

O QUE RESTOU DOS NOSSOS AMORES?

DA REIVINDICAÇÃO DE
DETERMINADOS CORPOS
À POLÍTICA DOS AFETOS

Flávio Adriano Nantes
Tiago Duque
organizadores



O QUE RESTOU DOS NOSSOS AMORES?

DA REIVINDICAÇÃO DE
DETERMINADOS CORPOS
À POLÍTICA DOS AFETOS





**UNIVERSIDADE FEDERAL
DE MATO GROSSO DO SUL**

Reitora

Camila Celeste Brandão Ferreira Ítavo

Vice-Reitor

Albert Schiaveto de Souza

Obra aprovada pelo

CONSELHO EDITORIAL DA UFMS

Resolução nº 339-COED/AGECOM/UFMS,
de 23 de fevereiro de 2026.

CONSELHO EDITORIAL

Rose Mara Pinheiro (presidente)

Elizabete Aparecida Marques

Alleisa Ferreira Riquelme

Adriane Angélica Farias Santos Lopes de Queiroz

Maria Lígia Rodrigues Macedo

Cid Naudi Silva Campos

Andrés Batista Cheung

Ronaldo José Moraca

Fabio Oliveira Roque

William Teixeira

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Coordenadoria de Bibliotecas – UFMS, Campo Grande, MS, Brasil)

O que restou dos nossos amores? [recurso eletrônico] : da reivindicação de determinados corpos à política dos afetos / organizadores, Flávio Adriano Nantes, Tiago Duque. -- Campo Grande, MS : Ed. UFMS, 2026.
268 p. : il. color.

Dados de acesso: <https://repositorio.ufms.br>

ISBN 978-85-7613-840-2

Inclui bibliografia.

1. Ciências Sociais – Filosofia. 2. Teoria crítica – Sociedades, etc. 3. Necropolítica. 4. Negras – Resistência. 5. Violência – Visão política e social. 6. Direito ao afeto. 7. Teoria Queer. 8. Mulheres cisgênero – Envelhecimento. I. Nantes, Flávio Adriano. II. Duque, Tiago.

CDD (23) 301.01

Bibliotecária responsável: Tânia Regina de Brito – CRB 1/2.395

O QUE RESTOU DOS NOSSOS AMORES?

DA REIVINDICAÇÃO DE
DETERMINADOS CORPOS
À POLÍTICA DOS AFETOS

Flávio Adriano Nantes

Tiago Duque

organizadores

Campo Grande-MS, 2026



© organizadores

Flávio Adriano Nantes

Tiago Duque

1ª edição: 2026

Capa

Leo Mareco (<https://www.instagram.com/marecoleo/>)

Preparação do texto, Projeto Gráfico e Editoração Eletrônica

Secretaria da Editora UFMS

Revisão

A revisão linguística e ortográfica é de responsabilidade dos autores

A grafia desta obra foi atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa, de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 1º de janeiro de 2009.

As opiniões e os conteúdos expressos neste material são de responsabilidade do(s) autor(es) e não refletem, necessariamente, a opinião do corpo editorial.

Direitos exclusivos para esta edição



Secretaria da Editora UFMS - SEDIT/AGECOM/UFMS

Av. Costa e Silva, s/nº - Bairro Universitário

Campo Grande - MS, 79070-900

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

Fone: (67) 3345-7205

e-mail: seedit.agecom@ufms.br

Editora associada à



ISBN: 978-85-7613-840-2

Versão digital: fevereiro de 2026.

Apoio:



UNIVERSIDADE FEDERAL
DE MATO GROSSO DO SUL

Obra contemplada no Edital AGECON nº 6/2024

Seleção de propostas para apoio a publicação de livros científicos em formato digital pela Editora UFMS - PUBLICA UFMS 2024.



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição Não Comercial - Compartilhamento 4.0 Internacional. Esta licença permite o download e o compartilhamento da obra desde que sejam atribuídos créditos ao(s) autor(es), sem a possibilidade de utilizá-la para fins comerciais, se você remixar, transformar ou criar a partir do material, deve distribuir as suas contribuições sob a mesma licença que o original. br.creativecommons.org



*Cães danados do fascismo
Babam e arreganham os dentes
Sai do ovo a serpente
Fruto podre do cinismo*

*Para oprimir as gentes
Nos manter no escravismo
Pra nos empurrar no abismo
E nos triturar com os dentes*

*Ê, república de parentes, pode crer
Na nova Babilônia eu e você
Somos só carne humana pra moer
E o amor não é pra nós
(Chico César)*

*Só se pode viver perto de outra pessoa,
sem perigo de ódio, se a gente tem amor.
Qualquer amor já é um pouquinho de
saúde, um descanso na loucura.
(Guimarães Rosa)*



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Flávio Adriano Nantes e Tiago Duque8

PARTE I

POLÍTICA DOS AFETOS

Capítulo 1

**DESTITUÍDAS DO AMOR? MULHERES NEGRAS RESISTINDO ÀS
IMAGENS DE CONTROLE**

Juliana Sankofa 18

Capítulo 2

**QUE AMEM AS BIXAS? O AMOR A PARTIR DE CORPOS
RACIALIZADOS E SEXUALMENTE DISSIDENTES**

Rhuann Fernandes e Vinícius Queiroz37

Capítulo 3

**NO CRUZO DAS CIRANDAS: CORPOS-AFETOS-MULHERES-PRETAS
EM CONTRACOLONIZAÇÃO**

Joselice Souza Barbosa e Elenise Cristina Pires de Andrade59

Capítulo 4

**SEM SANGUE, MEU CORPO AMA E TEM TESÃO – SOBRE
SER UMA MULHER NA MENOPAUSA EM UMA SOCIEDADE
TECNOFÁRMACO-PORNOGRÁFICA**

Larissa Pelúcio81

Capítulo 5

CORPOS EX-CÊNTRICOS OU CORPOS FORA DO LUGAR, EM STELLA MANHATTAN, DE SILVIANO SANTIAGO

Flávio Adriano Nantes e Lucas Durães Fernandes117

PARTE II

REIVINDICAÇÕES AFETIVAS

Capítulo 6

TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE E EDUCAÇÃO SOCIAL: A MENTALIDADE DO TICKET NAS FALAS DE BOLSONARO SOBRE/PARA MULHERES

Ananda de Souza Mendes e Isabella Fernanda Ferreira143

Capítulo 7

“SERÁ QUE EU SOU UMA COISA DE OUTRO MUNDO?”: AFETAÇÕES SOBRE DIREITOS HUMANOS E CORPOS DISSIDENTES A PARTIR DO DOCUMENTÁRIO ETNOGRÁFICO A JOAQUIM

Simone Becker e Danielle Tega165

Capítulo 8

UM MINISTÉRIO SEM AMOR PARA TODES: INTERCONEXÕES ENTRE AFETOS E POLÍTICA PELOS USOS DAS MÍDIAS DIGITAIS

Juliana do Prado194

Capítulo 9

E SE AS RENAS NÃO VIESSEM PARA O NATAL? GÊNERO, SEXUALIDADE E GOVERNAMENTALIDADE PÓS-COVID-19 EM CAMPO GRANDE (MS)

Tiago Duque215

Capítulo 10

CORPOS QUE AINDA IMPORTAM

Judith Butler233

Tradutores: Ana Clara Hatsumi e Elton Luiz Aliandro Furlanetto

SOBRE AS AUTORAS E AUTORES262



APRESENTAÇÃO

Flávio Adriano Nantes (UFMS)

Tiago Duque (UFMS)

O amor é um ato revolucionário (disco do compositor e poeta Chico César, lançado em 2019) pode ser entendido como um gesto de resistência durante o mandato do ex-presidente da república, hoje inelegível, conforme decisão TSE (Tribunal Superior Eleitoral), Jair Bolsonaro, com um forte recrudescimento de violências políticas e ataques à democracia. O mote do mandatário, sob o signo da violência, estava pautado nas políticas de silenciamento e invisibilização de sujeitos e sujeitas que historicamente tiveram seus direitos sonegados em razão de privilégios de alguns poucos.

Muitos setores progressistas, instituições sociais, pessoas comuns, posicionaram-se contra aquilo que estamos chamando de políticas de violência. Entre estas práticas democráticas de combate ao neofascismo, encontra-se o trabalho artístico de Chico César, que está na contramão das políticas empreendidas pelo ex-mandatário e sua equipe de trabalho. A obra do compositor é claramente uma crítica ao modo arbitrário de governabilidade.

de, pois a entidade lírica de Chico reivindica uma política dos afetos em combate à violência, e convoca a sociedade brasileira a criar uma trincheira oposta cujas armas não são letais, senão afetivas – as políticas dos afetos. Em uma das músicas ouvimos “Ê, república de parentes, pode crer/ Na nova Babilônia eu e você/ Somos só carne humana pra moer/ E o amor não é pra nós” (César, 2019), numa clara oposição ao *modus operandi* do referido governo do Estado-nação.

Bolsonaro, sobretudo no que diz respeito a determinadas/os sujeitas/os, a saber: LGBTQIAPN+, negros/as, indígenas, mulheres, deficientes, etc., empreende uma política de morte – necropolítica (Mbembe, 2018), não apenas quando passa a tratar essas pessoas de forma desrespeitosa, mas por sonegar políticas públicas que as protejam. Em outras palavras, essas pessoas são lançadas à letalidade de seus corpos. Parece-nos obvio – mas a obviedade também deve ser convocada e presentificada – que há corpos, conforme nos faz saber o “eu” poético de Chico César, que não são/estão para o amor, *i.e.*, o amor não deve ser vivenciado por eles, os corpos, que escapam ao enquadramento cis, hétero, branco, não pobre, urbano, sem deficiência e, em muitos casos, cristão.

Não significa que estejamos inferindo acerca de uma proibição/veto em relação à prática amorosa destas/es sujeitas/os; o que existe é um claro desprezo por elas/eles empreendido não apenas pelo Estado, mas também por diferentes instituições e a própria sociedade. Há, então, uma instrumentalização social que sonega afeto e o transforma numa “lei” que não permite trocas amorosas para pessoas subalternizadas, inferiorizadas, seja pela raça, classe, sexualidade, gênero e/ou outros marcadores sociais e corpóreos.

Em que momento são sonegados afetos a essas pessoas? Quando políticas públicas não são empreendidas ou são deixa-

das de lado para que a vida destas/es cidadãs/cidadãos sejam dignas, vivíveis; quando o choro social é elegível, *i.e.*, algumas vidas são choráveis, outras não; quando a necropolítica é operacionalizada, vitimando sempre aquelas/es que pertencem a determinados grupos (leia-se “minoritários”); quando, para elas e eles, as condições de saúde, educação, trabalho, lazer, são precárias. Em outras palavras, há sujeitas/os que “merecem” os cuidados e a proteção estatal e há outras/os que “não merecem”, indicando um limiar entre um e outro: os limites entre o privilégio *vs.* exploração, vida vivível *vs.* vida miserável, sujeitas/os de direitos *vs.* sujeitas/os injustiçadas/os, acesso *vs.* veto, amados *vs.* odiados.

Queremos pensar que uma política aberta para os afetos leva em consideração todas e todos, sem exceção; mitiga a hierarquização corpórea; anula o traço distintivo de marcadores que provocam gestos racistas, xenófobos, LGBTQIAPN+fóbicos, capacitistas, preconceituosos. Uma política afetiva empreende uma postura de outridade em relação às/aos cidadãs/cidadãos, desbarata as fronteiras entre privilegiados e explorados. Uma política dos afetos convoca para o debate, entre outros, esferas sociais, a academia, os movimentos ideológicos, o Estado. E é nesta convocatória que pesquisadoras e pesquisadores de diversas localidades do Brasil e do exterior de instituições de ensino e/ou pesquisa, em conluio com o pensamento de Chico César, tratam de demonstrar como as políticas dos afetos são empreendidas e, em muitos casos, sonegadas.

O livro está dividido em duas partes: **Política dos afetos e Reivindicações afetivas**, sendo que cada uma delas contém cinco textos, perfazendo um total de dez artigos, a saber:

Juliana Sankofa, no texto *Destituídas do amor? Mulheres negras resistindo às imagens de controle*, nos instiga a pensar acerca

dos afetos/amor (não apenas o romântico, mas também outras categorias) em relação ao corpo negro e ao branco, e coloca o leitor em xeque: por que amamos a mulher branca e a preta fica alijada deste afeto, ou, em muitos casos, é apenas fetichizada? É sabido que fetiche não é amor, mas um desejo que nasce a partir de uma série de estereotipias sociais, por intermédio do racismo estrutural, no imaginário social. A mulher negra, segundo a pesquisadora, não recebe o mesmo tratamento que a branca; àquela não oferecem o banco no transporte coletivo, não a ajudam quando carregam sacolas pesadas, não oferecem proteção... Por quê? Por acreditarem que as negras têm mais forças que as brancas, suportam mais as dores e os flagelos impostos pela vida cotidiana; o que representa um claro gesto de desumanizar e, por conseguinte, animalizar o corpo da mulher negra; este estando animalizado é, portanto, passível de toda sorte de violência.

Que amem as bixas? O amor a partir de corpos racializados e sexualmente dissidentes, artigo urgente, em que os pesquisadores Rhuann Fernandes e Vinícius Queiroz buscaram demonstrar uma outra perspectiva de fetichização: o corpo do homem negro, seja ele heterossexual ou homossexual (a bixa preta); no primeiro caso, espera-se do homem negro uma superênfase na masculinidade, que ele seja viril, tenha um membro maior que a média, e que sua performance sexual seja de “sexo selvagem”; no segundo, a bixa preta é vista, sobretudo pela comunidade LGBTQIAPN+ como o gay ativo, o comedor, o que vai “fazer todos os corpos das bixas brancas e passivas”. Tanto no primeiro como no segundo caso, a questão está perpassada por uma estereotipia em relação ao corpo do homem negro que o fetichiza, o objetifica. Assim, é possível que a/o leitora/leitor se indague: há amor romântico para o homem negro, seja ele homo ou heterossexual? Talvez uma possível resposta esteja nas proposições polí-

tico-afetivas em relação ao corpo masculino preto desenvolvidas por Fernandes e Queiroz.

