens, que funcionam como tentativas de afirmar a identidade em um espaço que busca apagá-la. Outras manifestações mais intensas, frequentemente interpretadas como patológicas,

incluem crises nervosas e automutilações, expressões corporais que refletem tentativas de retomar o controle sobre si em um contexto de desumanização. Embora dolorosas e, muitas vezes, vistas como marginais, essas ações devem ser compreendidas também como formas de insurgência, afirmando a identidade das mulheres presas frente ao sistema de controle.

Além disso, formas de resistência micropolítica são recorrentes no interior das prisões, evidenciadas nas redes de solidariedade que se formam entre as detentas. Esses laços criam mecanismos de proteção mútua e apoio emocional em um ambiente hostil, seja para garantir segurança, seja para preservar o bem-estar psicológico. No entanto, algumas vias de resistência são mais estigmatizadas, como a aproximação com o crime organizado e o confronto direto com o poder. Motins, quebra-quebras, agressões e levantes coletivos emergem como formas explícitas de contestação ao sistema penal, denunciando as condições desumanas do cárcere e reivindicando a dignidade das presas. Assim, a resistência no cárcere não é monolítica, mas uma resposta multifacetada à opressão, articulando-se tanto em gestos cotidianos quanto em insurgências coletivas.

Rafaela, ao narrar sua trajetória dentro da prisão, exemplifica essas diferentes expressões insurgentes, demonstrando como cada uma delas é uma tentativa de afirmar sua subjetividade e recusar a submissão às estruturas que buscam controlá-la.

Uma das formas de resistência mais recorrentes entre as mulheres encarceradas é a reconexão com a feminilidade e a subjetividade, que pode parecer uma estratégia menor, pois individual, mas que no sistema prisional cria efeitos de sentidos de sobrevivência subjetiva fundamental. A maquiagem improvisada e das tatuagens de Rafaela, assim como o uso de cremes, miçangas e grampos retirados de documentos para adornar seu corpo não é apenas um ato de vaidade, mas um esforço para ressignificar a própria imagem em um ambiente que constantemente a desumaniza. Criar algo bonito em meio ao caos, marcar sua pele com símbolos de sua trajetória e afirmar sua autonomia sobre a aparência são formas de insurgência que desafiam a tentativa da prisão de transformá-la em um corpo passivo e domesticado. Se o sistema prisional busca transformar corpos em organismos disciplinados, domesticando gestos, desejos e expressões, Rafaela resiste a essa captura ao inscrever sua subjetividade na própria pele, recusando-se a ser apenas um corpo punido e regulado. Sua vaidade e são meros enfeites, mas fissuras na lógica institucional que tenta reduzir sua existência a um corpo funcionalizado. Esse sentido é destacado nas mulheres *trans*.

A ideia de *Corpo sem Órgãos* de Deleuze e Guattari (1995; 2011)

ajuda a compreender essa insurgência: Rafaela desterritorializa seu corpo, experimentando novas formas de ser que escapam ao controle prisional. Ao marcar sua pele, ela reconfigura sua própria materialidade, recusando-se a ser apenas uma presa, um número, um organismo administrado pelo sistema. Sua insurgência não está apenas na revolta declarada, mas na criação incessante de brechas onde seu corpo possa existir para além da ordem que tenta submetê-lo.

Entretanto, nem todas as formas de resistência são sutis. O próprio corpo também pode se tornar um campo de batalha, um espaço onde a dor e a insubmissão se expressam de maneira intensa. Rafaela carrega em sua pele cicatrizes que possivelmente resultam de automutilação, um ato frequentemente compreendido apenas como sintoma de sofrimento psíquico, mas que também pode ser lido como uma tentativa de retomada de controle sobre um corpo que não lhe pertence mais. No contexto prisional, onde a autonomia é constantemente violada, a automutilação pode funcionar como um último recurso para afirmar que, apesar de tudo, ainda há uma fronteira intransponível entre a disciplina imposta e a subjetividade de quem resiste. Quando Rafaela aponta para si mesma e diz *“daqui para cá, quem manda sou eu”*, ela explicita essa luta interna, reafirmando que, mesmo submetida a regras e violências, sua subjetividade ainda lhe pertence, assim como seu corpo.

A resistência também se manifesta de maneira coletiva, por meio das redes de solidariedade e apoio mútuo construídas dentro das prisões. A busca de sentido de pertencimento a uma coletividade marginalizada, mas que se sustenta mutuamente é notável nas prisões, especialmente nas prisões femininas. Esse pertencimento, muitas vezes, se estende à aproximação com o crime organizado que, para algumas detentas, pode representar uma alternativa de proteção dentro do próprio sistema prisional.

Por fim, há as formas mais explícitas de insurgência, como os motins e os confrontos diretos com a instituição penal. Rafaela já foi punida diversas vezes por posse de materiais não permitidos e atos de indisciplina, condutas que a levaram a sucessivas transferências. Essas punições não são meramente burocráticas, mas fazem parte da estratégia institucional de desestabilizar e enfraquecer a resistência das presas. No entanto, longe de ser uma vítima passiva, Rafaela se mantém firme, afirmando sua identidade e recusando-se a ceder completamente ao controle imposto. Sua raiva e sua determinação de não se submeter ao sistema revelam uma insurgência contínua, uma resistência que, mesmo silenciosa em alguns momentos, não se apaga.

Os levantes coletivos e a aproximação com o crime organizado dentro das prisões, muitas vezes reduzidos a meras expressões de criminalidade ou desordem, precisam ser lidos criticamente como sintomas de um sistema punitivo

excludente. Em *Rebeliões da Senzala*, Moura (1981), demonstra como as revoltas escravas no Brasil foram sistematicamente criminalizadas para ocultar seu caráter político, funcionando como respostas diretas à violência da escravidão e à negação da humanidade da(o)s escravizada(o)s. Da mesma forma, os motins e as resistências coletivas no sistema prisional nasceram como uma forma de denúncia das condições degradantes do cárcere e expõem a seletividade racial da justiça criminal, que historicamente reserva as prisões para corpos negros e periféricos.

Ainda o autor, em *Sociologia do Negro Brasileiro* (Moura, 1988), aponta como as populações negras, desde o pós-abolição, tiveram que criar redes alternativas de sobrevivência diante da exclusão estrutural imposta pelo Estado. Dentro das prisões, o crime organizado se insere nesse cenário como uma estrutura que, ainda que recorra a meios violentos que não devem ser romantizados ou defendidos, responde a um vácuo deixado pelo Estado, oferecendo formas de proteção e pertencimento para aqueles que o sistema punitivo descarta.

Embora seja fundamental condenar as dinâmicas violentas que o atravessam, é igualmente necessário compreender que sua existência não pode ser dissociada das desigualdades estruturais que criminalizam e encarceram majoritariamente a população negra e pobre. Assim como os quilombos representavam uma alternativa de organização frente à ordem colonial, as redes internas das prisões evidenciam a falência de um sistema que não apenas pune, mas perpetua a exclusão e a violência.

Dentro desse contexto de resistência e violência, as insurgências das mulheres devem ser compreendidas a partir do conceito de “dororidade” de Piedade (2017), que nos convida a pensar sobre a solidariedade feminina como uma forma de enfrentamento ao sistema de opressão. A feminista, em suas análises sobre a luta das mulheres, destaca como a dor, especialmente a dor vivida por mulheres negras, pode ser transformada em um vetor de resistência e empoderamento coletivo. A dororidade, nesse sentido, não se reduz a um sofrimento passivo, mas se traduz em uma ética do cuidado, uma forma de resistência ao desamparo imposto pelas instituições. No sistema prisional, onde as mulheres, especialmente as negras, são sistematicamente marginalizadas e silenciadas, a dororidade é uma estratégia de reafirmação da humanidade e da identidade das mulheres presas, e de construção de uma rede de apoio rizomática que resiste, mesmo frente à violência e à opressão, criando espaços de resistência e autonomia dentro do cárcere.