Na linda (palavra ainda muito cara nos saberes das humanidades) escritura *No cruzo das cirandas: corpos-afetos-mulheres-pretas em contracolonização*, de autoria de Joselice Souza Barbosa e Elenise Cristina Pires de Andrade, o leitor se depara com práticas afetivas, protetivas, de sororidade, dororidade (Piedade, 2017), de rede de apoio, entre mulheres pretas, formando uma comunidade-devir, vislumbrando que os ideais destas mulheres negras possam ser alcançados. É o pássaro mitológico Sankofa quem as guia na direção de um norte, sabendo que os passos de suas ancestrais vêm de muito longe no tempo e na distância. O que estas mulheres fazem, ainda que não o saibam, é uma grande roda que gira em torno às políticas afetivas para a proteção de todas elas.

Em *Sem sangue, meu corpo ama e tem tesão – sobre ser uma mulher na menopausa em uma sociedade tecnofármaco-pornográfica*, Larissa Pelúcio dá o tom categórico para que nos perguntemos: numa sociedade altamente juventocêntrica, pode uma mulher idosa amar? Pode uma mulher idosa se sentir atraente, gostosa, ter tesão e transar? Pode uma mulher, como uma vida heterossexual por trinta anos, já avó, deslizar na sexualidade e se declarar apaixonada por outra mulher? Pode o idadismo limitar os afetos? As respostas para estas e outras perguntas a/o leitora/leitor encontrará no belo ensaio autoetnográfico de Pelúcio. A autora levará a/o leitora/leitor a percorrer os meandros afetivo-sexuais, do desejo, da libido, dos estimulantes, de uma sociedade de idosos que em breve terá um aumento demográfico significativo no Brasil.

No ensaio *Corpos ex-cêntricos ou corpos fora do lugar, em Stella Manhattan*, de Silviano Santiago, os autores Flávio Adriano Nantes e Lucas Durães Fernandes fazem uma espécie de balan-

ço para o romance que é um dos fundadores da estética *queer* na literatura brasileira, *Stella Manhattan*, de Silviano Santiago, demonstrando o que o ódio (gayfobia/transfobia) é capaz de empreender contra corpos que ousam desafiar as estritas “leis” de gênero e sexualidade impostas por sociedades pautadas pelo conservadorismo e pela cultura cuja formação provém do substrato religioso judaico-cristão, como é o caso do Brasil e Estados Unidos, *locus* de enunciação em que se passa toda a trama de Santiago. Os pesquisadores seguem as pegadas, sobretudo de Stella Manhattan, personagem homônima ao livro, e La Cucaracha, para demonstrar como corpos “fora do lugar” ou ex-cêntricos são entendidos/vistos/tratados socialmente: em alguns casos, são eliminados letalmente, como acontece com uma das personagens de Silviano Santiago.

Na segunda parte do livro, **Reivindicações afetivas**, temos os outros cinco capítulos. São eles:

Teoria crítica da sociedade e educação social: a mentalidade do ticket nas falas de Bolsonaro sobre/para mulheres, de Ananda de Souza Mendes e Isabella Fernanda Ferreira, sob o viés da Teoria Crítica da Sociedade, reflete sobre a concepção cultural do que é ser mulher e de como ela deve atuar nos diversos segmentos sociais. Isso é feito a partir de algumas falas de Jair Messias Bolsonaro em diferentes veículos de comunicação, indicando que elas nos oferecem pistas para a definição de alguns rótulos que formam a complexa teia de significados culturais machistas sobre as mulheres. Diante disto, elas apostam em uma Educação Social capaz de produzir nos agressores uma ressignificação de seus atos, fazendo-os ser capazes de negar todas as afirmações que subjetivamente desencadearam anteriormente – a justificativa da ocorrência das violências cometidas.

Simone Becker e Danielle Tega, em *“Será que eu sou uma coisa de outro mundo?”: afetações sobre Direitos Humanos e corpos dissidentes a partir do documentário etnográfico ‘A Joaquim’*, buscam partilhar afetações e afetos de pessoas LGBTQIAPN+ por meio da experiência de exibição e debate de curta metragem para acadêmicos da UFGD. As reflexões são divididas em três cenas, envolvendo experiências de diferentes sujeitas/os, como travestis e universitárias/os. Corpos que importam, afetos e afecções, encontros de despedidas, ativismos e Direitos Humanos são temáticas sensivelmente abordadas pelas autoras. Segundo elas, conforme a experiência aqui narrada, a depender das afecções, nossos afetos serão alegres e/ou tristes. Finalizam entrelaçando diferentes tempos históricos para destacar não apenas as violências sobre corpos dissidentes, mas sobretudo a potência dos afetos insubmissos construídos pelos bons ou alegres encontros.

Em *Um ministério sem amor para todes: interconexões entre afetos e política pelos usos das mídias digitais*, Juliana do Prado analisou usos das mídias digitais por relacionamentos amorosos entre sujeitos que se reconhecem como de esquerda. A autora apresenta, de forma geral, notas de campo e reflexões de pesquisa que indicam para os contornos da polarização política durante a pandemia de Covid-19 na seleção afetiva. Além disso, ela salienta as especificidades que caracterizam as/os sujeitas/os que, apesar de adotar discursos de esquerda considerados democráticos e inclusivos, revelam conflitos em torno das diferenças e, sobretudo, maior visibilidade de experiências heterossexuais, cisgênero e brancas. A autora chama a atenção para o fato de que apoiar e defender grupos e agendas de interesses políticos ou o contrário são ações permeadas por discursos que se relacionam com sentimentos que vão desde afeição e amor até ódio e/ou repugnância.

Tiago Duque, em *E se as renas não viessem para o Natal? Gênero, sexualidade e governamentalidade* pós-Covid-19 em Campo Grande (MS), apresenta o que há de conteúdo curricular-pedagógico na produção das diferenças na capital sul-mato-grossense a partir de personagens infláveis da parada de Natal. Os dados são levantados a partir de pesquisa envolvendo a biografia do Sr. Rena e da Sra. Rena, com seu filhote, durante as suas aparições em eventos oficiais da prefeitura. Com enfoque no entretenimento e na governamentalidade, o pesquisador busca responder à pergunta título do capítulo em cinco tópicos. Entre outros aspectos, conclui-se que as renas, mesmo que pareçam inofensivas, colocam em atuação on-line e off-line normas e afetividades que ganham a opinião pública, de modo a garantir a cada ano o investimento em razão do sucesso governamental-midiático-político-afetivo que se alcança.

No último capítulo deste livro, Judith Butler, em *Corpos que ainda importam*, defende que estamos vivendo uma época em que se exige de nós que reconsideremos as reivindicações de uma vida corporificada e então que retornemos para a questão da corporificação com objetivo de entender a reivindicação a uma vida vivível feita por sujeitos corporificados, ou a reivindicação que é feita em nome dessas pessoas quando as condições para seus próprios discursos são minimizadas. Sob essa ótica, a intelectual aponta para o fato de que a tarefa do feminismo, da teoria e ativismo queer, da teoria e ativismo trans, é certamente tornar mais fácil respirarmos, mais fácil andar pela rua, mais fácil encontrar uma vida vivível, receber reconhecimento quando precisamos dele, uma vida que possamos afirmar com prazer e alegria, mesmo em meio a dificuldades. Ainda assim, indica que a Teoria não é, estritamente falando, prescritiva: ela constitui um experimento com o possível. Foi pensando nisso que, pela

primeira vez em Língua Portuguesa, publicamos esse texto, fruto da sua conferência no evento *I Congresso Internacional e II Congresso Nacional de Literatura e Gênero: “Corpos que (se) importam”*, realizado em setembro de 2015, na UNESP - Campus de São José do Rio Preto.

Nós, os organizadores deste livro, desejamos que a leitura dos capítulos aqui apresentados seja uma experiência afetiva. Mais do que definir o que restou dos nossos amores, indicamos que eles, mesmo sob ameaça, estão aqui, em parte, anunciados, teorizados e analisados. Estas páginas tratam de um convite à sobrevivência afetiva, acadêmica, teórica, educativa, corporal e subjetiva em tempos difíceis, especialmente àqueles corpos que parecem não importar. Se, conforme poetizou Atena Beauvoir (2019), “o poder é um ente de sua carne, é um ser miragem-realidade”, que possamos agenciá-lo, prová-lo, problematizá-lo, desconstruí-lo, explicá-lo, gozá-lo. Boa leitura a todas, todes e todos.

Referências

BEAUVOIR, Atena. **Phóda**: poesia, filosofia e sexualidade. Porto Alegre: Nemesis, 2019.

CÉSAR, C. Pedrada. In: CÉSAR, C. **O amor é um ato revolucionário**. [S. l.]: Produção Independente, 2019. 1 CD (5min15s). Faixa 12.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

PIEIDADE, Vilma. **Dororidade**. São Paulo: Editora Nós, 2017.

PARTE I
POLÍTICA DOS AFETOS





Capítulo 1

DESTITUÍDAS DO AMOR? MULHERES NEGRAS RESISTINDO ÀS IMAGENS DE CONTROLE

Juliana Sankofa

(Grupo Internacional de Investigación Océanos, desplazamiento y resistencias en Literatura Contemporánea - UPLA- Chile)

Introdução

Nina Simone em 1970 lança a música “You’ve got to learn”, presente no álbum *Here Comes the Sun*, que traz a seguinte frase: “You’ve got to learn to leave the table when love’s no longer being served” (Você tem que aprender a sair da mesa quando o amor já não está sendo servido). Tal ideia nos leva a pensar no amor próprio antes de se pensar no amor que os outros nos direcionam. Fico a pensar, que corpos como o meu, caso a frase for considerada literalmente, não ficariam sentados por um minuto

em nenhuma mesa na esfera pública da sociedade. Talvez, nem entre os seus iguais e nem entre os sujeitos brancos.

Na primeira situação, a questão é que nossas experiências são atravessadas de uma forma tão violenta pelo racismo estrutural, que mesmo que tentamos falar sobre o amor, o amor não nos é possível de ser contemplado. Na segunda, o racismo é uma ideologia, que é orientadora de práticas sociais, tão internalizada no nosso imaginário, constituindo nossos comportamentos, em alguns casos de forma involuntária, que fica impossível conviver com pessoas brancas sem que elas reiterem estereótipos ou sem que leiam nossos comportamentos a partir da lente racista do Ocidente Ideológico.

Quando eu digo Ocidente Ideológico, eu quero diferenciar as esferas discursiva das territoriais. Temos um Ocidente Território que nem sempre está em consonância com o ideológico. Ideologias podem romper a esfera do território, devido ao modo como as informações e ideias são compartilhadas desde os avanços tecnológicos, no contexto global. Ademais, o Ocidente Ideológico é a própria colonialidade, surge do processo expansionista europeu de dominação de terras, corpos e culturas iniciado no século XV.

Este artigo tratará de reflexões a nível coletivo, enquanto comunidade negra, mas também trará aspectos específicos inerentes a mulher negra. Nesse último caso, também utilizarei o método autoetnográfico para desenvolvê-las, juntamente com o comparativo na interpretação dos textos literários que compõem o *corpus* de análise.

Quais imagens condiciona as leituras sobre as mulheres negras na esfera afetiva?

Ninguém deste planeta realmente tem oportunidade de conhecer o amor, uma vez que é o poder, não o amor, que está na ordem do dia. O privilégio do poder está no coração do pensamento patriarcal (bell hooks).

Quando penso sobre os estereótipos ou imagens de controle que já foram direcionadas a mim e a outras mulheres negras, leituras sociais banhadas pela cognição da colonialidade, reflito de como isso afetou a nossa capacidade de confiar afetivamente nas pessoas, principalmente as brancas, assim como no desenvolvimento dos nossos sentimentos perante o outro, visto que a realidade do fronte, isto é, o da luta, se torna quase que parte da nossa rotina quando somos minimamente conscientes. Já vi em alguns discursos essa desconfiança ser apontada como uma incapacidade do sujeito e não como uma consequência social do racismo presente nas relações. O amor, como qualquer outra coisa nesta sociedade, não nos é ofertado de graça. Quando ele vem, raramente vem despido das ideologias que hipersexualizam ou inferiorizam a condição humana dos sujeitos negros.

Nesse sentido, é preciso que pensemos como as imagens de controle configuram o modo como são tratadas afetivamente as mulheres negras, tanto no âmbito da amizade como do amor romântico, contudo, quando se pensa afeto, também se pensa no modo como as ações cordiais são feitas em âmbitos das interações do dia a dia, por exemplo, quem deve ou não receber um “Bom dia” ou à qual mulher se tem maior predisposição de oferecer o lugar no ônibus ou ajudar a carregar uma sacola pesada.

Segundo Patrícia Hill Collins, em *Pensamento negro feminista* (2019)

Como parte de uma ideologia generalizada de dominação, as imagens estereotipadas da condição de mulher negra assumem um significado especial. Dado que a autoridade para definir valores sociais é um importante instrumento de poder, grupos de elite no exercício do poder manipulam ideias sobre a condição de mulher negra. Para tal, exploram símbolos já existentes, ou criam novos (Collins, 2019, p. 179).

A objetificação das pessoas negras, de modo geral, acarreta a sua desumanização e isso interfere no modo como são percebidas em termos afetivos. Vale salientar que a objetificação não se encerrou com o período histórico do fim da época colonial, deixou de ser institucionalizada, porém, se instaurou e se transformou no imaginário social, o que influencia as percepções sociais sobre os corpos negros. A partir disso, se eu choro, sou lida como emocionalmente instável, se uma mulher branca chora é vista como alguém que precisa de amparo. Tais dinâmicas da recepção e da oferta afetiva dos sujeitos segue a lógica colonial. Outro exemplo, é como são percebidas as crianças negras, o racismo as adultiza, dificilmente são vistas enquanto símbolo da “inocência” A inocência, o amor e outros sentimentos nunca são “negros”. A brancura, a nitidez do nosso imaginário, fez uma positividade semântica dos corpos, o negro é associado ao *negativo*.

A intelectual bell hooks (2021) fala que a “socialização negativa” origina autoestima frágil de pessoas negras, um estágio que pode ser superado, talvez, através de um processo de autorreconhecimento e autoamor. Ainda, hooks (2021) diz que o

estágio seguinte “consiste em introduzir ativamente em nossa vida padrões de pensamento e comportamento construtivos e positivos” (hooks, *op.cit.*, p. 83). Além da socialização negativa, no contexto em que opera o dispositivo de racialidade¹, a violência que corpos negros estão sujeitos, tanto física como psicológica, faz com que esse próximo estágio seja difícil para ser alcançado. Todavia, penso que devemos alcançar um estado de blindagem psíquica que nos permita sobreviver mentalmente a tudo que testemunhamos ou experienciamos de violência que atinge nossa coletividade.