CENA 3:

Certo dia, enquanto caminhava pela radial – o caminho que leva aos pavilhões, mas no andar superior, onde somente os servidores têm acesso – tive uma visão que me intrigou. Esse andar, com sua perspectiva panóptica, oferece uma visão privilegiada de todo o pavilhão residencial. As celas estavam fechadas, portas de ferro fundido, grossas - os chamados chapões -, com aberturas de grades no topo e embaixo. Elas eram verdes, de um tom que destoava da dureza do ambiente.

O horário da tranca, que ocorre às 16h, é marcado por um silêncio pesado, que só se desfaz novamente às 8h do dia seguinte, após os procedimentos de contagem. Era comum ver as mulheres presas deitadas no chão, posicionando suas cabeças contra as grades inferiores, utilizando espelhos para acompanhar o que acontecia fora da cela e conversando entre si. Às vezes, a situação se tornava uma gritaria, mas naquele dia específico, algo chamou muito minha atenção.

Demorando-me mais do que o habitual, observei uma cena que me intrigou. Uma presa, de repente, retirou um papel amassado e, com um esforço quase ritual, estendeu os braços até alcançar a cela ao lado. A companheira, com a ajuda de um utensílio improvisado, feito de barbante e um prendedor artesanal, conseguiu pegar a folha e leu. Inicialmente, pensei que era uma tentativa de burlar a vigilância, alguma informação clandestina sendo passada de forma dissimulada.

Imediatamente, denunciei a prática à polícia penal que me acompanhava, e ela se apressou a averiguar a suposta falta disciplinar. Eu, de um ponto elevado, sem ser notado, observei toda a cena. Nas celas, abriram-se as portas com firmeza, e as prisioneiras foram forçadas a mostrar o papel amassado. A confusão foi imediata, mas ao ver o conteúdo, a situação tomou outro rumo. O que parecia ser uma infração se revelou algo muito mais profundo.

Era uma poesia, escrita por uma delas. Versos sobre suas vidas, suas saudades, dores e esperanças. Claro que essa não era uma prática comum nas prisões. Talvez nem capture o interesse da maioria. Muitas vezes, as mensagens que circulam entre as celas envolvem combinações de crimes ou artimanhas para burlar a vigilância, os chamados resumos das ideias que, inclusive, podem colocar em risco tanto os servidores quanto as próprias reeducandas. Mas naquele dia, aquelas três mulheres estavam escrevendo poesia, compartilhando palavras de alma nua, que passavam pelas grades.

A poesia, de algum modo, havia atravessado a grade, quebrando a dureza do sistema com sua fragilidade e força. Constrangido e tocado, jamais me esqueci daquele momento.

Conclusões insubordinadas

Este texto analisa como o sistema prisional invisibiliza os corpos de mulheres encarceradas, desarticulando e controlando suas existências tanto de forma institucional quanto subjetiva. Ao inverter a noção de *Corpo sem Órgãos* de Deleuze e Guattari (1995; 2011), propomos a ideia de *órgãos sem corpo* para ilustrar como o sistema carcerário fragmenta o corpo feminino, tornando-o um conjunto de partes controladas. Esse processo vai além do confinamento físico, gerando uma invisibilidade estruturada e intencional, se revela como um agenciamento estatal, em que as mulheres, especialmente as negras e periféricas, são silenciadas e apagadas da esfera pública. A prisão se configura, assim, não apenas como um espaço de contenção, mas como um dispositivo de controle que reforça uma necropolítica (Mbembe, 2018a). Contudo, esse apagamento não é total: as mulheres encontram formas de resistência e insubordinação, seja por meio de redes de solidariedade, na tentativa de visibilidade pessoal ou nas formas diretas de contestação, desafiando o sistema que busca desumanizá-las.

À guisa dessas reflexões, a questão que me coloca em um lugar desconfortável é meu próprio envolvimento com esse sistema. Ou ainda, como nós, profissionais, agentes do Estado podemos refletir sobre nosso lugar. Trabalho em uma instituição que não apenas monitora e pune, mas também mata, de forma simbólica e real, os corpos de pessoas tidas como indesejáveis pela sociedade. Minha posição de privilégio, dentro de um sistema de poder, me força a uma reflexão constante sobre minha atuação. O incômodo é real, pois sei que sou parte de uma engrenagem que sustenta uma estrutura que exclui, estigmatiza e viola direitos. Cada ação que tomo ali, seja como servidor ou observador, contribui de alguma forma para a perpetuação desse sistema. Esse incômodo não pode ser ignorado, e o questionamento sobre minha função nesse contexto não é simples. Trabalhar no sistema prisional me coloca em uma posição onde, diariamente, sou confrontado com os efeitos do meu trabalho e a sua implicação na vida de quem está preso.

Esse desconforto, longe de ser uma contradição que possa ser resolvida de maneira simples, me obriga a lidar com ele o tempo todo. O fato de eu ser parte de um sistema que toma decisões que definem a vida de pessoas marginalizadas – muitas vezes, sem qualquer chance de questionamento ou de retorno – gera uma constante tensão em minha consciência. Não há espaço para romantizar a experiência de trabalhar nesse ambiente. O trabalho em uma instituição punitiva, em que as ações de poucos definem o destino de muitos, é implacável. Mas, ao mesmo tempo, há uma necessidade de refletir sobre o que é possível fazer dentro dessa estrutura. Não vejo como uma redenção, mas como uma forma de tentar agir de maneira mais responsável e crítica, sempre consciente

de que minha presença ali está diretamente ligada à manutenção de um sistema desigual e violento.

No entanto, ainda assim, continuo. Não porque vejo algum grande sentido ou propósito, mas porque sei que, no que posso, sou responsável por questionar a lógica desse sistema e agir, quando possível, de forma a minimizar seus efeitos. Estar nesse espaço me força a confrontar minha própria responsabilidade dentro do ciclo de violência e opressão. A atuação nesse campo é, na maior parte do tempo, uma tentativa de lidar com a realidade crua do poder, da punição e do controle. Não tenho ilusões sobre o alcance das minhas ações. A questão é ser honesto e, pelo menos, não deixar de questionar, não ceder ao silêncio e não aceitar passivamente a normalização da violência de Estado. Há algo que sempre passa pelas grades.

Referências bibliográficas

- ALVES, E. do A. Rés negras, juízes brancos: uma análise da interseccionalidade de gênero, raça e classe na produção da punição em uma prisão paulistana. **Revista de Estudos Sociais**, n. 21, p. 97-109, 2017. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/recs/n21/2011-0324-recs-21-00097.pdf>. Acesso em: 9 mar. 2025.
- AKOTIRENE, C. *É fragrante fojado dôtor vossa excelência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023.
- BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- BORGES, J. **Encarceramento em massa**. Coleção Feminismos Plurais. São Paulo: Sueli Carneiro/Pólen, 2019.
- BRAGA, A. G. M.; ANGOTTI, B. Da hipermaternidade à hipomaternidade no cárcere feminino brasileiro. **Sur – Revista Internacional de Direitos Humanos**, v. 12, n. 22, p. 229-239, 2015. Disponível em: https://sur.conectas.org/wp-content/uploads/2015/12/16_SUR-22_PORTUGUES_ANA-GABRIELA-MENDES-BRAGA_BRUNA-ANGOTTI.pdf. Acesso em: 9 mar. 2025.
- BUTLER, J. **Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”**. São Paulo: n-1 edições, 2019.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**. São Paulo: Editora 34, 1995.
- _____. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. 10. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. 42. ed. Petrópolis: Vozes, 2019.