Nesse sentido, é preciso começarmos a praticar e falar de amor entre nós, impedir a dureza, que é causada pelo constante estado de luta, para que possamos olhar internamente para nós e desenvolvermos a nossa dimensão afetiva. Quando penso as minhas relações afetivas, com brancos e negros, percebo que as pessoas brancas têm mais *facilidade* de corresponder ao meu afeto, mais do que as pessoas negras. Isso se dá, penso eu, que é pelo fato de o sujeito branco não ter que lidar com questões que inferioriza a sua humanidade, o *status* da branquitude, independente de possuir algum eixo identitário de preterimento, proporciona a possibilidade de expressarem melhor o afeto. Sempre percebi o afeto das pessoas brancas por mim como limitado, enquanto para os seus semelhantes o amor se manifesta incondicional. O pacto narcísico da branquitude se dá também na esfera emocional-afetiva. Segundo Bento (2022, p. 18), é “um pacto de cumplicidade não verbalizado entre pessoas brancas, que visam manter seus privilégios”. Assim, tal cumplicidade também se manifesta pela capacidade das pessoas brancas de ler as atitudes e tratar outras pessoas brancas com mais huma-

¹ Ver a tese de Sueli Carneiro intitulada “A construção do Outro como não-Ser como fundamento do Ser” (2005) ou o livro Dispositivo de Racialidade (2023).

nidade e responsabilidade afetiva que as demais. Desse modo, as práticas de sujeitos brancos mesmo que desagradáveis são lidas a partir dos argumentos “ele(a) não estava em um bom dia”, “Coitado(a), é tão jovem para compreender isso, errou, mas foi inocência”. É essa mesma sociedade que destitui de inocência uma criança negra, mas que coloca na esfera da inocência uma pessoa branca adulta até mesmo quando ela comete erros. A sociedade branca se sensibiliza pela mulher branca que foi responsável pela morte do menino Miguel em Recife-PE, mas não se sensibiliza por Mirtes Renata Santana, a mãe. A percepção sensível do outro é afetada pelo dispositivo de racialidade.

Amei incondicionalmente poucas mulheres negras do meu convívio, principalmente quando eu me deparava com a sua *raiva*, a qual acionava a minha. De acordo com Audre Lorde (2019, p. 191), em seu ensaio “Olho no olho: mulheres negras, ódio e raiva”, a raiva é uma “emoção de desprazer que pode ser excessiva ou inapropriada, mas não necessariamente prejudicial”. A autora considera, em outro ensaio, “Os usos da raiva: as mulheres reagem ao racismo”, que

Toda mulher tem um arsenal de raiva bem abastecido que pode ser muito útil contra opressões, pessoais e institucionais, que são a origem dessa raiva. Usada com precisão, ela pode se tornar uma poderosa fonte de energia a serviço do progresso e da mudança. E quando falo de mudança não me refiro a uma simples troca de papéis ou a uma redução temporária das tensões, nem à habilidade de sorrir ou se sentir bem. Estou falando de uma alteração radical na base dos pressupostos sobre os quais

nossas vidas são construídas (Lorde, 2019, p. 159).

No entanto, o estereótipo de raivosa normalmente é direcionada apenas às mulheres negras, raramente às mulheres brancas. Conforme aponta Lorde (2019), a raiva é algo que está presente em todas as mulheres e é fruto das opressões. Arelada ao costume da desumanização de corpos negros, a raiva em nós, mulheres negras, é lida como selvagem. Com muita frequência, eu deparo com pessoas brancas que não conseguem me ver para além dos estereótipos e que se assustam com os meus comportamentos doces e afetuosos. O medo que muitas mulheres já disseram sentir de mim, inclusive algumas mulheres negras, parte de uma imagem pré-concebida de que ao me posicionar contra a opressão, de modo fervoroso, em mim, se ausenta o amor, consideram-me desprovida, quando na verdade me destituíram do amor até mesmo ao me olhar. Segundo hooks (2021, p. 82):

Todos já ouvimos a máxima: “Se você não se ama, não poderá amar mais ninguém”. Soa bem. No entanto, é muito comum sentirmos certo grau de confusão ao ouvir essa afirmação. A confusão surge pois a maioria das pessoas que pensam não serem dignas de receber amor tem essa percepção porque, em algum momento de sua vida, foi socializada por forças fora de seu controle para se ver indigna de amor.

Diante dessa afirmação de hooks (2021), talvez, venha em mente a palavra “vitimismo” e a pretensa noção de que o amor é uma coisa divina e neutra em relação às configurações da sociedade no que tange às relações de poder. O amor pode ser um sentimento verdadeiro, real para os envolvidos. No entanto, isso

não significa que ele impeça as opressões sociais de se refletirem nas microrrelações, como as relações afetivas.

O afeto segue a dinâmica dos valores sociais, os quais podem ser apreendidos pelas representações midiáticas, filmes, telenovelas, etc. A imagem de donzela ou princesa por anos não foi associada às mulheres negras e ainda sofrem com as resistências da sociedade em aceitar outras representações, por exemplo, o caso do novo filme da Pequena Sereia (2023) que apresenta a Ariel sendo representada pela atriz norte-americana Halle Bailey. Além disso, os casais amorosos das telenovelas brasileiras, por exemplo, raramente foram casais negros. Isso, além de ser o indício da forma como nossos imaginários sociais são construídos, serve de ferramenta cristalizadora de imagens na sociedade.

Mulheres negras constantemente são bombardeadas com estereótipos/ imagens de que suportam melhor a dor ou que são raivosas, o que as destitui das questões referentes à esfera do sensível e dos sentimentos. Ainda, pensando as questões estruturais da sociedade em termos de poder, bens simbólicos e materiais, a população negra, de modo geral, coexiste diariamente com o ódio racial, mesmo que camuflado. E como desenvolver o afeto, o amor, diante desse contexto? Sobre isso, Lorde (2019, p. 191) aponta o seguinte:

Crescer metabolizando o ódio como pão de cada dia. Porque sou negra, porque sou mulher, porque não sou negra o suficiente, porque não sou uma determinada fantasia de mulher, porque eu SOU. Estando nessa dieta tão consistente, é possível acabar valorizando mais o ódio dos inimigos do que o amor dos amigos, pois esse ódio dá origem à raiva, e a raiva é um combustível poderoso.

Sentir raiva é para nós tão comum, que em uma sociedade cristã, em que se docilizam corpos em relação aos próprios sentimentos, a raiva é vista como irracional ou demoníaca. Aqui, considero-a como um sentimento legítimo em uma sociedade como a nossa. Não há como sentir paz quando o mundo não nos deixa em paz. Diariamente no Brasil, muitas situações racistas são noticiadas pelas mídias alternativas e pelas redes sociais. Não me recordo de nenhum dia em minha vida que não testemunhei a violência racista, através do Estado, pela violência policial, ou questões cotidianas em que sujeitos brancos sentem com poder para realizar o ato racista e não serem punidos. Na sociedade brasileira, apesar das denúncias formalizadas sobre o racismo, poucos são os(as) criminosos(as) que respondem judicialmente por isso e, quando o processo chega ao fim, são com exigência de indenizações mínimas, já que a esses casos é aplicado crime de injúria racial, quase um eufeminismo legal. O poder judiciário está sob o controle da branquitude e de uma elite, sendo assim, o reflexo do julgo desigual em que brancos ricos com frequência saem impunes.

A nós nunca são direcionadas características próprias do humano. Se estamos com expressão facial séria, somos interpretadas como raivosas. Se choramos, somos interpretadas como desprovidas de sanidade mental. Nunca a nossa dimensão humana e sensível é posta em consideração. Constantemente, deparo-me com pessoas que antes de me conhecerem, conviverem comigo, pensaram que eu era uma pessoa brava. Pelo contrário, gosto de demonstrar afeto e gosto de recebê-lo. Dificilmente, recebi, e vejo que isso acontece com muitas mulheres negras do meu ciclo de convivência. Para nós, o cavalheirismo e a cordialidade, quando vem, é com muito custo.

Na esfera do amor, o racial sempre nos atravessa. Conversando com uma amiga, mulher negra, perguntei para ela: por que nossas melhores amigas são sempre brancas? Por que não temos melhores amigas negras? Antes de esboçar uma possível resposta, não coloco isso como a situação que afete todas as mulheres negras, estou falando da amostra de mundo que eu participo, que ainda não é tão significativo para explicar todas as realidades afetivas de mulheres negras.

A resposta para essa indagação que eu fiz foi de que nós, mulheres negras, somos constantemente violentadas e que a nós nunca foi ensinado ou nunca tivemos a possibilidade de aprofundar em nós a nossa dimensão dos afetos. Diante da necessidade de sobreviver e das constantes interações com a colonialidade e os sujeitos sociais que a reiteram, a construção da nossa dimensão afetiva se dá de forma brusca e incompleta. Desse modo, até mesmo o amor próprio é uma conquista tardia em nós, pessoas negras. É um processo que necessita do senso de comunidade e pertencimento para que ocorra plenamente, dado que, conforme aponta hooks (2021, p. 82), “O amor próprio não pode florescer em isolamento”.

A literatura brasileira de autoria de mulheres negras: o raro tema do amor

A literatura contemporânea se configura de múltiplas vozes e como qualquer instituição de uma sociedade que o dispositivo de racialidade opera, há uma valorização e visibilização das produções artístico-literárias produzidas por uma hegemonia de gênero e raça. Para ilustrar a questão do amor, eu trago alguns poemas de escritoras negras do Brasil: Cris Annie, escritora pernambucana, com a sua produção independente, o livro

de poemas *(Di)versas* (2022); a escritora Odailta Alves, também pernambucana, com a obra *Nenhuma palavra de amor* (2020); e a escritora baiana Jovina Souza com a obra *O caminho das Estações* (2018).

Na obra de Odailta Alves, apesar da recusa já no título de não falar de amor, há um único poema que trata do amor, intitulado “Não falarei de amor”.

Eu não falarei de amor
nem adianta pedir,
ameaçar, implorar,
eu não falarei de amor
nem se esse for
o meu último verso
bem se amor for embora
só por pirraça
eu não falarei de amor
o meu amor morre de graça
o meu amor dorme na praça (Alves, 2020, p. 11).

Nesse excerto do poema, pode-se perceber que o eu-lírico justifica a sua recusa em tratar do amor: a condição social da população negra. O genocídio e a pauperização têm cor no Brasil, visto que atinge significativamente a população negra. Na estrofe seguinte, a autora apresenta:

Eu não falarei de amor
Enquanto a juventude negra
Estiver sendo exterminada
O meu amor está congelado
Numa gaveta de necrotério (Alves, 2020, p. 11).

O genocídio e a violência constante que a juventude negra, principalmente a periférica sofre no país é representado nesses versos. A metáfora do amor enquanto o próprio corpo negro, evidencia como é difícil falar de amor vivendo em uma sociedade que nos oferece o contrário. O poema, apesar de ser construído em uma recusa de enunciar sobre o amor, trata do amor pelo viés da *raiva* em relação a condição social do negro no Brasil. Ainda, a autora expressa:

Eu não falarei de amor
Enquanto meus pretos e pretas
forem encarcerados
meu amor está algemado
com passaporte pro cemitério (Alves, 2020, p.
11-12).

Acima, a questão do encarceramento em massa, somado com o genocídio, compõe a personificação do amor enquanto corpo negro. Ao longo de todo poema, essa personificação é utilizada como recurso estilístico. Há um movimento enunciativo em que ao mesmo tempo que se personifica o amor se vai contra a desumanização direcionada às pessoas negras. Essa associação entre corpo negro e o amor, possibilita o entendimento de que essa sociedade aprisiona e mata a nossa possibilidade de existir em termos afetivos.

Na última estrofe do poema, o eu-lírico faz uma afirmação interessante, o amor é colocado como algo que era possível antes da escravidão. Assim, apresenta tal momento histórico de violência europeia como um marco divisor das nossas questões afetivas.

eu não falarei de amor
o meu amor ficou do outro lado do atlântico

não foi escravizado
e um dia, quem sabe um dia
ele brotará em poema
por enquanto, meu verso é edema
inchaço de dor
minha poesia sangra
e mancha as páginas brancas do livro do coloni-
zador (Alves, 2020, p. 12).

Nesse poema, o amor é entrelaçado à vida social, às questões históricas. Além disso, esse sentimento é associado à liberdade, a uma condição anterior ao período escravocrata, em que o tráfico humano era institucionalizado. Ainda, há a esperança de que o amor surja pelo fazer artístico, porém, o eu-lírico determina que a sua poesia, no momento, é uma expressão da dor e que “mancha as páginas brancas do livro do colonizador”, ou seja, rasura as narrativas históricas e hegemônicas.

Jovina Souza, na obra *O caminho das estações* (2018), menciona a questão de amor em vários poemas, porém, vou me atentar aos que possuem no título esse termo. No total são quatro poemas: “Quando o amor se vai”, “Amor de primavera”, “Prisão de amor” e “História de um doce amor”. Nesses poemas, a poeta aborda o amor a partir de uma enunciação literária direcionada, ora para a pessoa amada, ora para o(a) leitor. Esse último caso ocorre especificamente no primeiro dos poemas listados.

Em “Quando o amor se vai”, a interlocução é marcada por um tom de conselho, há no poema uma marca temporal da adolescência do eu-lírico, o que permite supor que enuncia de uma fase de uma pessoa que já é adulta e com mais maturidade. O poema começa com os seguintes versos: “Livre-se das tristezas das flores murchas/ do riso irônico dessa vida de momentos”

(Souza, 2018). Além de retratar a questão de que a vida é perpassada por situações e sentimentos momentâneos, inclusive o amor e o ato de amar. Na estrofe final do poema, é apresentado:

O amor pulou do meu peito,
foi-se para o ocaso da última estrela,
deixou em desalinho as noites e os dias,
fez a prisão das nossas vontades,
onde floresce a safra dos espinhos

Foi o amor que sumiu nos ventos,
Anestesiou meu coração adolescente,
Tirou dos seus olhos o frescor das vinhas
(Souza, 2018, p. 30).

Assim, o eu-lírico constrói uma reflexão intimista acerca do sentimento a partir da sua lógica de percepção e experiência. O amor como uma fase da vida, que faz bem, anestesia e alivia. Já no poema “Amor de primavera”, o eu-lírico fala da sensação boa de encontrar o amor, relaciona esse sentimento com o cuidado e dá-lhe o *status* de soberano. Ainda, expressa os seguintes versos “Vive a morar no meu corpo/ e nos cômodos da minha casa” (Souza, 2018), o amor é representado como algo interno que afeta o espaço que se ocupa. A relação amorosa constrói um espaço de convivência também amoroso.

No poema “Prisão de amor” é apresentado o medo do eu-lírico de perder o amor da pessoa amada. Como o poema anterior, a enunciação é direcionada a quem se ama.

Frágil sou eu, não saio dos seus braços,
tenho medo que você vá e não volte.
Desperto crédula nas suas propostas
de mais e mais prazer e alegria

Efeitos desse seu amor,
revelado nas promessas realizadas todo dia
(Souza, 2018, p. 71).

Nesse poema, a fragilidade é relacionada ao amor. O amor deixa as pessoas envolvidas “vulneráveis”, é um processo de construção de confiança que pode envolver outros sentimentos. Já no poema “História de um doce amor”, é apresentado o início do sentimento, composto pelo desejo; depois a realização, que é representada pela seguinte estrofe:

O sonho de acordamos juntos,
o amor realizou entre as rosas
e os jasmins. Começo sonhado
bonito, para nós, era sem fim (Souza, 2018, p. 81).

Aqui, tal começo da relação amorosa é descrita como passada por uma sensação de infinitude e prazeroso para as pessoas envolvidas. Na última estrofe, é apresentado o fim do sentimento, justificado pelas questões cotidianas que adentram a relação: “Não vi quando o cotidiano / entrou e ficou por toda casa. / Só o fim daquele prazer/ de quando você passava” (Souza, 2018). Ao se pensar no que se trata essas questões é possível pensá-las a partir das desigualdades sociais e das opressões. Jovina Souza traz uma perspectiva poética do amor enquanto desejo, sentimento e processo de construção mútua sem desconsiderar que o contexto social pode impedir o desenvolvimento desse tipo de relação.

A última poeta a ser analisada neste capítulo é Cris Annie. Em seu livro (*Di)versas* (2022), o amor aparece também em vários poemas, porém, irei me ater a apenas dois: “Vamos falar de amor?” e “Amor maior”. Ambos os poemas me chamaram atenção,

primeiramente, pelo título. O primeiro é um convite para falar sobre um sentimento que muito pouco, nós, coletividade negra, paramos para conversar, principalmente entre nós. O segundo despertou-me a curiosidade em saber como o eu-lírico denomina de um amor superior aos outros amores que podemos sentir.

Em “Vamos falar de amor?” é apresentada uma perspectiva poética do amor enquanto sentimento que envolve, às vezes, abrir mão da pessoa amada, é ficar feliz quando a pessoa está feliz. Ainda, a autora fala do amor como desejo intenso que às vezes faz com que “sugueemos” a pessoa amada. É um poema que indaga em sua primeira parte, a partir do uso de perguntas e depois o eu-lírico apresenta a sua própria perspectiva.

Amor é ver a pessoa que você ama feliz e ficar
feliz também,
mesmo que seja com outra pessoa.
É compartilhar com ela de todos os momentos
sem medir
Esforços ou fazer comparações...

É ser você acima de tudo, é ser sincero com
você mesmo,
é seguir em plena paz com esse sentimento.

O amor se apresenta de forma complexa, é companheirismo, é coexistência de individualidades que se complementam e se apoiam, é um estado de paz com relação ao próprio ato de amar. O último verso do poema, com verbos no imperativo, a poeta sugere aos leitores e às leitoras: “Ame, reame, se der errado apenas Ame” (Annie, 2022). A partir disso, pode-se compreender que o amor é um ato de insistência, enquanto o formulamos constantemente em nós mesmos.

Em “Amor maior”, o eu-lírico traz a figura de avó como um amor maior. Em uma nota na página do poema, a autora diz que a base de sua família foi a Dona Josefa, sua avó, que deu tudo que precisavam, inclusive muito amor. Nesse poema aparece: “Deu amor, mas também brigou” (Annie, 2022), colocando a avó também como uma figura que chama atenção diante de um poema sucinto que apresenta muitas informações sobre a figura dessa matriarca, eternizando-a na poesia.

Todos esses poemas apresentados, em uma breve análise, são frutos do trabalho estético de escritoras negras contemporâneas de diferentes gerações. São necessários mais olhares analíticos sobre tais produções. São poucas as produções de autoria negra que se destinam a falar sobre amor, porém, é curioso, mas não é novidade, que há muitos poemas de escritores brancos falando sobre tal sentimento. Outra coisa que é preciso refletir que as produções líricas de poetas brancos(as) tendem mais ao intimismo, porque a estrutura social lhe é mais confortável. Não trago essas considerações a fim de desqualificar tais produções, mas para afirmar que falar e sentir de fato o amor é um privilégio em uma sociedade marcada historicamente por tantas violências contra sujeitos pertencentes a grupos minoritários, em específico no que se refere às mulheres negras.

Conclusões

Mulheres negras merecem e devem ser amadas, pessoas negras não são desprovidas de amor, são destituídas dele como de muitas outras coisas, materiais e simbólicas. A colonização impôs a desumanização de corpos negros, o que, apesar da “abolição”, não desapareceu na sociedade. Tal comportamento é presente com outras roupagens até os dias de hoje. Entender a dimensão

humana dos sujeitos negros é ofertar-nos amor e sensibilidade. Quando isso não nos é oferecido, quando a sociedade nos violenta, coletiva e individualmente, nossa raiva é legítima. É pela raiva que eu escrevo este texto, é pela raiva que eu me movo intelectualmente pelo mundo até que o amor não seja uma caridade rasa na minha existência enquanto mulher negra.

Espero que o amor me encontre um dia sem vestes de colonialidade e que eu possa amar, amar em todas as possibilidades, as pessoas ao meu redor. Que eu possa me relacionar romanticamente com mulheres, beijá-las, transar com elas, sem que o meu corpo seja estereotipado, menosprezado, pelo simples fato de eu ser uma mulher negra gorda.

A constância do fronte impossibilita que nós, pessoas negras, construamos elos afetivos entre nós, porém acredito que ao superarmos isso, aquilombando também afetivamente, possamos criar barreiras psíquicas em relação ao racismo e qualquer outra opressão que nos atravessa diariamente. Concordo com Lorde, quando ela diz que “[...] devemos lidar com todas aquelas realidades de nossa vida que nos colocam em risco por sermos mulheres negras – homossexuais ou heterossexuais” (Lorde, 2019, p. 65).

Quando pessoas brancas dizem que nos amam, até em qual ponto esse amor vai? Se é até o momento em que começamos a questionar o sistema que as beneficie, nunca foi amor, é uma espécie de colonialidade afetiva. Meu afeto por pessoas brancas não pode ser impedimento para questioná-las e as mesmas não podem exigir isso de mim. Talvez, quando a branquitude for resignificada para um sistema que não oprime, que não exclua, “liberando” pessoas brancas de sua própria condição as relações se tornem de fato não coloniais e o amor, enquanto construção coletiva e diversa, permita que tratemos de assuntos espinhosos sem esquecer que o Outro é humano como nós e como eles(as).

Referências

ALVES, O. **Nenhuma palavra de amor**. [S. l.]: Segundo Selo, 2020.

ANNIE, C. **(Di)versas**. [S. l.]: Edição independente, 2023.

BENTO, C. **Pacto da Branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

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

hooks, b. **Tudo sobre o amor**: novas perspectivas. São Paulo: Editora Elefante, 2021.

LORDE, A. Olho no olho: mulheres negras, ódio e raiva. In: LORDE, A. **Irmã outsider**: ensaios e conferências. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 1-20.

SOUZA, J. **O caminho das estações**. 1. ed. Rio de Janeiro: Mondrongo, 2018.



Capítulo 2

QUE AMEM AS BIXAS? O AMOR A PARTIR DE CORPOS RACIALIZADOS E SEXUALMENTE DISSIDENTES¹

Rhuann Fernandes (UERJ)

Vinícius Queiroz (PPGAS - UFSCar)

*Existem corpos que nunca viverão o
amor de forma horizontal
Muito cruel, eu sei bem
Mas talvez esse sentimento criado por vocês
Não tenha sido pra ser vivido em plenitude por todos
(Rico Dalassam e Jup do Bairro)*

Cogitar o corpo como constructo cultural propõe tomar como ponto de partida a constante relação, nem sempre harmônica, entre agência e estrutura social, elemento fundador das

¹ As reflexões desenvolvidas neste ensaio são resultados do trabalho de conclusão de curso de autoria de Vinícius Queiroz (2022), apresentado ao Conselho de Curso de Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista (UNESP), sob orientação de Andreas Hofbauer e Rhuann Fernandes.

ciências sociais. Diversos autores da chamada “escola sociológica francesa”, como Marcel Mauss (1872-1950) e Pierre Bourdieu (1930-2002), realizaram discussões sobre corpo e cultura para refutarem perspectivas reducionistas que viam o corpo humano estritamente como algo biológico. Assim, produziram estudos seminais em meio à sistematização de noções como diferenciação social, representação, simbolismo e totalidade social (Martins; Guerra, 2013).

Marcel Mauss (1974) entende o corpo como primeiro instrumento do ser humano, seu primeiro objeto e meio técnico. Ele associa a ideia de técnica ao “ato tradicional eficiente”, enfatizando que não há técnica nem transmissão sem tradição. Dessa forma, as técnicas corporais referem-se aos modos pelos quais as pessoas utilizam seus corpos de forma tradicional, uma prática que varia entre diferentes sociedades. As técnicas corporais, portanto, são os modos de agir produzidos pela relação indivíduo-sociedade. Ou seja, o corpo, em seu aspecto físico, mecânico e químico, é perseguido por uma série de atos regulatórios socialmente estabelecidos, transmitidos aos indivíduos por uma educação que penetra todo o meio social.

Essas alegações indicam que cada sociedade possui costumes próprios em relação ao corpo, fruto de formas de educação e convenções sociais ali presentes. Os costumes corporais

[...] variam não simplesmente com os indivíduos em suas imitações, variam, sobretudo com as sociedades, as educações, as conveniências e as modas, os prestígios. É preciso ver as técnicas e a obra da razão prática coletiva e individual, lá onde geralmente se vê apenas a alma e suas faculdades de repetição (Mauss, 1974, p. 214).

A descrição das técnicas corporais realizada por este autor demonstra que o indivíduo faz de seu corpo o resultado de suas técnicas e de suas representações. Não por acaso, Mauss (1974) emprega o conceito de *habitus* para explicar a interconexão do social e do individual pela prática corpórea, explicitando a incorporação de experiências coletivas pelos agentes sociais.

Pierre Bourdieu (2002), influenciado pela obra e proposições de Marcel Mauss, compreende o corpo inserido em um conjunto de relações sociais, culturais, políticas e econômicas. Esse conjunto é responsável por socializar o corpo em graus de profundidade diversos e ensiná-lo as normas do jogo da vida em sociedade. Segundo o autor, a experiência prática do corpo é construída na aplicação de esquemas fundamentais nascidos na incorporação das estruturas sociais. Essa experiência é continuamente reforçada pelas reações que o corpo provoca nos outros, que são interpretadas de acordo com esses mesmos esquemas. Isso é um dos princípios que contribuem para a formação de uma relação duradoura entre o agente e seu próprio corpo. Em resumo, o corpo é construído como um dispositivo social de ação, com características históricas que vão além dos limites naturais e biológicos.

*Daí, Bourdieu (2002) articula o seu conceito de *habitus*, entendido como um sistema de disposições duráveis e transponíveis que exprime, sob a forma de preferências sistemáticas, as necessidades objetivas das quais ele é o produto. O *habitus* funciona como um mecanismo tanto de socialização quanto de individualização. Ele socializa ao ser compartilhado pelo grupo, mas também individualiza, pois cada indivíduo tem sua própria trajetória. Considerado uma “estrutura-estruturante”, o *habitus* é também uma “estrutura-estruturada”, não se limitando apenas às construções sociais dos*

corpos, mas abrangendo também como os indivíduos os percebem, os classificam e agem através deles².

O também francês David Le Breton (2011), herdeiro das tradições intelectuais acima e grande referência contemporânea no âmbito da sociologia do corpo, que se consolida como campo de estudos a partir da década de 1990, afirma que a visão aceitável do corpo e o modo que ele é representado em sociedades ocidentalizadas são delimitados pelos conhecimentos biomédicos, que o toma como natural. No entanto, esse modo como o corpo é entendido tem a ver, antes, com a noção de pessoa moderna que esses conhecimentos não levam em conta, cuja base é o individualismo como valor.

Dessa forma, Le Breton (2011) argumenta que as concepções sobre o corpo e os conhecimentos a respeito são tributários de um estado social, de uma visão de mundo, que por sua vez reflete uma definição de pessoa. Para o autor, o corpo é uma construção simbólica, não uma realidade em si. Embora o corpo pareça ser algo óbvio, na realidade, nada é mais inapreensível.

Em outra obra, Le Breton (2009) relaciona suas perspectivas sobre o corpo ao universo das emoções, percebendo que a manifestação dos estados emocionais das pessoas é indissociável de seu corpo e dos recursos que elas dispõem para comunicá-los. Em outros termos, as emoções que experimentamos e como elas nos afetam têm suas raízes em normas sociais implícitas ou em orientações de comportamento que cada um interpreta conforme seu próprio jeito, de acordo com sua compreensão pessoal da cultura e dos valores ao seu redor.

² Para Bourdieu (2002), o *habitus* não se refere apenas ao modo como os “corpos” são produzidos, envolve pensar também, por exemplo, os gostos e as visões de mundo. Trata-se de uma matriz de percepção e de ação e diz respeito àquilo que os sujeitos adquirem socialmente.

Le Breton (2009) argumenta que as emoções são formas organizadas da existência, identificáveis no seio de um mesmo grupo, pois derivam de uma simbólica social, embora se manifestem de forma única conforme as circunstâncias e as características individuais. A forma como as emoções são manifestadas está vinculada à interpretação que cada pessoa faz dos eventos que afetam sua moralidade, o que pode temporária ou permanentemente alterar sua relação com o mundo.