- GOFFMAN, E. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 14. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2009.
- MBEMBE, A. **Necropolítica**. São Paulo: n-1 edições, 2018a.
- MBEMBE, A. **Políticas da inimizade**. São Paulo: n-1 edições, 2018b.
- MOURA, C. **Rebeliões da senzala**. São Paulo: Lech, 1981.
- _____. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Ática, 1988.
- PIEIDADE, V. **Dororidade**. São Paulo: Nós, 2017.
- ROLNIK, S. **Esferas da insurreição**: notas para uma vida não cafetinada. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- SÁ, A. A. de. **Criminologia clínica e psicologia criminal**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2007.
- SEGATO, R. L. El color de la cárcel en América Latina: apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en desconstrucción. In. **Revista Nueva Sociedad**, n. 208, p. 142-161, 2007. Disponível em: <https://www.casi.com.ar/sites/default/files/EI%20color%20de%20la%20c%23U00e1rcel%20en%20Am%23U00e9rica%20Latina.pdf>. Acesso em: 03/03/2025.
- SILVA, T. L. da. **Violência institucional e produção de corpos subalternos**: interseccionalidade e decolonialidade no encarceramento feminino. 2024. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2024. Disponível em: <https://portal.ufgd.edu.br/setor/biblioteca/repositorio>. Acesso em: 9 mar. 2025.
- SOUSA, A. S. de; ARAÚJO, F. S. da C.; LEONEL, J. de O. O superencarceramento e a violação aos direitos femininos no interior do sistema prisional brasileiro. **Revista Ibero-Americana de Humanidades, Ciências e Educação**, [S. l.], v. 10, n. 6, p. 231–242, 2024. DOI: 10.51891/rease.v10i6.14105. Disponível em: <https://periodicorease.pro.br/rease/article/view/14105>. Acesso em: 9 mar. 2025.

CAPITULO 14



Fonte: https://br.freepik.com/fotos-premium/pensamentos-digitais-explodindo-em-fluxos-coloridos_237456038.htm#from_element=cross_selling_photo

VISAGENS E VOZERIOS CORPORIFICADOS: UMA PRETENSIOSA NOTA DOS ORGANIZADORES

Esmael Alves de Oliveira

Conrado Neves Sathler

Corpa(o)s que falam, sussurram, gritam, que dançam memórias antigas e inventam futuros. Corpa(o)s que portam histórias, se fazem territórios, atravessam fronteiras e inscrevem no mundo sua presença irrefutável. Esta coletânea nasce do desejo de ouvir e sentir essa(e)s corpa(o)s em sua pluralidade, em sua textura densa de experiências, insurgências e afetos (Oliveira; Bernardes, 2024).

Aqui corpo e afeto emergem como categorias analíticas e, ao mesmo tempo, políticas, como uma aposta ético-política da experiência sensível, encarnada, corporificada. Pensar o corpo e o afeto como categorias ético-políticas exige romper as dicotomias tradicionais que separaram, ao longo da modernidade ocidental, razão e emoção, mente e corpo, sujeito e mundo. Trata-se, antes, de compreender a(o)s corpa(o)s não apenas como suporte biológico, nem o afeto como algo meramente subjetivo ou psicológico, mas como campos de força, lugares de inscrição de normas e, ao mesmo tempo, de resistência e criação.

Na esteira da fenomenologia, especialmente a partir de autores como Maurice Merleau-Ponty (1999), o corpo é compreendido como condição de possibilidade da experiência: ele não é um objeto no mundo, mas aquilo pelo qual o mundo nos é dado. O corpo é, assim, um “corpo vivido”, inseparável do ambiente, do tempo e da história. Ele sente, age, é afetado e afeta. Ele é, portanto, também um lugar de atravessamentos socioculturais. Em uma sociedade marcada por normas de gênero, raça, classe e sexualidade, a(o)s corpa(o)s não são toda(o)s igualmente reconhecida(o)s ou permitida(o)s a existir. Há corpa(o)s que sofrem violências cotidianas, silenciamentos, recusas; há afetos legitimados e outros que são considerados inadequados, perigosos, patológicos.

É nesse sentido que Michel Foucault (1999, 2006) nos oferece ferramentas para pensar a dimensão ética do corpo – não a ética normativa, mas a ética como prática de si. Para Foucault, a ética não é um conjunto de regras morais, mas o modo como o sujeito se constitui em relação a si, aos outros e às normas. Assim, a(o) corpa(o), ao ser moldada(o) por discursos médicos, jurídicos, linguísticos, religiosos ou escolares, torna-se objeto de poder. Mas ele também pode ser lugar de experimentação, de invenção de si e de resistência às formas

hegemônicas de subjetivação.

Dizer que corpa(o) e afeto emergem como categorias analíticas e ao mesmo tempo políticas é reconhecer que ela(e) nos permite compreender como se estruturam as formas de dominação contemporâneas - mas também como podem ser desfeitas. A(O) corpa(o) sofre, goza, se apaixona, se deprime, se revolta e carrega marcas de um mundo e, por isso mesmo, pode ser lugar de deslocamento e transformação desse mundo. O afeto, longe de ser um “ruído” para a razão, é aquilo que mobiliza, desestabiliza e cria laços e rupturas. Ele é político porque interfere na forma como habitamos o comum, como nos ligamos à(ao)s outra(o)s e como nos posicionamos frente às normas.

Pensar corpa(o) e afeto como categorias ético-políticas é, portanto, um gesto de desnaturalização e resistência: é recusar a “neutralidade” dos saberes que os tomam como dados, e afirmar a importância de escutar os modos como o corpo sente e é sentido, os modos como o afeto circula e é regulado. É abrir espaço para outras formas de viver, relacionar-se, existir - para além das normas que nos dizem o que é um(a) corpa(o) válida(o), um afeto legítimo, uma vida que merece ser vivida.

Em tempos de crescente medicalização da vida, exaustão emocional generalizada e normatizações cada vez mais sutis do viver (Oliveira; Silva; Oliveira, 2024), recuperar a potência político-analítica da(o) corpa(o) e do afeto é um gesto ético radical. É afirmar que as lutas passam, sim, pelo que sentimos - e que, no campo do sensível, também se constroem as possibilidades de outros mundos (Bernardes; Oliveira; Sales, 2024).

No campo da Psicologia brasileira, temos assistido a um proliferar de produções e reflexões que tensionam, disputam e reinventam o lugar do afeto e da(o) corpa(o) do mundo. Há que se pensar o lugar das coisas frágeis (Lima, 2023), a potência e as possibilidades de uma epistemologia crioula, gaúcha e caipira (Bernardes *et al*, 2024), dos horizontes que se abrem a partir do sangue, do suor, do pus (Oliveira; Sathler, 2024), ou mesmo da sujeira (Favero, 2022; Nascimento, 2024) e suas opacidades (Cavalcanti, 2022).

Trata-se de saberes localizados, originários, tradicionais e diaspóricos do Sul Global que, necessariamente, apontam para a forma como o corpo e seus pertencimentos são o que torna possível qualquer relação, o que inclui a produção de conhecimento. Há, nessas epistemologias do Sul Global um comprometimento explícito e afirmado peremptoriamente do corpo no processo de produção da relação com o mundo, inclusive com o conhecimento. O corpo assume-se na sua dimensão política. [...] o corpo nos permite acessar materialidades que a ciência moderna ocidental eurocêntrica tentou apartar - como cheiros, texturas, afetos, emoções, cores, vibrações [...]. (Bernardes *et al*, 2024, p. 13-14).