Para este sociólogo, as emoções são “práticas sociais”. Isto é, elas estão intrinsecamente ligadas aos ambientes materiais, entrelaçadas a determinados produtos culturais e políticos, sendo algo que pode ser compartilhado de forma intersubjetiva, onde os indivíduos se reconhecem e se sentem como resultado de uma interação social específica. Essa abordagem busca analisar os “emaranhados de afetos” que acontecem por intermédio da prática social. Sugere-se uma observação do papel ativo que as emoções e as percepções corporais têm na emergência do social através da prática cotidiana.

Em suma, considerando essas ideias, pode-se afirmar que as emoções refletem a resposta afetiva de um evento de forma compreensível para os outros, o que nos sugere questionar o argumento de que elas seriam de caráter exclusivamente individual. Na verdade, em primeiro lugar, a emoção é uma consequência íntima, ocorrida na primeira pessoa, de um processo de aprendizado social; em segundo lugar, ela promove uma identificação com os outros. Essas duas facetas nutrem a sociabilidade e indicam ao indivíduo quais emoções ele deve sentir, de que maneira e em quais condições precisas (Le Breton, 2019).

Diante dessas explicações, temos o intuito de demonstrar, com este breve ensaio, que os corpos, mesmo que tenham uma

referência emocional comum, não sentem as emoções da mesma maneira. Na realidade, elas são significadas a partir das marcas sociais construídas historicamente, das propriedades visíveis, que atravessam e diferenciam politicamente os grupos sociais, como raça, gênero e sexualidade. São esses elementos que os tornam “dissidentes”³.

Nessa direção, entendemos que a emoção a ser discutida aqui, o amor, mais particularmente o amor romântico, hegemônico entre nós, no Brasil, não é sentido e/ou vivido da mesma maneira por “bixas pretas”, embora variados elementos sejam compartilhados de modo similar, como a ideia de amor único como parâmetro para o comprometimento afetivo. As marcas que constituem essas pessoas são reguladoras e elementos de negociação constantes na vida social, trazendo ressignificações e desdobramentos outros no sentimento amoroso. Em outros termos, os dispositivos de dominação presentes na estrutura social brasileira, devido ao seu caráter estruturante, também estão nas emoções que envolvem e perpassam os diferentes grupos humanos neste contexto.

Não por acaso, selecionamos a primeira estrofe da música *Reflex, de Rico Dalassam e Jup do Bairro* (duas pessoas pretas, uma gay e outra travesti, respectivamente) para abrir essa introdução. Nela, há algumas afirmações diretas atravessadas por lamentos e indagações sobre uma representação específica do amor, que seus corpos parecem não acessar plenamente. Se existem corpos que

³ “Corpos dissidentes” é um termo guarda-chuva utilizado em referência a um grande grupo de particularidades, diversidades e vivências plurais (Medrado; Fernandes, 2023). Existem muitas dissidências, e ser dissidente não significa, de modo algum, ser inferior a qualquer grupo. A ideia está marcada pela resistência e enfrentamento àquilo que é “padrão”, “normal”, “aceitável” e “ideal”, surgido com a consolidação do sistema-mundo capitalista/patriarcal/cristão/moderno/colonial/europeu (Bernardino-Costa; Grosfoguel, 2016).

não viveram o amor de modo horizontal, de que maneira, então, eles estão vivendo esse sentimento?

Bixas pretas, subversão da masculinidade e as tramas afetivas

Antes de avançarmos na tentativa de responder a indagação anterior, é importante dizer ao leitor quem são as “bixas pretas”. A identidade “bixa” é frequentemente associada a homens gays efeminados ou que desafiam e subvertem as normas de gênero tradicionais, contrariando representações de uma masculinidade hegemônica⁴ (Carrara; Simões, 2007). Assim, o termo “bixa” pode ser visto como uma reapropriação da palavra pejorativa “bicha”, que historicamente foi usada de forma discriminatória contra homens gays efeminados, entendidos como espalhafatosos e exagerados. Trata-se de dar novos contornos políticos a essa categoria (Santos; Borges; Oliveira, 2022).

Bixas pretas ao exercerem sua sexualidade fora da norma heteronormativa e/ou performarem seu gênero em desacordo com essa norma, elaboram modelos mais ou menos racializados de masculinidade e/ou feminilidade, reformulando também as possibilidades de experimentar as práticas sexuais e afetivas (Silva, 2017; Zerafino, 2022). A intersecção de raça, gênero e sexualidade nos ajuda a entender as condições objetivas e indissociáveis pelas quais as bixas pretas são socializadas na sociedade brasileira.

⁴ A “masculinidade hegemônica”, segundo Robert W. Connell e James W. Messerschmidt (2013), refere-se ao padrão dominante de masculinidade (conjunto de atributos, comportamentos e papéis geralmente associados ao “ser homem”) em uma determinada época e contexto social. No caso de sociedades ocidentalizadas, essa masculinidade é caracterizada por várias dimensões inter-relacionadas, incluindo a heterossexualidade. Esses autores argumentam que a masculinidade não é natural ou inevitável, mas sim construída socialmente e mantida por meio de práticas e instituições que reforçam esses padrões.

Atualmente, vários estudos procuram entender os dispositivos de dominação racial e os processos de subjetivação de pessoas negras brasileiras. Em muitos casos, essa compreensão é atravessada, por herança do feminismo negro, pela noção bastante disseminada de “interseccionalidade”, que considera a dominação como uma relação vinculada sempre com outras relações de poder, o que ocasiona uma “simultaneidade de opressão” (Vigoya, 2018).

O conceito de interseccionalidade nos ajuda a entender como diferentes marcadores sociais, como raça, gênero, classe, sexualidade, entre outras, se cruzam e interagem, influenciando as experiências de indivíduos e grupos (Akotirene, 2019). Esse conceito considera como múltiplas formas de opressão se entrelaçam e se combinam, resultando em experiências únicas que não podem ser plenamente compreendidas por uma abordagem que foca em apenas uma dimensão. Por exemplo, as experiências de um homem negro não podem ser reduzidas à soma de suas experiências apenas como pessoa negra nem apenas como homem. Se raça e gênero resultam em formas específicas de opressão, sua intersecção resulta em uma forma de opressão distinta da opressão experimentada por pessoas negras ou homens consideradas isoladamente.

Tomando emprestado este exemplo, a seguir chamaremos atenção para alguns dados etnográficos que articulam distintas narrativas sobre as experiências de ser “homem”, “negro” e “homossexual” na reflexão sobre afeto e masculinidade, o que contribui para a ampliação dos debates sobre sexualidade e gênero. Isso porque

[...] quando se evoca a fascinação branca pelo erotismo, sensualidade e “febre” dos corpos

negros, é geralmente nas mulheres negras e jovens que se pensa; os imaginários e estereótipos sobre a sexualidade masculina negra só foram ocasionalmente estudados. É interessante, então, analisar as respostas dos homens negros frente a esses imaginários quando, por exemplo, são descritos como seres dionisíacos, fundamentalmente centrados no gozo dos sentidos através do consumo de álcool, da dança e da sexualidade. Eles assumem esse estereótipo como negativo ou o transformam, pelo contrário, em um valor positivo? E nesse caso, como interpretar a transformação de um elemento “negativo” da identidade negra, em um valor positivo? É uma forma de resistência através da afirmação da diferença? É uma reelaboração de concepções racistas? É uma cumplicidade com o modelo hegemônico da masculinidade? Que papel desempenham as diferentes formas de entender, perceber e pôr em ação o corpo negro masculino nessas estratégias? (Vigoya, 2018, p. 102).

Como vemos, a afetividade é, em maior ou em menor grau, transpassada pelos estigmas que marcam corpos negros. Isso nos leva a refletir não só sobre a (homo)sexualidade entre sujeitos negros que se autoidentificam como homens, mas também sobre suas performances, maneiras pelas quais se apropriam dos signos generificados de nossa cultura para construir suas expressões de masculinidade.

Néstor Osvaldo Perlongher (1987), em sua pesquisa sobre o universo da michetagem (prostituição masculina) na cidade de São Paulo, observou a importância da “raça” dos michês e

dos clientes em suas interações afetivo-sexuais, acenando para uma mobilidade dos michês negros no que diz respeito à possibilidade de realizar intercursos sexuais em troca de dinheiro. Isso ocorre, segundo o autor, devido à expectativa fantasiosa de uma intensa performance sexual que os clientes têm em relação a esses michês, associada à ideia difundida no senso comum — pelos estereótipos racializados —, de que homens negros teriam órgãos genitais “maiores”.

Em contrapartida, Perlongher (1987) também identifica a dificuldade de alguns clientes negros em realizar esse intercuro. Por conta do fenótipo negro que carregam e de sua posição como “mariconas”⁵, são entendidos, pelos michês, como menos atraentes que os clientes brancos. A discussão realizada por Perlongher (1987) informa que esses aspectos estão para além do universo da prostituição. Na realidade, como argumenta o autor, neste meio é reproduzido aquilo que é comum no imaginário social brasileiro.

Diante disso, percebemos dois aspectos. O primeiro é que a masculinidade é racializada. Quer dizer, no caso dos homens negros, há uma super-ênfase na masculinidade. Atributos significados como masculinos reduzem os devires dessas pessoas, de forma bem rígida e violenta, a uma espécie de pleonismo de “gênero” que deve ser seguido à risca. O segundo aspecto é que a homossexualidade foi construída a partir de saberes — diversos inclusive, que vão de médicos a juristas, passando pela estética e política —, que a inferiorizam pela sua “suposta” relação com a feminilidade (um subproduto de algo já inferiorizado).

Assim, esses dois “erros” são tão diferentes em sua gênese que se anulam (ou deveriam), já que o corpo negro masculino é mas-

⁵ Homens gays mais velhos, normalmente com traços e/ou performances afeminadas.

culino demais para sucumbir a essa doença da perversão. Talvez, um homem negro até possa ser “ativo” com outro homem (aquele quem come o cu), se esconder bem essa situação de seus pares, o famoso “sigilo”, mas “passivo” (aquele quem dá o cu)? Jamais! Ele é e deve ser macho demais para isso. Na verdade, são dois lados de uma mesma moeda. Ou este corpo negro é abjeto: passivo, efeminado, que não é dotado e desprovido de virilidade; ou objeto: o macho ativo, dono de uma virilidade imponente e insaciável na cama, de piroca grande e uma hipermasculinidade indomável.

Parafraseando Frantz Fanon (2008), a bixa preta não é homem, ela nem sequer é humana. Contraditoriamente, ela é um equívoco existencial, já que recusa (consciente ou inconscientemente) existir a partir da compulsória virilidade, da vigorosidade sexual que fundamenta a masculinidade negra. A bixa preta, ao não assimilar de forma apática e forçosa os signos racializados que compõem a noção de masculinidade negra vigente, está sujeita em maior ou menor grau a ser considerada abjeta, portanto, não merecedora de investimentos amorosos.

Em outras palavras, “a pele-corpo de bixas pretas como imagem estão na dimensão da monstruosidade ou acidente imagético, epistêmico e natural” (Chagas, 2022, p. 154). A bixa preta rompe com um dos mais complexos e sofisticados estereótipos fornecidos pelo colonialismo, o do “criado super-masculino”.

[...] Se a própria afirmação do subalterno não prescinde dos atributos oferecidos pelo opressor, a ausência ou a deficiência de algum elemento relacionado ao corpo terá consequências catastróficas para a identidade deste homem. O negro que não conseguir exibir algum dos atributos desta hipervirilidade

supermasculina trairá/frustrando sua raça e sua masculinidade. Se este homem negro é *gay*, não sabe dançar, tem o pênis menor que o exibido exaustivamente na categoria negro dos filmes pornô[s] [...] ou simplesmente não corresponder ao estereótipo supermasculino do negrão, este indivíduo será *pior que o nada* (Faustino, 2014, p. 91, grifos do autor).

A bixa preta é entendida como um corpo/falo negro que pode “frustrar” seus pretendentes por incorporar em e para si elementos compreendidos como pertencentes ao que entendemos como feminilidade no Brasil. Portanto, quando as pessoas se deparam com um corpo negro lido enquanto masculino, mas que não tem em sua performance corporal uma ênfase em sua masculinidade, lidam com uma existência que é passível de estranhamento, abjeção, desvalorização, injúrias, etc.

Com a autoestima enfraquecida, a bixa preta tenta lidar com a solidão e com o desejo de ser amada, ainda que por vezes creia, inconscientemente, que não merece receber o amor [...] Sua imagem não é representada, seu corpo quando aparece é quase sempre em posição subalterna ou de modo pejorativo. Sendo os diversos dispositivos midiáticos um dos principais vetores de produção do desejo e estando a bixa preta numa condição de rejeição dentro desses dispositivos, o lugar que lhe é relegado na economia é um não-lugar. Há uma redução de sua humanidade, da sua integridade como pessoa, que inclui sua personalidade, sua história, seus desejos, seus modos de ver e estar no mundo a uma dimensão corporal. O não-lugar da bixa

preta na economia do desejo e do afeto é o lugar de um corpo, por vezes, animalizado, em que a fantasia em torno do tamanho do pênis e sua performance sexual preenche o imaginário das bixas brancas, deixando pouco espaço para que a bixa preta possa entrar na economia do desejo como sujeito que tem um corpo e não apenas um corpo (Veiga, 2018, p. 84-85).

Em termos mais diretos, a bixa preta pega o estereotipo da hipermasculinidade negra e soca no cu. Contudo, há um preço pela sua insubmissão, o que nos possibilita “arranhar” a superfície do (não) lugar dela nas relações amorosas.

Bixas pretas e o que o amor (não) é: exemplo do cotidiano

À vista do panorama descrito anteriormente, podemos dizer que os prejuízos ocasionados pelo racismo e homofobia à subjetividade de bixas pretas, inevitavelmente, estão presentes e impactam o modo como se relacionam afetivamente com o mundo. Se tratando especificamente do amor, cabe a nós entendermos como os marcadores sociais moldam a maneira pela qual esses corpos vivenciam tal sentimento no cotidiano. Para este exercício e com intuito de evidenciar o que foi discutido no tópico anterior, nos apropriamos aqui de uma experiência de relacionamento afetivo-sexual de Vinícius Queiroz (a ser descrita na primeira pessoa do singular), uma das pessoas autoras, que se entende como uma bixa preta.

Começo esse relato pelo que vivi ao final da graduação, quando estava prestes a finalizar a escrita da monografia, me envolvi afetivamente com um rapaz, chamado Joshua (nome fic-

tício), que me trouxe uma série de sensações confusas. Naquele momento, estava mais carente que o normal. Acredito que era pela importância e pelo peso de finalizar a graduação, o que me ocasionava uma pressão demasiada, fazendo com que me isolasse de festas e encontros ocasionais com amigos.

Diferente de outras pessoas que normalmente me relacionava, Joshua era um homem cis, branco e performava trejeitos, vestimentas, hábitos de linguagem e comportamentos relativamente mais “masculinos” se comparados aos meus. Mesmo que me identifique enquanto um homem cisgênero, a forma que expresso/performo a noção de masculinidade é associada a comportamentos culturalmente tidos como femininos, motivo pelo qual me identifico e sou observado por outras pessoas como uma bixa, ou em palavras mais polidas, um homem efeminado.

Joshua e eu, apesar de nos vermos com frequência na universidade, fizemos nosso primeiro contato por meio de um aplicativo de relacionamento. Compartilhamos em comum o interesse em uma relação sexual casual. Contudo, após sucessivos encontros, percebemos através de nossas conversas que tínhamos interesses parecidos, o que facilitou o estreitamento de nosso vínculo. Meses depois começamos a falar de amor entre nós.

O momento decisivo foi um feriado alongado, que passamos juntos em sua casa. Foram três dias intensos, permeado por uma série de trocas afetuosas e confissões de alegrias, dores e desamores. Percebemos, nesses dias, que havia sentimentos recíprocos entre nós. Durante nossas conversas, Joshua disse que não havia se identificado tanto com o curso de ciências sociais e que estava se programando para voltar para sua cidade natal, visando se dedicar a sua carreira anterior de advogado.

Algumas semanas depois, retomamos esse diálogo, tentando entender como sua ida para outra cidade poderia influenciar o curso de nossa relação. Comentamos sobre estarmos apaixonados e extremamente envolvidos e que a distância parecia um “obstáculo” superável. Todavia, pouco mais de um mês após esse bate-papo, Joshua se colocava cada vez mais desinteressado em nossa relação. Nossos encontros se tornavam menos recorrentes, assim como as conversas. Creditei os motivos desse distanciamento ao fato de estarmos em momentos que poderiam ser caracterizados como intensos e estressantes: do meu lado, a escrita da monografia; do lado dele, a mudança para outra cidade.

Para ter certeza, resolvi convidá-lo para jantar. Quando o questionei sobre a sensação de “distanciamento”, frieza e indiferença entre nós, Joshua se mostrou esquivo. Senti que ele não estava confortável em conversar sobre este assunto. Entretanto, pedi para ele fazer um esforço, pois tinha apreço pela nossa relação e não gostaria que nos afastássemos sem saber os motivos.

Ele pediu um minuto para pensar, disse que estava refletindo em quais palavras poderia utilizar para dizer o que sentia. Em seguida, levantou-se da mesa e seguiu para a parte externa do prédio, informando que iria fumar um cigarro. Ao retornar, confessou que apesar de estar apaixonado, de sentir que eu era uma pessoa agradável que o fazia feliz, ele não conseguia se ver, a longo prazo, tendo algum tipo de “relacionamento mais sério” comigo. Ele respirou fundo e disse: “desculpa, você é incrível, é meu tipo de boy real, carinhoso, fofinho e tal... Mas você é muito bixa, acho muito forçado esse seu jeito feminino”.

Em outras palavras, o motivo pelo qual Joshua não se via “ao meu lado” estava relacionado a minha performance de gênero, entendida como muito “exagerada” para ele. Ao perceber o

meu descontentamento com a sua fala, procurou enfatizar que era consciente da problemática que havia me dito, reconhecendo que parte do seu sentimento era resultado de uma visão recorrente e limitada presente nas práticas afetivas entre homens que se relacionam com outros homens.

Porém, Joshua foi direto ao dizer que, mesmo consciente disso, não via possibilidades de assumir algum compromisso afetivo comigo. Alegou que minha reiteração da “identidade bixa” o fazia se sentir saturado; que teria grandes dificuldades em apresentar um “namorado” tão afeminado para seus familiares e amigos. Fiquei sem chão, reagi de maneira enérgica. Gritei e esbravejei olhando em seus olhos, apontando que sua fala era hipócrita e homofóbica. Pedi para que ele se retirasse, dizendo que nunca mais queria revê-lo.

Esse relato nos leva à compreensão de dois elementos. O primeiro deles é a naturalização muito comum, entre homossexuais, do ideal estético e comportamental que estrutura os modelos “vantajosos” e “desvantajosos” dos corpos, dispostos em uma economia do desejo e do afeto cis-hétero centrada. Joshua, ao lidar com a forma que sua parceria agenciava sua masculinidade, reconheceu que em termos corpóreos e estéticos, ela estava alinhada ao que socialmente é significado como masculino. Aliás, daí surgiu o seu interesse afetivo-sexual.

Todavia, a convivência possibilitou que Joshua percebesse comportamentos mais sutis da personalidade de seu parceiro, como o uso constante de gírias gays e o hábito de ele se referir às pessoas que tem apreço e a ele próprio com pronomes femininos. Aos poucos, esses aspectos começaram a ser interpretados

por Joshua como pontos desinteressantes ou negativos, verdadeiros entraves para estabelecer uma “relação mais séria”.

Dentro disso, não podemos esquecer do componente racial. A hipersexualização do corpo negro e a animalização de sua sexualidade resulta em uma concepção generalizada de que um corpo negro masculino, necessariamente, deve exercer uma hiper-masculinidade, marcada pela exacerbada virilidade e pela necessidade sexual desenfreada. Por vezes, essa concepção é compartilhada, mesmo que indiretamente, nas relações afetivo-sexuais inter-raciais (Medrado; Fernandes, 2023), como no caso descrito. Vinícius, ao expressar ou performar uma masculinidade que não correspondia à ideia racializada de “homem negro”, foi rejeitado.

Ao desafiarem os padrões impostos sobre seus corpos, os homens negros gays deixam de ser vistos como objetos e passam a ser vistos como abjetos. Em um contexto em que violenta o feminino e coloca as mulheres negras em posições de objetificação e submissão, ser uma bixa preta afeminada é tornar-se, muitas vezes, invisível para o amor. A rejeição e o preterimento afetivo são constantes. Assim, a masculinidade dissidente da bixa preta (aquela com “trejeitos”) é vista como uma afronta que precisa ser ridicularizada, diminuída, escondida, controlada ou negada.

Já o segundo elemento se refere à ambiguidade que os impactos dos marcadores sociais da diferença trazem nas interações afetivo-sexuais. Se, por um lado, os marcadores fazem com que os sujeitos e os grupos sociais experienciem, por vezes, o amor de modo particular, contrariando as metanarrativas românticas heterossexuais que trazem consigo o componente de “horizontalidade” (como destacado na epígrafe que abriu este ensaio); por outro lado, isso não resulta em práticas que subvertem a lógica daquilo que é naturalizado como amor ideal (o estreito vínculo

entre monogamia e amor romântico que opera com a lógica de exclusividade afetivo-sexual).

Como constata Anthony Giddens (1993), mesmo entre jovens de classes e origens étnicas diferentes, o amor romântico, ainda que aflitivo, é almejado de igual modo. Os homens gays não escapam disso. Entretanto, como nota o autor, ao perturbar a moralidade cristã que paira sobre a sexualidade no contexto ocidental e interrogar os mandados da masculinidade, as relações homoafetivas fomentam uma pluralidade de modelos inéditos de relacionamentos, indicando outras formas de vivenciar o amor.

Por meio de nossas investigações (Queiroz, 2022; Medrado; Fernandes, 2023) e em conversa com outras fontes (Ferrari, 2021), observamos que as vivências amorosas de muitas bixas pretas são amplamente influenciadas pelo amor romântico. A busca e a expectativa por esse tipo de amor é central nas narrativas dessas pessoas, especialmente em suas primeiras experiências afetivo-sexuais, entrelaçando tensões sobre iniciação, afeto e “mandamentos” da masculinidade.

Entretanto, por meio dos marcadores que atravessam seus corpos, podemos dizer que esse amor é colocado em prática de modo distinto das predominantes narrativas românticas e heterossexuais. O que significa dizer que os efeitos dos agenciamentos dessas pessoas nas relações afetivo-sexuais são múltiplos, podendo tanto resultar em linhas de fuga e gerar outras sociabilidades amorosas, quanto implicar na permanência daquilo que é vigente.

Nada de considerações finais...

Os agenciamentos lançados pelos corpos de bixas pretas nas relações amorosas mostram múltiplas negociações com a reali-

dade social, por meio das quais verificamos uma série de distanciamentos, reprovações e apoios entre seus ciclos sociais, seja com outros grupos LGBTQIA+ (brancos ou não-brancos), seja com outros corpos negros (LGBTQIA+ ou não). Isso nos permite dizer que a subjetividade das bixas pretas é cotidianamente construída por atravessamentos de forças do campo social que envolvem uma série de relações micropolíticas que as assujeita, mas que também pode abrir espaço para a criação de novas formas de vida, para produção de modos éticos-estéticos de existência (Teixeira, 2022).

Com isso em mente, refletimos e apontamos, neste pequeno ensaio, que a emocionalidade e as trajetórias afetivo-sexuais de bixas pretas não estão alheias aos dispositivos que demarcam suas diferenças. Pelo contrário, estão atreladas a esses dispositivos, os quais se evidenciam nas hierarquias e contradições presentes em suas experiências amorosas.

Por não reproduzirem comportamentos e realizarem ações alinhadas à masculinidade hegemônica, os corpos de “homens” racializados que guiam seus desejos para homossexualidade e homoafetividade encontram certas restrições. A dinâmica de afetividade na vida das bixas pretas estrutura-se em questões que interseccionam raça, gênero e sexualidade. Além de lidarem com a imposição ideológica de uma masculinidade viril e objetificadora, construída a partir do racismo, elas também enfrentam a visão heteronormativa que reduz suas relações a algo meramente lascivo e sexual, desprovidas de sentimentos.

Porém, apesar das dificuldades vividas por essas pessoas, não entendemos que estão fadadas a uma vida sem afeto, muito menos sem amor. Na verdade, ao trilhar suas trajetórias, driblam, subvertem e desmontam tecnologias sexuais que mantêm a na-

turalização da hétero-cis-sexualidade, costurando, assim, possibilidades outras de amor, não modeladas pela noção romântica e heteronormativa.

A música que citamos na epígrafe que abriu este texto dialoga com isso. A letra não traz apenas lamentos, solidão e sensação de desamor entre bixas pretas. Ao contrário, informa uma lição de caráter antropológico: em uma sociedade marcada por sistemas de opressão, o sentimento amoroso não pode ser interpretado como universal. Os corpos dissidentes que a compõe interroga este sentimento, nos oferecendo outras lentes e proposições de amar e sentir-se amado.

Referências

- AKOTIRENE, C. **Interseccionalidade**. São Paulo: Polén Livros, 2019.
- BERNARDINO-COSTA, J.; GROSGOUEL, R. Decolonialidade e perspectiva negra. **Sociedade e Estado**, Brasília, DF, v. 31, n. 1, p. 15-24, jan./abr. 2016.
- BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- CARRARA, S.; SIMÕES, J. A. Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 29, p. 65-99, jul./dez. 2007.
- CHAGAS, A. R. Quem chora pelas bichas? As marcas queimadas a ferro na pele-corpo de bichas pretas. In: SOUZA, D.; SANTOS, D. dos; ZACARIAS, V. (orgs.). **Bixas pretas: dissidências, memórias e afetividades**. Simões Filho: Devires, 2022. p. 151-163.
- CONNELL, R. W.; MESSERSCHMIDT, J. W. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 241-282, jan./abr. 2013.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FAUSTINO, D. M. O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo. In: BLAY, E. A. (coord.). **Feminismos**

e masculinidades: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. p. 75-104.

FERRARI, W. **Nas tramas da sexualidade:** um estudo sobre trajetórias afetivo-sexuais de homens jovens gays. 2021. 240 f. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2021.

GIDDENS, A. **A transformação da intimidade:** sexualidade, amor & erotismo nas sociedades modernas. São Paulo: UNESP, 1993.

LE BRETON, D. **Antropologia do corpo e modernidade.** Petrópolis: Vozes, 2011.

LE BRETON, D. **As paixões ordinárias:** antropologia das emoções. Petrópolis: Vozes, 2009.

MARTINS, P. H.; GUERRA, J. de F. P. Durkheim, Mauss e a atualidade da escola sociológica francesa. **Sociologias**, Porto Alegre, v. 15, n. 32, p. 186-218, jan./abr. 2013.

MAUSS, M. As técnicas corporais. *In:* MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: EPU/EDUSP, 1974. p. 207-226.

MEDRADO, A.; FERNANDES, R. **Não monogamia:** trânsitos entre raça, gênero e sexualidade. Rio de Janeiro: Editora Telha, 2023.

NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro:** processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2016.

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

QUEIROZ, V. L. P. **Questões de (des)gosto:** uma (auto)etnografia sobre trajetórias afetivo sexuais de gays e bichas negras. 2022. 57 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista, Marília, 2022.

RICO DALASSAM E JUP DO BAIRRO. Reflex. *In:* RICO DALASSAM E JUP DO BAIRRO. **Reflex.** São Paulo: Altofalante, 2020. 1 arquivo de áudio (4min23s). Faixa 1.

SANTOS, J. P. L. O. dos; BORGES, R. C. da S.; OLIVEIRA, S. S. R. de. A operacionalização do racismo e da homofobia sobre corpos negros homossexuais. *In:* CAMILO, V.; SILVA JUNIOR, P. M. da (orgs.). **Masculinidades negras:** novos debates ganhando formas. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2022. p. 149-166.

SILVA, P. I. **Afrobixas**: narrativas de negros homossexuais sobre seu lugar na sociedade. 2017. 104 f. Dissertação (Mestrado em Educação, Linguagem e Tecnologias) – Universidade Estadual de Goiás, Anápolis, 2017.

SOUZA, D.; SANTOS, D. dos; ZACARIAS, V. (orgs.). **Bixas pretas**: dissidências, memórias e afetividades. Simões Filho: Devires, 2022.

SOUZA, N. S. **Tornar-se negro**, ou, As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

TEIXEIRA, T. Além de preto, viado: uma análise sobre as masculinidades negras afeminadas. In: SOUZA, D.; SANTOS, D. dos; ZACARIAS, V. (orgs.). **Bixas pretas**: dissidências, memórias e afetividades. Simões Filho: Devires, 2022. p. 214-224.