É preciso dizer que uma tal guinada não é um investimento exclusivo da Psicologia. Antes tem ressoado nos mais diversos campos disciplinares. Em comum o reconhecimento dos limites das perspectivas generalizantes, homogeneizantes, maniqueístas e cartesianas. De uma epistemologia apartada da vida, asséptica, distanciada da(o) corpa(o) e da vida vivida dos sujeitos e coletivos.

Nesse processo de reconhecimento daquilo que foi historicamente apagado, subalternizado, silenciado, subjugado – e a(o) corpa(o) foi um dos lócus por excelência –, o resistir e a resistência passam a se constituir, antes de tudo, como um habitar. Habitar a(o) corpa(o), o tempo, a palavra. Em contextos marcados por violências históricas e epistemicídios cotidianos, a(o)s corpa(o)s insurgem como territórios políticos, poéticos e afetivos. Nas dobras da carne e nas frestas da linguagem que as visagens – presenças que se recusam ser apagadas – e os vozerios – vozes múltiplas, reverberadas nas margens – se fazem corpa(o), gesto e memória encarnada.

A resistência, nesse sentido, não é apenas um ato externo ou reativo, mas um movimento profundamente encarnado. Um saber-sentir que se inscreve na pele, na postura, no olhar, na recusa. Corpa(o)s racializada(o)s, dissidentes de gênero, corpa(o)s velha(o)s, gorda(o)s, pobres e com deficiência – toda(o)s carregam em si marcas de uma luta por existência e dignidade. Essa(e)s corpa(o)s não apenas vivem o mundo, ela(e)s fazem o mundo: criam brechas, inventam linguagens, performam o inusitado.

É nesse emaranhado de presenças que as visagens aparecem: espectros de histórias silenciadas, fantasmas que caminham entre nós exigindo memória, justiça, escuta e reparação. São lembranças corporificadas que rompem com o esquecimento imposto pelos discursos normativos. Junto a elas, os vozerios irrompem – vozes encarnadas e corporificadas em coro, gritos e sussurros, cantos e lamentos que recusam o silenciamento (Adad; Nascimento; Martins, 2020). São ecos de saberes que foram empurrados para as margens, mas que insistem em falar, mesmo que entre ruídos e rachaduras.

A resistência se faz, portanto, em corpo e voz. Não há separação entre o político e o sensível, entre o pensar e o viver. Cada corpo que dança, cuida, ocupa a rua, reivindica seu nome e quebra o silêncio, está encarnando uma poética da resistência. Uma pedagogia do cotidiano que denuncia e, como isso, anuncia: outro mundo é possível e ele começa no modo como encarnamos nossas lutas e afetos.

Nesse contexto, resistir não é apenas sobreviver - é criar mundos. São as visagens e vozerios corporificados que nos lembram: o corpo é o primeiro lugar da insubmissão.

Nesse pretensioso exercício de insubmissão resistente, reunimos aqui pesquisadoras e pesquisadores vindos das mais diversas regiões do Brasil, de distintas trajetórias acadêmicas e vivenciais que trazem em seus textos um convite ao olhar encarnado, situado, sensível. Em um contexto em que a(o) corpa(o) é frequentemente negada(o), disciplinada(o), subjugada(o) por discursos de ódio e projetos de aniquilação das diferenças, afirmamos sua potência polissêmica, sua força de resistência e subversão. A(o) corpa(o) aqui é campo de saber, territorialização, linguagem, afetos e memórias, um lugar no qual a vida pulsa e se refaz incessantemente.

Se a(o)s corpa(o)s fala(m) é porque sua(s) voz(es) nunca é/são uma só, mas se multiplicam em vozerios que disputam narrativas, compõem sentidos, desenham novas formas de escrita e de presença. São vozes que ecoam das margens, fazem estremecer certezas, interpelam o pensamento e reivindicam sua própria inscrição no mundo. Ao longo desta obra, diferentes sujeitos tecem seus modos de enunciação e propõem novos planos epistemológicos, insurgindo contra discursos unificadores e universalizantes que, historicamente, apagam experiências corporais que escapam ao olhar normativo.

Inspirados nas provocações pós-estruturalistas e feministas, aceitamos o desafio de construir uma ética dos afetos, de pensar o corpo/a não como essência fixa, mas como um artefato político em constante movimento. Desnaturalizar, desessencializar, localizar: eis as provocações que ecoam nos textos aqui reunidos. Cada autor(o) que compõe esta obra partilha um fragmento de mundo, um percurso teórico-metodológico que amplia nossa compreensão sobre a(o) corpa(o) e suas inscrições no social.

Que a leitura dessas vozes e visagens possa abrir frestas, germinar inquietações, desestabilizar certezas. Que desperte o desejo de novas investigações e reflexões, de novos encontros e escutas. Que sigamos olhando, sentindo e pensando nossa(o)s corpa(o)s como lugar de existência plena, de insurgência e criação.

Sejamos, então, corpa(o)s que falamos, ecoamos, resistimos, afetamos e se deixamos afetar.

Referências bibliográficas

ADAD, S. J. H. C.; NASCIMENTO, L. C. P. do; MARTINS, L. R. Aprendizagens em educação e as diferenças - resistências ao heteroterrorismo cultural: que só os beijos te tapem a boca. **Research, Society and Development**, v. 9, p. 1-24, 2020.

BERNARDES, A. G. *et al* (Org.). **Iconografias criolla, gaúcha e caipira: documentando redes pelo Sul Global**. Campinas, SP: Pontes, 2024.

CAVALCANTI, C. Prefácio. In: FAVERO, S. **Psicologia suja**. Salvador: Devires, 2022. p. 9-16.

FAVERO, S. **Psicologia suja**. Salvador: Devires, 2022.

FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito: curso no Collège de France (1981-1982)**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

LIMA, A. F. de. Narrativas, montagens e imagens no método de pesquisa com coisas frágeis: as metamorfoses de uma pesquisa produzida desde as margens. In: SATHLER, C. N.; OLIVEIRA, E. A. de. **Intervenções psicossociais: percorrendo territórios de saúde, trabalho e cidadania**. Salvador: Devires, 2023.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

NASCIMENTO, L. C. do. O que há de nojento em desejar uma psicologia que se faça a sangue, pus e suor? In: OLIVEIRA, E. A. de; SATHLER, C. N. **Por entre sangue, pus e suor: nas tessituras de uma psicologia encarnada**. São Paulo: Devires, 2024.

OLIVEIRA, E. A. de; SILVA, A. F. da; OLIVEIRA, J. G. de. Neoliberalismo e sofrimento psíquico: entre a despolitização e a naturalização dos mecanismos de opressão contemporâneos. **Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, Cuiabá, v. 11, p. 11-18, 2024.

OLIVEIRA, E. A. de; BERNARDES, A. G. A que nos interpelam as psicologias feministas, negras, indígenas & queers? In: Catia P. Martins; Jaileila de A. Menezes. (Org.). **Insubmissas práticas psicossociais: tarefas do presente, questões urgentes**. São Carlos, SP: Pedro & João, 2024. pp. 23-36.

AUTORA(E)S E PARECERISTAS

Aline Kelly da Silva - Doutora em Psicologia Social e Institucional (UFRGS). Graduada e mestra em Psicologia (UFAL). Professora substituta do curso de Psicologia da UFAL/ Palmeira dos Índios. Integrante do Grupo de Pesquisa Processos Culturais, Políticas e Modos de Subjetivação (UFAL/CNPq).

E-mail: alineksilva977@gmail.com

ORCID: 0000-0003-4535-434X

Andrey Monteiro Borges - Professor licenciado em Educação Física pela Unigran Capital de Campo Grande- MS (2012), mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (2019). Doutorando em Educação pela UFMS. Pesquisador vinculado ao Impróprias - Grupo de Pesquisa em gênero, sexualidade e diferenças (CNPq/UFMS).