VEIGA, L. As diásporas da bixa preta: sobre ser negro e gay no Brasil. **Tabuleiro de Letras**, v. 12, n. 1, p. 77-88, jan./jun. 2018. DOI: 10.35499/tl.v12i1.5176.

VIGOYA, M. V. **As cores da masculinidade**: experiência interseccionais e práticas de poder na nossa América. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2018.

ZERAFINO, H. M. dos S. Bixa preta: um estudo não recomendado. In: SOUZA, D.; SANTOS, D. dos; ZACARIAS, V. (orgs.). **Bixas pretas**: dissidências, memórias e afetividades. Simões Filho: Devires, 2022. p. 186-198.



Capítulo 3

NO CRUZO DAS CIRANDAS: CORPOS-AFETOS-MULHERES-PRETAS EM CONTRACOLONIZAÇÃO

Joselice Souza Barbosa (UNIFAT)
Elenise Cristina Pires de Andrade (UEFS)

Entra na roda e ginga!
(Pablo Bispo e Rincon Sapiencia)

No compasso dos desejos, quatro passos para a direita começando com o pé esquerdo... Carolina Maria de Jesus marca a batida: não gosto, faz de conta que sonho. Quatro passos para a direita, no balanço das resistências... A artista Raphael Bqueer convida Alice para cirandar *Alice e o chá através do espelho*¹:

Em meu trabalho eu não peço permissão, eu invado as instituições. Sou corpo-guerrilha, sou

¹ Maiores informações em Bqueer (2022).

um vírus que hackeia o sistema. Que debocha de títulos, reinvento palavras, mato a língua portuguesa, mato o colonizador. Em meu trabalho eu exponho que as imagens da cultura de massa nunca foram inofensivas. A fantasia que alegria o capitalismo é a mesma que esconde corpos negros dissidentes por de baixo de suas imagens de poder, seja na avenida paulista, na Disney ou na Time Square (epígrafe de Rafael Bqueer *apud* Fletcher, 2021, p. 140).

O ritmo de Carolina continua e a ciranda segue, mais quatro passos para a direita, o pé esquerdo de Elenise, na exposição *Um Brasil para os brasileiros*, no museu do MAR², no Rio de Janeiro, fotografa a ginga e a ciranda roda. E Ana Godinho gira com os quatro passos para a direita:

Como se o pensamento entrasse em um devir-mão e a mão em um devir-pensamento, nesse instante não se sabe quem é quem e aí se pudesse tornar visíveis “coisas” que noutras condições não ousariam aparecer. Talvez, então, se trate de uma nova “política” – uma micro-política – e de uma nova arte. Arte e política estão ligadas, de acordo com o que nos propomos, de forma crítica e necessária. Para lá das sensações triviais abre-se, assim, um potencial novo uso. Um novo uso das sensações, dos sentidos, das práticas e do pensamento. Novos corpos são necessários (Godinho, 2012, p. 46).

² “A exposição *Carolina Maria de Jesus: Um Brasil para os brasileiros* em parceria com o Instituto Moreira Salles dará continuidade à sua itinerância no Museu de Arte do Rio, em uma versão ampliada pela incorporação de novas obras. A exposição com mais de 400 itens tem curadoria do antropólogo Hélio Menezes e da historiadora Raquel Barreto, com assistência de Phelipe Rezende” (Museu de Arte do Rio, 2023a).

***A cintura que destrava nesse desenrole
O corpo desenrolado não é rocambole
Seu plano já foi bolado, quero que rebole***
(Pablo Bispo e Ruxell/Dogz)³

Novos movimentos a remexerem as certezas epistemológicas de uma ciência eurocentrada, patriarcal, monoteísta e violenta. Corpos dançantes a rebolarem com a terra, na água, provocando os cheiros e as superfícies. Vidas outras que não somente a fundamentada conceitualmente em cadeias à base de carbono, mas que con-VIDAm outros planos de existências. Contracolonizar *re-bolando* pelas circularidades dos afetos, da vida. *Início, meio, início*, título de um conversê entre Nêgo Bispo e Joviano:

Título que vem de uma composição original, orgânica e ancestral de Bispo para ilustrar a circularidade da vida. Como a roda na capoeira, a gira no Terreiro e o movimento infundável entre as gerações avó, mãe e neta, cujo nexos se dá pela ancestralidade para além dos vínculos consanguíneos (Maia, 2022, p. 12).

Este capítulo convida as sensações, os conhecimentos, as pessoas aqui envol-VIDAS e(m) suas potências a cirandarem. Escre(vi)ver, uma pesquisa de Mestrado (Barbosa, 2021) em outras giras. Remexer os capítulos, gingar os conceitos, brincar com as alegrias e as tristezas que brotam de corpos potentes de mulheres pretas trabalhadoras de uma escola pública da periferia de Feira de Santana, BA e, com elas, escutar o que a artista Rafael Bqueer nos avisa:

³ Música *Ginga*, interpretada por Iza, no álbum *Dona de mim*. Warner Music Brasil, 2018.

É preciso deseducar tudo que foi educado, reescrever todas as mentiras que nos foram narradas (Rafael Bqueer)

A ética do cuidado tem sido há séculos princípio ancestral capaz de mobilizar forças do devir e da mudança. Corpos subalternizados, forjados pela voracidade dos processos colonizatórios, não somente a conhecem, mas se revestem dele e compõem suas subjetividades frente à negação das experiências de vida ainda em curso. Corpos tidos para o não afeto, resistentes às dores físicas e simbólicas, pensamento outrora validado pela cientificidade implicada em apontar “outros” minorizados. Corpos sem mente, sem memória, sem disposição para o labor intelectual. Assim nos pensaram. Assim nos quiseram. Dessa forma ainda nos tratam.

Só não contavam com as nossas r(e)xistências.

Historicamente o corpo preto é o que materializou a perversidade de um regime escravagista e teve a diferença impressa pela cor da pele e pelos demais sinais diacríticos, justificando a colonização e escondendo seus propósitos econômicos e políticos. Nilma Lino Gomes (2002) nos lembra que foi a comparação dos sinais do corpo negro (como o nariz, a boca, a cor da pele e o tipo de cabelo) com os do branco europeu e colonizador que, naquele contexto, serviu de argumento para a formulação de um padrão de beleza e de fealdade que nos persegue até os dias atuais (Gomes, 2002).

Ser um corpo com marcadores sociais, raciais, de gênero, de classe significa, para alguns grupos, estar em risco eminente de sobrevida, pois a concepção de diferença ainda é pautada em termos biológicos, legitimados desde o século XIX para definição dos “outros”. Desde então quem é diferente é visto como geneticamente inferior e isso, por sua vez, é usado para explicar sua

posição social desfavorecida (Oyěwùmí, 2021). Ao corpo é dada uma lógica própria. Acredita-se que, ao olhar para ele, pode-se inferir posição social, aspectos constitutivos da sexualidade, presença ou ausência de crenças. Mulheres, africanos, pobres, homossexuais, portadores de deficiência e tantos outros identificados com o rótulo de “diferente”, em épocas e contextos variados, foram, nas palavras da socióloga nigeriana, considerados como corporalizados, dominados, portanto, “pelo instinto e pelo afeto”, estando a razão longe deles. São o Outro, e o Outro é um corpo. Corpo-conceito, fixador da razão que os movimentos de estabelecimento, justificativa e fundamentos políticos, econômicos e culturais das ciências modernas, principalmente a partir do século XIX, foi sendo estabelecido como a única possibilidade de vivenciar o corpo.

Sonhos de uma catadora de lixo. Escritora. Alice e o chá no lixo. Artista em corpo-guerrilha. Vestido azul. Parede vermelha. Desajustar o que nunca foi ajustado nem justo. Corpo vibrátil que apreende um mundo a permitirmo-nos captar os sinais das forças que nos agitam. Efeitos que “decorrem dos encontros que fazemos – com gente, coisas, paisagens, ideias, obras de arte, situações políticas ou outras, etc. –, seja presencialmente, seja pelas tecnologias de informação e comunicação à distância ou por quaisquer outros meios” (Rolnik, 2019, p. 53).

Encontros de corpos vivos, viventes. Discutir o poder sobre si e a resistência de corpos de mulheres pretas, a percepção que estes corpos, portadores de marcadores raciais, sociais, de gênero, de classe têm de si mesmos opondo à cosmovisão predominante uma “cosmopercepção” (Oyěwùmí, 2004), traduzido inicialmente da expressão “*word-sense*”. Outras maneiras de ver e sentir expulsando uma forma única e totalitária de entender e

se relacionar com o mundo, possibilitando a inclusão da diversidade de vivências.

A cosmovisão se coadunaria a uma lógica Ocidental no que se relaciona ao privilégio da visão, sendo, portanto, eurocêntrico e usado intencional e generalizantemente para descrever culturas que validam outros sentidos. Sobre esse aspecto, Laura Gomes (Barbosa, 2022), ao comentar sobre o primeiro capítulo de *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*, tese de doutoramento de Oyèrónkẹ Oyěwùmí, nos diz:

A visão, enquanto sentido privilegiado para a apreensão da realidade, promove a separação entre sujeito e objeto, denotando uma relação de dominação entre aquele que olha e aquele que é objeto do olhar (Ferreira; Hamlin, 2010). A ênfase no visual estaria, portanto, ligada à produção de uma lógica masculina e patriarcal, em que o distanciamento promovido pela visão seria subjacente à falta de compromisso entre o “eu” e o “Outro” investigado (Barbosa, 2022, p. 2).

O conceito cosmopercepção, no entanto, apresenta-se filosoficamente afrocentrado, proporcionando-nos uma perspectiva inclusiva em descrever a concepção de mundo por diferentes sentidos e expressões nas diversidades das experiências viventes dos mais diversos grupos. Nessa ciranda da cosmopercepção, convidamos novamente Rolnik para a roda, quando nos propõe que nos atentemos à nossa condição de viventes, na experiência subjetiva fora-do-sujeito, “onde o outro vive efetivamente em nosso corpo, por meio dos afetos: efeitos de sua presença

em nós” (Rolnik, 2019, p. 111). Importante destacar, aqui, que Sueli Rolnik está acompanhada de Deleuze e Guattari, portanto, o conceito de afeto não se reduz a uma emoção psicológica, mas de uma “emoção vital”, que pode ser apreciada pelo significado do verbo afetar: tocar, perturbar, abalar, atingir (Rolnik, 2019).

Neste capítulo sobre mulheres pretas de mãos dadas girando a roda da vida plural, multifacetada e, ao mesmo tempo, única, nossa proposta é romper com a imagem corporalizada ocidental para que outra, a que acolha um saber sem a imposição de uma hegemonia do logocentrismo, um “saber do corpo”, apresente-se com toda sua força vital.

Poderíamos não ter a necessidade de afirmarmos quem somos, pois já somos (Ana Cláudia Matos da Silva, quilombola)⁴

Escrever pra se manter de pé. Pesquisar pra ter que dançar. Gingar por entre fluxos de letras, sentidos, superfícies da pele, do desejo, da luta. “Abrir brechas para o exercício de girar a linguagem, ex-capar, (in)-ventar e escrever uma escrita outra, girando ventos em pensamentos” (Andrade; Romaguera, 2011, p. 12). Estremecer. Ex-tremar-SER ao perfurar os tremores e os transformar em potência de vida em um país forjado na violência do estupro e na escravização. Pesquisa acadêmica em movimento político, estético e ético em pulsação na/ao/com as comunidades de gentes, porque de coletivos de humanos estamos cansadas.

Enquanto a sociedade se faz com os iguais, a comunidade se faz com os diversos. Nós somos os diversosais, os cosmológicos, os naturais, os or-

⁴ Ana Mumbuca é o pseudônimo de Ana Claudia Matos da Silva, pesquisadora quilombola que reivindica a cosmo percepção e a ancestralidade para falar da comunidade negra quilombola em seus escritos, como a dissertação *Uma escrita contra-colonialista do quilombo Mumbuca, Jalapão-TO*, defendida em 2019.

gânicos. Não somos humanistas, os humanistas são as pessoas que transformam a natureza em dinheiro, em carro do ano. Todos somos cosmos, menos os humanos. Eu não sou humano, sou quilombola. Sou lavrador, pescador, sou um ente do cosmos. Os humanos são os eurocrístãos monoteístas. Eles têm medo do cosmos. A cosmofobia é a grande doença da humanidade (Bispo dos Santos, 2021, p. 16).

Gente, professora e pesquisadora e tantas outras gentes nos habitam. Filiamo-nos ao que diz Nilma Lino Gomes a respeito da impossibilidade de o corpo negro separar-se do sujeito (Gomes, 2017). Nesse sentido, a pesquisa *R(e)xistências de corpos-territórios e seus saberes não autorizados: as Pérolas Negras do Colégio Estadual Teotônio Vilela, Feira de Santana-BA* (Barbosa, 2021), busca contribuir para o debate necessário na agenda nacional, pensar a mulher negra na própria sociedade a partir de suas vozes e corpos a atuarem em uma escola pública periférica. Sentimo-nos à vontade para narrar um pouco da trajetória de Josi⁵, pesquisadora negra, e Nise, aprendiz dessas vivências, junto às *Pretagonistas*, cinco mulheres pretas do colégio Estadual Teotônio Vilela, desenhando assim um mosaico de experiências sobre a construção tensa da identidade racial para corpos associados a vários “nãos”: não lugar, não beleza e não afeto, não inteligência. Palavras-força grafadas no formato versalete, a compor essa ciranda em cruzos. Afetos intensivos na resistência a todo tipo de violência, ao epistemicídio, às hierarquias, aos julgamentos, à exatidão e neutralidade de pressupostos eurocêtricos a articularem-se a julgamentos morais de uma ditadura do pensamento monoteísta e explorador dos seres encantados, des-

⁵ Joselice Souza, orientanda de Elenise, uma parceria linda de afetações e mergulhos em saberes contra coloniais.

ses e de outros mundos. Para grupos que tiveram a humanidade sequestrada e demarcam sua existência enquanto corpos dissidentes frente ao padrão *branco-hegemônico*, sobreviver já não basta. Pessoas negras da diáspora ressignificam diuturnamente a dor da travessia, transformando-a em subversão.