E-mail: andreyedfisicaa@gmail.com

ORCID: 0000-0002-5375-2471

Anita Guazzeli Bernardes - Doutora em Psicologia pela PUC/RS. Pós-doutorado no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Docente e pesquisadora de Pós-graduação em Psicologia e Desenvolvimento Local da UCDB. Coordenadora do laboratório “Psicologia da Saúde, Políticas da Cognição e da Subjetividade” (UCDB). Pesquisadora PQ/CNPq.

E-mail: anitabernardes1909@gmail.com

ORCID: 0000-0003-4742-6036

Berenice de Freitas Diniz - Pós-doutoranda do grupo de pesquisa Saúde Educação e Cidadania no Instituto René Rachou - Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz. Minas). Doutora em Saúde Coletiva pelo Programa de Pós Graduação em Saúde Coletiva IRR/Fiocruz Minas. Mestre em Ciências da Saúde pelo ICICT/Fiocruz. Graduada em Ciência da Informação pela PUC Minas. Integra o grupo de pesquisa Saúde, Educação e Cidadania do Instituto René Rachou/Fiocruz Minas.

E-mail: Berenice.diniz@fiocruz.br

ORCID: 0000-0003-2711-5820

Bruna Letícia Naves de Freitas - Discente do curso de Psicologia na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Participante do Grupo de Pesquisa TDI – Território, Discurso e Identidade.

E-mail: brunaleh2014@gmail.com

ORCID: 0009-0007-1323-6900

Carlos Eduardo Costa – Doutor em Antropologia Social (UFSCar). Professor visitante - PPGANT/UFGD.

E-mail: caecso@yahoo.com.br

ORCID: 0000-0003-1783-0732

Conrado Neves Sathler – Docente do curso de Psicologia da UFGD e docente permanente dos Programas de Pós-graduação em Psicologia e em Antropologia. Psicólogo (Unisal, 1987), mestre em Psicopatologia e Psicologia Clínica (ISPA, 2008) e doutor em Linguística Aplicada (Unicamp, 2008). Realizou estágio de Pós-doutorado na Universidade São Francisco (2018). Coordena o Grupo de Pesquisa TDI – Território, Discurso e Identidade. Desenvolve as pesquisas Psicopatologia e decolonialidade: gênero e relações de poder nas políticas públicas, Psicopatologia crítica: uma revisão antirracista de diagnósticos em Psicopatologia e diálogos entre Antropologia e Psicologia na fronteira: teorias, métodos e problemas de pesquisa.

E-mail: conradosathler@ufgd.edu.br

ORCID: 0000-0003-0091-1042

Esmael Alves de Oliveira - Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Amazonas (Ufam) e em Psicologia pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/Ufam) e doutor pela Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC). Professor-adjunto na Universidade Federal da Grande Dourados, ministrando disciplinas nos cursos de Ciências Sociais e Psicologia, bem como nos Programas de Pós-Graduação em Psicologia (PPGpsi) e em Antropologia (PPGAnt). Atualmente, desenvolve pesquisa de pós-doutorado na área de Saúde Coletiva junto ao Programa de Pós-Graduação em Saúde da Criança e da Mulher (PPGSCM) do Instituto Fernandes Figueira (IFF/Fiocruz), com financiamento do CNPq. É pesquisador vinculado aos Grupos de Pesquisa: TDI – Território, Discurso e Identidade e ao GENSEX - Núcleo de Estudos sobre Gênero, Sexualidade e Saúde (CNPq/Fiocruz).

E-mail: esmael_oliveira@live.com

ORCID:0000-0002-9235-5938

Fernanda Roberta Silvestre Braga - Discente do curso de Psicologia na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Participante do Grupo de Pesquisa TDI – Território, Discurso e Identidade.

E-mail: fernanda.juanrafa@hotmail.com | ORCID: 0009-0006-0417-195X

Giovana Barbieri Galeano - Professora adjunta do curso de Psicologia (Bacharelado) da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS). Possui doutorado e pós-doutorado em Psicologia Social e Institucional pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGSI-UFRGS). É psicóloga e mestre em Psicologia pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB).

E-mail: giovana.galeano@uems.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5293-6439>

Helton Marques - Graduado, Mestre e Doutor em Letras pela Universidade Estadual Paulista - UNESP -. Professor de Laboratório de textos científicos e de Estudos literários na Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD, onde também é acadêmico do curso de Psicologia.

E-mail: h.marques2706@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1854-9849

Héttore Augusto Labarce - Discente do curso de Psicologia na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Participante do Grupo de Pesquisa TDI – Território, Discurso e Identidade.

E-mail: labarcehettore@gmail.com

ORCID:0009-0007-2903-2179

Jaqueline Tittoni - Professora do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e do PPG em Psicologia Social e Institucional. Doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Pós-doutorado na Universidade Autônoma de Barcelona – doutorado em Psicologia.

E-mail: jatittoni@gmail.com

ORCID: 0000-0002-3450-080X

Jeferson Camargo Taborda – Psicólogo. Doutor em Psicologia (UCDB). Mestre em Psicologia (UCDB) e em Antropologia (UFGD). Docente na UFMS.

E-mail: jeferson.taborda@ufms.br

ORCID: 0000-0003-1564-3212

Leandro Lucato Moretti - Doutor em Psicologia Social e pesquisador do Núcleo de Estudos em Políticas Públicas e Desigualdade Social do Programa de Estudos Pós-graduados em Psicologia Social da PUC/SP.

E-mail: llucato.moretti@gmail.com ORCID: 0009-0000-1674-079X

Luciana Codognoto da Silva – Doutora com pós-doutorado em Psicologia (UNESP). Professora Adjunta (UFMS) e Professora Colaboradora (PPGpsi/UFGD).

E-mail: luciana.codognoto@ufms.br

ORCID: 0000-0002-6807-7800

Luís Henrique Alves Evo – Graduado em Jornalismo pela Universidade Federal de Juiz de Fora (2007). Atualmente é bolsista da Fundação Oswaldo Cruz. Documentarista, filmmaker e amante de roda de samba. Fundou a produtora Primata Filmes (www.primatafilmes.com.br) cuja atuação é focada na produção e realização de peças audiovisuais e promocionais nas áreas culturais (música, dança e teatro) e corporativas, além de documentários, produções ao vivo e séries para web. Atualmente, produz e dirige a série Vidas (ou)vidas e está em processo de finalização de seu quinto documentário. É, também, idealizador do Festival Reinventado de Vídeos Autorais - FERVA.

E-mail: luis.evo@fiocruz.br

Marcela Dupont Soares - Graduada em Psicologia (Unisal, 2009), Mestra (2012) e doutora (2016) em Ciências da Saúde pela Universidade Federal do Rio Grande (FURG-RS). Docente e orientadora de estágios nas ênfases em Políticas Públicas e Saúde, do curso de Psicologia do Centro Universitário Geraldo Di Biase (UGB/FERP) e Centro Universitário de Barra Mansa (UBM). Trabalha com os temas: saúde coletiva, saúde mental coletiva, direitos humanos, saúde da mulher, estudos decoloniais e interseccionais.

E-mail: marceladuponts@hotmail.com ORCID: 0000-0002-5537-4072.

Marcelo Braga de Freitas - Pós-doutorando do Grupo de Pesquisa Saúde, Educação e Cidadania no Instituto René Rachou - Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz Minas). Possui doutorado (2017-2021) e mestrado (2013-2015) em Ciências Sociais, ambos pelo PPGCS da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), na área de concentração Cidades: Cultura, Trabalho e Políticas Públicas. Graduado em Ciências Econômicas pela PUC Minas (1976-1979).

E-mail: marcelo.defreitas@fiocruz.br

ORCID: 0000-0002-5307-3452

Marcelo Vicentin - Professor. Tem passagem pela educação básica (EF e EM) do estado de São Paulo como professor de Língua Portuguesa, pela Universidade Federal da Fronteira Sul, campus Chapecó, como professor substituto do curso de Pedagogia e pela Universidade de Campinas como professor visitante no Programa de Pós-Graduação em Educação, da Faculdade de Educação. Doutor em Educação, com pós-doutorado, e Mestre em Educação pela Universidade São Francisco. Bacharel em Comunicação Social – Cinema; Licenciado Pedagogia e Língua Portuguesa; Especialista em Educomunicação. Participa dos grupos de pesquisa Transversal e Phala (Unicamp), Tecla (USF). E-mail: marcelovicentin@yahoo.com.br

Orcid: 0000-0003-0476-0587.

Marcio Caetano - Pesquisador do CNPq (PQ2), docente da Universidade Federal de Pelotas (UFPeI), atua no Departamento de Ensino e no momento é coordenador-adjunto do Programa de Pós-graduação em Educação. É líder do Grupo de Pesquisa Políticas dos Corpos, Cotidianos e Currículos (POCs-UFPeI) e coordenador do Centro de Memórias LGBTI João Antônio Mascarenhas (UFPeI, Ufes & Grupo Arco-Íris-RJ). Membro da Associação Brasileira de Currículo (ABdC) e da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação (Anped), onde é coordenador-adjunto do GE Cotidianos - Éticas, Estéticas e Políticas.

E-mail: mrvcaetano@gmail.com

ORCID: 0000-0002-4128-8229

Marcos Antônio Ferreira do Nascimento - Possui graduação em Psicologia (1996) pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, mestrado (2001) e doutorado (2011) em Saúde Coletiva pelo Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Atualmente é pesquisador da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), coordenador do grupo de pesquisa do CNPq, Gensex - Núcleo de estudos sobre gênero, sexualidade e saúde. Orientador de mestrado e doutorado em saúde coletiva no Programa de Pós-graduação em Saúde da Criança e da Mulher do Instituto Fernandes Figueira da Fiocruz, nas linhas de pesquisa (1) Gênero, Sexualidade, Reprodução e Saúde e (2) Violência e Saúde. Suas áreas de interesse incluem temas relacionados a gênero, sexualidades, masculinidades, violência e saúde.

E-mail: marcos.nascimento@fiocruz.br

ORCID: 0000-0002-3363-4232

Milene Santiago Nascimento – Doutora em Saúde Coletiva, pelo Instituto de Medicina Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Mestre em Teoria Psicanalítica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pós-graduada em Gestão de Redes de Atenção à Saúde pela Escola Nacional de Saúde Pública, Fundação Oswaldo Cruz/RJ. Graduada em Psicologia. Docente do curso de Psicologia do Centro Universitário Geraldo di Biase (Volta Redonda/RJ). Coordenadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Psicanálise e Linguagem, do Centro Universitário Geraldo di Biase. Professora substituta do curso de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, *campus* Volta Redonda. Trabalha os temas: saúde mental coletiva, psicanálise, perspectivas decoloniais e estudos raciais.

E-mail: milenesantiago@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-5132-1723.

Neuza Maria de Fátima Guareschi - Professora associada IV do Programa de Pós - Graduação em Psicologia Social e Institucional do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Doutora em Educação pela University of Wisconsin, nos Estados Unidos. Coordenadora do núcleo de estudos e-políts. Bolsista Produtividade A1 do CNPq. Conselheira do XVIII e XIX plenário do CFP.

E-mail: nmguares@gmail.com

ORCID: 0000-0001- 5892-188X

Paloma Ferreira Coelho Silva - Pós-doutoranda do grupo de pesquisa Saúde Educação e Cidadania no Instituto René Rachou - Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz Minas). Doutora e mestra em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Realizou estágio doutoral na Universidad Carlos III de Madrid (2014-2015). Especialista em História da Cultura e da Arte pela Universidade Federal de Minas Gerais e bacharel em Turismo pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Possui experiência na área de Sociologia e Antropologia, com ênfase nos temas gênero, corpo, sexualidade, família e cinema. Atualmente, desenvolve pesquisas no campo das Ciências Humanas e Sociais em Saúde, abordando as temáticas redes sociais, capital social, território e territorialidade, mobilização social. Pesquisadora do Grupo de Estudos em Educação, Cultura e Contemporaneidade (GRECCA/UCP).

E-mail: paloma.silva@fiocruz.br

ORCID: 0000-0001-9553-0036

Priscila Tessuto Campos - Possui graduação em Tecnologia da Comunicação e Marketing pelo Centro Universitário das Faculdades Metropolitanas Unidas - FMU, 2008. Especialização em Psicopedagogia pelo Centro Universitário das Faculdades Metropolitanas Unidas - FMU, 2013. Licenciada em Sociologia pela PUC Minas, 2023; e bacharel em Ciências Sociais, PUC Minas, 2024.

E-mail: priscila.campos@fiocruz.br

Renata Coutinho de Moura - Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGCOM UFMG), pós-graduada em Processos Criativos em Palavra e Imagem pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), graduada em Design Gráfico pelo Centro Universitário UNA e em Comunicação Social, com ênfase em Produção Editorial, pelo Centro Universitário de Belo Horizonte (UNI BH). Integra o grupo de pesquisa Saúde, Educação e Cidadania da Fiocruz Minas, dedicando-se a investigações sobre comunicação e sociabilidade em territórios com populações vulneráveis.

E-mail: renata.moura@fiocruz.br

ORCID: 0009-0009-3028-7640

Rogério de Mello Grillo - Rogério de Melo Grillo - Professor no IFSULDEMINAS nos cursos de Licenciatura em Pedagogia e Licenciatura e Bacharelado em Educação Física. Pós-Doutor em Educação Científica e Tecnológica pela Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC (2020-2021; 2021-2022). Doutor em Educação Física pela Universidade Estadual de Campinas (2018). Mestre em Educação pela Universidade São Francisco (2012). Licenciado e Bacharel em Educação Física (2005) e Especialista em Educação Física Escolar (2007) pelo Centro Universitário Claretiano de Batatais/SP. Graduado em Pedagogia pela FAFIBE. Participa dos grupos de pesquisa: GEPROFEF e CELULA. E-mail: rogerio.grillo@muz.ifsuldeminas.edu.br
Orcid: 0000-0002-2859-7326.

Rose Ferraz Carmo - Graduada em Medicina Veterinária pela Universidade Federal de Viçosa (2003) mestre em Medicina Veterinária (2006) com concentração na área de Epidemiologia e doutora em Medicina Veterinária com concentração na área de Epidemiologia (2010). Pós-doutorado em Saúde Coletiva pelo Instituto René Rachou da Fundação Oswaldo Cruz (2010-2011). Atualmente é analista em educação e pesquisa em saúde da Escola de Saúde Pública do Estado de Minas Gerais (ESP-MG) e pesquisadora colaboradora do Instituto René Rachou da FIOCRUZ. Tem experiência na área de Saúde Coletiva, atuando principalmente nos seguintes temas: território e saúde, vigilância em saúde e pesquisa qualitativa em saúde.
E-mail: rose.carmo@fiocruz.br
ORCID: 0000-0001-9703-8547

Salvador Pereira Campos Corrêa Junior - Doutor em Saúde Coletiva (Programa de Saúde da Criança e da Mulher do Instituto Fernandes Figueira - Fundação Oswaldo Cruz - 2023), mestre em Saúde Pública (Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca - Fundação Oswaldo Cruz - 2012). Psicólogo escolar e hospitalar, professor universitário em Saúde Coletiva. Discute, principalmente, os seguintes temas: HIV, ativismo, estigma, arte e saúde coletiva.
E-mail: salvadorcamposcorrea@gmail.com ORCID: 0000-0001-7497-7517

Simone Maria Hüning - Graduada, mestre e doutora em Psicologia. Docente e pesquisadora do Instituto de Psicologia da UFAL atuando nos cursos de graduação e pós-graduação. Grupo de Pesquisa Processos Culturais, Políticas e Modos de Subjetivação (UFAL/CNPq). Bolsista Produtividade do CNPq.
E-mail: simone.huning@ip.ufal.br ORCID: 0000-0001-8080-7733

Thiago Luís da Silva - Mestre em Psicologia pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) e Especialista em Direitos Humanos e Lutas Sociais pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Psicólogo Clínico e servidor da Secretaria da Administração Penitenciária do Estado de São Paulo. Atua também como professor universitário no curso de Psicologia da

Faculdade Anhanguera de Pindamonhangaba/SP e na Escola da Administração Penitenciária (SAP/SP).

Contato: thlsilva@yahoo.com.br. ORDIC: 0009-0009-9594-9713

Tiago Duque - Docente da Faculdade de Ciências Humanas (FACH) da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (Campus de Campo Grande) e dos Programas de Pós-graduação em Educação da Faculdade de Educação (PPGEDU-FAED) e do Campus do Pantanal (PPGE-CPAN). Desenvolveu estágio de Pós-doutorado na Faculdade de Educação (FACED) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e mestre em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Bacharel e licenciado em Ciências Sociais e bacharelado em Ciências Religiosas pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC Campinas). Bolsista Produtividade em Pesquisa do CNPq - PQ nível 2 - Comitê de Assessoramento da Área de Educação/CA-EDU.

E-mail: tiago.duque@ufms.br ORCID: 0000-0003-1831-0915

Victor Pereira de Sousa - Doutorando em Educação (UFRJ), mestre em Geografia (UFRRJ), especialista em Antropologia (UCAM) e também em Filosofia e Direitos Humanos (UCAM). Licenciado em Geografia (UERJ) e licenciado em Pedagogia (UNIRIO). É membro e pesquisador do Grupo de Pesquisa e Extensão COLETIVA (PPGGEO/UFRRJ), sobre Geografia, Cultura, Existências e Cotidianos; do BAFO!, Grupo de Estudos e Pesquisas em Currículo, Ética e Diferença (PPGE/UFRJ); e do LEQUE, Laboratório de Estudos Queers em Educação (UFRJ/PPGE).

E-mail: victordesousa@outlook.com.br ORCID: 0000-0001-8981-9730

Zélia Maria Profeta da Luz - Graduada em Farmácia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1986), mestre em Biologia Celular e Molecular pela Fundação Oswaldo Cruz - Fiocruz (1998) e doutora em Parasitologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2003). Pesquisadora em Saúde Pública da Fiocruz. Coordena a Coordenação de Estratégias de Integração Regional e Nacional da Presidência da Fiocruz, desde fevereiro de 2022. Desde junho de 2023 é Chefe de Gabinete da Presidência da Fiocruz.

E-mail: zelia.profeta@fiocruz.br ORCID: 0000-0002-0819-3025

ÍNDICE REMISSIVO

A

Aids 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31
Antirracista 32, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 138, 139, 178, 185, 187, 251
Antropologia 80, 187, 222
Arte 29, 83, 98, 99, 101, 102, 106, 111, 113, 115, 175, 186, 222, 256
Atenção à saúde 47, 56

B

Bento 33, 35, 36, 40, 138, 139, 140, 141, 142, 145, 146, 147, 162, 196, 198
Biopoder 30
Biopolítica 26, 27, 31, 43, 101, 117, 118, 133, 199, 231
Bourdieu 50, 232
Branquitude 33, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 146,
147, 148, 162, 196, 197, 202, 234
Butler 18, 20, 21, 23, 24, 87, 94, 95, 113, 217, 221, 229

C

Cisheteronormatividade 112, 113, 114
Colonialidade 33, 35, 152, 160, 163, 166, 167, 169, 192, 199, 200, 201, 229, 234
Corpo 5, 11, 12, 13, 14, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 29, 30, 36, 37, 38, 39, 41,
45, 46, 47, 48, 50, 55, 56, 58, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 74, 75, 76,
77, 78, 80, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100,
101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 117, 120, 126,
128, 129, 130, 131, 132, 133, 138, 142, 146, 166, 171, 172, 173, 174, 176, 178,
179, 181, 185, 186, 190, 196, 198, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 218, 219,
222, 223, 227, 229, 231, 232, 236, 237, 238, 241, 245, 246, 247, 248, 254
Corpos sem órgãos 104
Corpo-território 17
Cuidado 17, 18, 19, 21, 25, 26, 30, 47, 48, 53, 54, 55, 57, 59, 60, 63, 64, 65, 69, 70, 72,
74, 75, 76, 77, 78, 79, 90, 138, 230, 239, 250
Cultura 39, 46, 66, 99, 110, 114, 115, 118, 138, 139, 140, 141, 145, 158, 161, 175, 187,
193, 212, 222
Cura 17, 26, 69, 72, 75, 77, 79, 179
Currículo 36, 154, 205, 211, 212, 213, 214, 219, 220, 221, 222, 224

D

Davis 138, 183, 184, 185
Decolonial 159, 161, 162, 163, 190, 205
Decolonialidade 151, 152, 162, 163, 164, 168, 191, 243, 251
Deleuze 83, 104, 105, 109, 117, 118, 119, 120, 121, 127, 129, 131, 229, 231, 238, 241
Desigualdades 27, 28, 36, 55, 128, 137, 143, 163, 164, 174, 184, 185, 194, 222, 234,
239
Desnaturalização 25, 35, 246
Diferenças 12, 13, 26, 50, 53, 59, 138, 140, 146, 147, 158, 163, 190, 191, 209, 211, 220,
221, 223, 225, 248, 249, 250

Direitos 19, 20, 24, 27, 28, 36, 37, 46, 47, 50, 52, 56, 57, 58, 59, 128, 142, 144, 153, 154, 159, 160, 167, 220, 230, 231, 232, 241, 243, 252

Direitos Humanos 30, 155, 156, 160, 167, 168, 227, 242, 256

Discurso 31, 46, 49, 52, 126, 146, 154, 160, 192, 194, 197, 198, 199, 202, 203, 214, 218, 219

Diversidade 26, 70, 111, 126, 127, 147, 156, 161, 165, 214, 219, 220, 222

Dobra 83, 96, 123, 125, 178, 186

Dobras 132, 247

Docência 13, 33, 34, 38, 39, 40, 41, 43, 86, 92, 151, 159, 162, 205

Docente 17, 40, 85, 87, 88, 92, 96, 139, 152, 162, 164, 169, 192, 251, 253

E

Educação 36, 85, 86, 89, 90, 96, 112, 113, 114, 115, 125, 133, 143, 147, 159, 163, 168, 183, 186, 202, 212, 217, 218, 221, 222, 223, 224, 249, 255

Ensino 34, 37, 83, 85, 86, 88, 91, 92, 96, 114, 126, 151, 152, 154, 155, 157, 158, 159, 166, 182, 183, 224

Escola 13, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 99, 100, 101, 102, 109, 113, 114, 123, 125, 169, 181, 182, 183, 185, 190, 196, 198, 202, 205, 210, 212, 214, 221, 224

Espaço-tempo 83, 84, 85, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95

Estigma 18, 19, 20, 22, 24, 26, 27, 29, 48, 51, 199, 211, 231, 256

Estudos feministas 112, 178

F

Feminismo 114, 180, 191, 205, 222, 223

Feminista 43, 168, 178, 179, 180, 181, 183, 185, 186, 187, 239

Feministas 112, 138, 145, 177, 178, 180, 181, 248, 249

Feministas negras 138, 177

Filosofia 83, 84, 134

Foucault 35, 38, 48, 100, 101, 102, 117, 118, 120, 125, 128, 131, 132, 199, 215, 231, 245

Fronteira 30, 119, 139, 140, 225, 228, 238, 251

G

Gênero 25, 26, 42, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 57, 58, 59, 60, 61, 85, 92, 94, 95, 99, 111, 112, 113, 114, 151, 163, 168, 177, 185, 191, 193, 194, 195, 197, 205, 209, 211, 214, 215, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 234, 235, 242, 245, 247, 250, 251, 253, 254

Guarani 80

Guattari 104, 105, 117, 118, 119, 121, 127, 129, 229, 231, 238, 241

H

Herbert Daniel 18, 19, 21, 22, 23, 24, 27, 28, 29

Heteronormatividade 48, 95, 102

História 13, 14, 17, 21, 23, 29, 36, 48, 50, 88, 120, 121, 122, 123, 124, 133, 137, 140, 142, 146, 152, 155, 157, 158, 161, 172, 179, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 194, 197, 222, 230, 245

HIV 18, 21, 22, 26, 30, 31, 49, 51, 222, 256

Humanização 58, 80

I

Identidade 26, 33, 35, 37, 42, 46, 48, 49, 50, 54, 59, 85, 86, 112, 114, 117, 120, 131, 197, 199, 212, 217, 218, 222, 223, 227, 229, 232, 234, 235, 237, 238, 239, 243

Interculturalidade 78

Interseccionalidade 151, 152, 162, 163, 164, 166, 190, 191, 194, 202, 235, 242, 243

Intersubjetividade 54, 59

J

Justiça 28, 177, 203, 215, 216, 220, 234, 239, 247

K

Kaiowá 80

Kilomba 138, 145, 146, 197, 198

L

Lesbofobia 94

Licenciatura 97, 155, 161

Literatura 70, 109, 133, 152, 180

M

Mãe 51, 151, 162, 164, 173, 174, 180, 183, 185

Marcadores Sociais da Diferença 162, 164

Masculinidade 50, 113, 178, 222

Masculinidades 18, 19, 177, 178, 187, 225, 253

Maternidade 151, 166, 167

Mbembe 28, 38, 40, 41, 142, 176, 230, 231, 232, 234, 241

Memória 17, 19, 20, 21, 171, 172, 173, 177, 178, 180, 181, 184, 186, 247

Mulher 13, 32, 45, 70, 98, 102, 112, 142, 151, 152, 162, 164, 172, 173, 178, 179, 180, 186, 216, 226, 227, 232, 235, 236, 252

N

Narrativa 19, 24, 56, 177, 230

Necropolítica 27, 142, 231, 232, 241

Negras 46, 138, 158, 162, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 183, 184, 185, 186, 187, 193, 194, 198, 201, 203, 228, 234, 235, 239, 241, 242, 249

Normatividade 50, 94

O

Ocidental 118

P

Passabilidade 49, 50

Pertencimento 20, 28, 140, 193, 197, 238, 239

Política 11, 12, 13, 24, 28, 30, 31, 34, 35, 36, 37, 38, 41, 46, 52, 53, 56, 59, 60, 63, 78, 83, 100, 107, 112, 129, 130, 134, 143, 148, 152, 154, 156, 158, 159, 163, 164, 168, 171, 174, 178, 179, 182, 183, 186, 187, 190, 195, 220, 221, 229, 245, 247

Políticas públicas 24, 27, 28, 47, 58, 63, 77, 102, 128, 166, 176, 186, 230, 251

Preciado 18, 25, 26, 28

Preconceito 19, 20, 22, 23, 25, 37, 48, 50, 55, 58, 161, 202

Psicanálise 179, 192, 254

PVHIV 18, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28

Q

Queer 31, 115

Quijano 152, 163, 191

R

- Raça 33, 38, 42, 43, 46, 47, 58, 85, 92, 140, 146, 158, 163, 185, 191, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 203, 209, 219, 235, 242, 245
- Raciais 19, 28, 36, 37, 38, 39, 40, 84, 85, 143, 144, 146, 158, 162, 172, 174, 191, 234, 254
- Reconhecimento 20, 21, 22, 24, 29, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 110, 139, 143, 147, 161, 217, 218, 223, 229, 231, 235, 236, 247
- Rede 5, 13, 38, 69, 158, 159, 166, 175, 178, 194, 196, 211, 213, 239
- Relações sociais 56, 66, 68, 73, 74, 75, 100, 128, 129, 142, 210
- Resistência 5, 21, 22, 25, 26, 28, 29, 33, 34, 35, 39, 48, 63, 64, 77, 78, 102, 113, 118, 120, 123, 166, 175, 177, 178, 186, 229, 230, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 245, 246, 247, 248

S

- Saúde 13, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 68, 69, 70, 71, 72, 75, 77, 78, 141, 142, 143, 144, 155, 162, 166, 169, 189, 199, 204, 229, 230, 232, 249, 252, 253, 254, 255, 256
- Saúde coletiva 17, 63, 252, 253, 256
- Sexo 31, 46, 48, 49, 60, 102, 113, 168, 198, 210, 215, 217, 232, 242
- Sexualidade 18, 19, 25, 46, 47, 48, 50, 52, 57, 58, 60, 92, 99, 102, 113, 163, 185, 197, 203, 209, 211, 214, 218, 220, 223, 224, 245, 249, 250, 253, 254
- Sociedade 19, 20, 21, 22, 23, 25, 27, 29, 33, 47, 52, 58, 60, 64, 66, 71, 77, 78, 79, 80, 98, 100, 101, 104, 105, 106, 109, 110, 111, 112, 114, 118, 121, 123, 124, 125, 126, 128, 133, 137, 141, 145, 146, 152, 153, 160, 183, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 211, 220, 234, 241, 245
- Solidariedade 22, 28, 56, 229, 237, 238, 239, 241
- Subjetividade 23, 24, 31, 46, 51, 54, 69, 83, 125, 126, 128, 138, 140, 142, 143, 146, 192, 229, 232, 233, 234, 236, 237, 238

U

- Universalidade 53, 59, 160
- Universidade 158, 159, 162, 165, 172, 178, 181, 182, 183, 184, 185, 186

V

- Vida 11, 12, 13, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 33, 35, 36, 37, 52, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 84, 86, 87, 91, 92, 94, 95, 96, 103, 104, 109, 114, 116, 117, 119, 120, 121, 123, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 142, 143, 144, 145, 146, 151, 152, 155, 158, 159, 162, 164, 165, 167, 172, 175, 176, 178, 179, 180, 184, 185, 186, 187, 190, 194, 196, 199, 201, 215, 217, 220, 232, 235, 241, 243, 246, 247, 248
- Vida precária 20, 23
- Violência 20, 27, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 47, 48, 49, 50, 53, 59, 71, 85, 93, 94, 114, 123, 124, 125, 133, 141, 142, 144, 155, 163, 177, 181, 185, 187, 189, 190, 191, 192, 193, 195, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 209, 210, 211, 218, 219, 228, 230, 232, 234, 235, 236, 239, 242, 253
- Violências 13, 33, 38, 39, 55, 58, 63, 64, 94, 151, 153, 172, 174, 178, 180, 181, 184, 185, 189, 191, 196, 198, 202, 211, 215, 228, 233, 238, 245, 247
- Visibilidade 29, 110, 112, 174, 178, 218, 219, 241
- Vulnerabilização 175, 228