Nunca é tarde pra aprender. Vou até o fim, onde Deus me levar com esse estudo, até uma faculdade se for da vontade de Deus e só ele me para (Voz de Pérola Negra)

Pretagonistas que muitas vezes parecem não saber do protagonismo vital que desempenham pelos fios que (des)tecem nossa frágil existência. Choram, sofrem. Cantam, namoram. Costuram, bordam. Lutam. “Ao insurgir, o corpo feminino negro deixa de ser disciplinado e domesticado, troca-se o objeto de estudo, o outro deixa de ser outro e passa a ser sujeito, surge a mulher raivosa [...]” (Meira; Oliveira, 2022, p. 1469).

[...] toda mulher tem um artesanal de raiva bem abastecido que pode ser muito útil contra as opressões, pessoais e institucionais, que são a origem da raiva. Usada com precisão, ela pode se tornar uma poderosa fonte de energia a serviço do progresso e da mudança. E quando falo de mudança não me refiro a uma simples troca de papéis ou a uma redução temporária das tensões, nem à habilidade de sorrir ou se sentir bem. Estou falando de uma alteração radical na base dos pressupostos sobre os quais nossas vidas são construídas (Lorde, 2020, p. 159).

Pesquisar sobre mulheres negras fora do lugar de sofrimento presente nas trajetórias compartilhadas se inscreve como um

movimento de insubmissão ao mesmo tempo pessoal e coletivo de nos colocarmos para além da dor e da falta. Propomos o desafio acadêmico de contracolônização, ao tentar possibilitar a emergência dos corpos, sentidos, saberes e conhecimentos das “vidas ausentes”⁶, não por uma suposta natureza invisível, mas pelo árduo trabalho e comprometimento dos colonizadores eurocêntricos, brancos, monoteístas, cosmo-fóbicos de produção ativa dessa ausência. Evidenciar a não sujeição das *Pretagonistas* que, dotadas de uma leveza particular, revestem-se de importância nos campos das lutas na esfera micropolítica, também presente nas trajetórias das intelectuais com e sem credenciais acadêmicas que nos inspiram.

Antes eu não me cuidava, achava que tendo pros filhos tava bom. Agora? Oxe, o dinheiro pra comprar fibra e botar minha trança deixo guardado. Quem gosta de mim sou eu
(Voz de Pérola Negra)

Assim como todo saber é político, a resistência é um dos seus componentes que reveste a existência de grupos subalternizados. Acrescenta hooks (2020) que numa cultura racista, sexista e anti-intelectual, criar estratégias para contrapor a baixa estima que nos foi imposta é vital, de forma que passemos a valorizar nosso trabalho, mesmo que ele não seja “legitimado por estruturas legitimadas”. Trata-se de uma exortação para a tarefa intelectual da mulher negra, para que busquemos a singularidade das experiências de vidas interseccionadas que se encontram sob a violência das políticas de silêncio para que assim sejam desveladas as práticas de si, das quais sobressaem formas subversivas de

⁶ Essa ideia é um escape à concepção de sociologia das ausências, de Boaventura de Sousa Santos (2002). Trata-se de uma investigação que visa demonstrar que o que não existe é, na verdade, activamente produzido como tal, isto é, como uma alternativa não-credível ao que existe.

enfrentamento da encruzilhada de opressões. Em uma aproximação teórica com Foucault, acrescentamos que nessa subversão não há apenas uma resistência, mas produção de outros poderes para que essas resistências persistam. Resistências estão sempre se refazendo, daí o seu traço inventivo, por mais engenhosas que sejam as estratégias de dominação. É pelo caráter mutável, criativo em trazer possibilidades de existência a partir de composições de forças inéditas. Forças do devir, da mudança, que apontam para o novo e engendram possibilidades de vida (Foucault, 1989).

Minha vida dá um livro, pró. Já pensei até em escrever (risos). É tanta coisa que aconteceu que nem sei como estou de pé. Mas tô, com a graça de Deus e minha coragem, pra enfrentar as luta da vida. Só em ver meus filho crescendo...eu tendo meu sustento sem depender de ninguém... Se minha mente fosse fraca já podia tá doente de depressão (Voz de Pérola Negra)

Autonomia, saber-se independente é insurgência!

Ao promover o diálogo entre as experiências individuais de enfrentamento e subversão e o eu coletivo das vidas interseccionadas pelas estruturas de opressão do racismo, sexismo e capitalismo, mais nos aproximamos do princípio da ética do cuidado na (re)construção de saberes de resistência dentro e fora do espaço legítimo de ensino-aprendizagem.

Isto posto, parece um caminho possível de reflexão o de pensar as experiências de mulheres negras periféricas trabalhadoras da/na educação, que integram um grupo social de existência precarizada, sob o qual recaem os mais perversos indicadores socioeconômicos⁷, como recorte da resistência ante o potencial

⁷ Conforme a Síntese dos Indicadores Sociais (IBGE, 2019), há mais de 7,8 milhões de pessoas vivendo em casas chefiadas por mulheres negras e 63% dos lares monoparentais em que mulheres pretas são provedoras estão abaixo da linha da pobreza.

traumático que advém das forças conservadoras, incluindo o colonialismo aliançado ao neoliberalismo produtor de indigências. Onde era esperado frustrações, baixo autoestima, escassez e desamor, vê-se um movimento contrário à esta rota, de não aceitação das violências em suas múltiplas roupagens, de investimento na qualidade do autocuidado ou, nas palavras de Rolnik,

Desanestesiarmos nossa vulnerabilidade às forças; ativar o saber-do-corpo à experiência do mundo em sua condição de vivo; desobstruir cada vez mais o acesso à tensa experiência do estranho-familiar; não denegar a fragilidade; não interpretar a fragilidade desse estado instável e seu desconforto como “coisa ruim”, não ceder à vontade de conservação das formas de existência; não atropelar o tempo próprio da imaginação criadora; não abrir mão do desejo em sua ética de afirmação da vida; não negociar o inegociável; praticar o pensamento em sua plena função: indissociavelmente ética, estética, política, crítica e clínica. Isto é, reimaginar o mundo em cada gesto, palavra, relação com o outro, modo de existir – toda vez que a vida assim o exigir (Rolnik, 2019, p. 195).

Ver uma aluna grávida pra mim é o mesmo que ver mais sofrimento no mundo, mais um que vai nascer pra sofrer porque ela não tem nem pra ela, como vai sustentar outra vida? E sempre, sempre é sozinha...o pai da criança some. A escola tinha que ver isso aí...o ensino... pra não acontecer todo dia esses caso (Voz de Pérola Negra)

Fragilidade na força. Conservação das formas de existência. Reimaginação de mundos plurais. Mulheres negras são diversas

em suas experiências, seus tons de pele, consciência racial, pertencimento geográfico, sexualidades, desejos, formas de viver práticas culturais, níveis de instrução/escolarização formal, dentre tantas variáveis. “Se eu não tivesse que ser forte/nem dependesse da sorte/ [...] Se eu não tivesse que falar na lata/Se eu não tivesse que gritar!” nos diz Gabz, uma jovem poeta de *slam*⁸. Dizer na lata gritando! E girando na ciranda das pretas que se fizeram presentes na dissertação (Barbosa, 2021), giram bell hooks, Sueli Carneiro, Patricia Hill Collins, Conceição Evaristo, a mãe de Josi, Dona Alice e sua avó dona Conceição. “Pra nós ninguém reserva oração/tudo preto/sem bandeira branca na trama/cê já sentiu, negra, drama?” (Nunes, 2017).

Na lata! Grito! A voz liberta. Durante muito tempo fomos faladas por bocas alheias, sem acesso livre à palavra. Desse modo, falar passa a ser um ato de resistência por ser o rompimento, em definitivo, com o silenciamento a nós imposto. Nessa direção, bell hooks (2019, p. 38-39) diz que “esse ato de fala, de erguer a voz, não é um mero gesto de palavras vazias: é uma expressão de nossa transição de objeto para sujeito”.

Poesia na rua. Da rua. Na pele. “Comecei a existir com quinhentos milhões e quinhentos mil anos/Logo de uma vez já velha/Eu não nasci criança, nasci já velha” (Patrocínio, 2001, p. 80). No tempo ancestral. Nos espaços de abandono e ausência, as mulheres pretas estão em toda parte. Ousamos afirmar que a escola pública é uma mulher preta, se considerarmos a pouca valorização e precarização que incidem sobre ela, assim como ocorre com nossos corpos, mas, surpreendentemente, dela emana uma força que a mantém firme e vigorosa. E alegre.

⁸ Versos falados por Gabrielly Nunes (2017).

Participamos cotidianamente das (re)construções dos saberes de resistência por meio das experiências vividas, todos os dias nos salvamos e salvamos os nossos da imposição da vida cafetinada. Não é o conformismo o que externam as Pérolas Negras, mas uma inquietação salutar em relação aos movimentos descontínuos que exigem negociação dos conflitos e interesses e, sobretudo, “[...] relações negociadas de poder e saber implícitas na própria participação dos sujeitos ali presentes” (Silva, 2009, p. 47).

Quantos (en)cantos encruzilham num cirandar?

Pedra, noite, poema cirandam na luta, avisa-nos a entidade poética de Paulo Leminski. Memes, Chicos Buarques, Bozos, lambes, também por essas e outras lutas circulariam? A gira da poesia encruzilha? Letras, cores, memórias, sensações pelas fotografias da exposição *15 anos de slam no Brasil*⁹.

O cruzo, perspectiva teórico-metodológica [...], fundamenta-se nos atravessamentos, na localização das zonas fronteiriças, nos inacabamentos, na mobilidade contínua entre saberes, acentuando os conflitos e a diversidade como elementos necessários a todo qualquer processo de produção de conhecimento (Rufino, 2019, p. 88-89).

As rodas, as conversas, as rodas de conversas e o samba de roda. A gira no Terreiro¹⁰, a roda de capoeira, a ginga da poesia

⁹ “A Festa Literária das Periferias traz para o MAR a exposição, que tem curadoria de Roberta Estrela D’Alva, Luiz Romão e Júlio Ludemir e reúne olhares sobre a trajetória do *poetry slam* desde sua chegada no Brasil, em 2008, até os dias atuais” (Museu de Arte do Rio, 2023b).

¹⁰ “As interfaces que assume o Terreiro [de Umbanda] enquanto representação cosmológica do mundo e a Gira, enquanto ritual festivo na qual se aciona o sagrado e insistem-se em abandonar o mundo profano [...]” (Silva, 2015, p. 56).

no *slam*¹¹, expressões em corpos pretos. Pressões de corpos pretos. Movi-ventos pretos na ciranda científica contracolonizadora da dissertação de Josi (Barbosa, 2021) que ginga um eu coletivizado de mulheres pretas periféricas em sua atuação de insurgência vital. “As palavras devem ser, antes de tudo, de força, mandingueiras, corpóreas, montaria de seres que correm os muitos lados da existência e que, por isso, têm o poder de atuar nessa guerra de dimensões mais sutis em que ela acontece” (Rufino, 2022, p. 68).

Palavras mandigueiras que trilham pela *escrevivência* linda e ancestral criada pela intelectual e ativista negra Conceição Evaristo, convocando um “sujeito” autoral, sobretudo mulheres negras que, ao tomarem para si suas próprias narrativas, dão a este ato um sentido de insubordinação. Assim, a questão de pesquisa trilhou na direção de compreender como corpos-territórios forjados para sucumbir à precarização da existência subvertem o poder que os atinge por meio de uma resistência miúda, quase imperceptível, micropolítica. O dentro-fora-prédio-escolar desmorona, pois a força vital das palavras/vozes das Pérolas Negras invade a escrita da dissertação. Embora seja tentadora a afirmação de que nós somos as mais oprimidas entre todos da sociedade e que, por esta razão, estamos em melhor posição para compreendermos mecanismos das opressões, não é este o caso nesta pesquisa. Ao falarmos do e a partir do nosso lócus social, contribuímos com um conhecimento que sabemos ser parcial e situado. Reivindicamos que outros grupos considerem nosso ponto de vista sem, no entanto, renunciar o seu próprio posicionamento, o que lhes seja singular.

¹¹ *Poetry slam* ou somente *slam* são campeonatos de poesia falada, comumente utilizada pelas(os) poetas para denunciar opressões. Esse movimento nasceu em bares e cafés dos Estados Unidos, na década de 1980, possibilitando que imigrantes latinos(as) e outras comunidades periféricas encontrassem, nesses espaços e tempos, acolhimento para as suas produções poéticas (Rosa; Leite, 2023).

As Pérolas Negras, interlocutoras da pesquisa de mestrado de Josi, intrigam e encantam mesmo sendo parte da intensa precarização do trabalho, como revelam os dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD Contínua) obtidos em 2022 (IBGE, 2022). Nos dois agudos anos da pandemia de Covid-19, que, por si só, foi responsável pela retração da economia em todo o mundo, o governo brasileiro, além de se omitir no combate à doença, o que potencializou e intensificou os impactos negativos da crise sanitária, empenhou-se sistematicamente no desmonte das instituições democráticas, no corte de direitos sociais e trabalhistas e na adoção de políticas que resultaram na ampliação da pobreza e no aprofundamento das desigualdades sociais características da sociedade brasileira. Não houve grupo social mais impactado por estas circunstâncias de vulnerabilidade extrema do que o das mulheres negras, que, historicamente, já ocupam posições impostas pela herança escravagista.

Gingando na escrita, girando nossas mandingas, Josi e Nise jogam para além de professoras, estudantes, currículos, políticas públicas e tantas outras importantes dimensões para as educações. O ineditismo desta pesquisa foi a interlocução com as mulheres pretas que desempenham atividades outras que não a pedagógica. E por quê? Porque romper o silenciamento é uma exortação negro-feminista e sua epistemologia que ressalta a experiência, também identificada como saberes da vivência que, embora não legitimados, muito contribuem para as relações que ocorrem no espaço formal de escolarização.

Nem protegidos pela égide da cruz, nem anestesiados pela captura de suas palavras e prendas estão os viventes que confluem na tarefa de

dar batalha no labor *contracolonial*. Entretanto, algumas coisas precisam ser firmadas nos quatro cantos dessa casa. Essas firmezas sustentarão as linguagens, essas, por sua vez, devem sustentar espiritualizadas das lutas contra a dominação ao longo de mais de cinco séculos. Por mais que a discussão acerca da emergência no enfrentamento, transgressão e reposicionamento diante a guerra, trauma e legado colonial sejam cada vez mais presentes no debate político, se faz necessário apontar os riscos de reduzi-lo somente a uma retórica discursiva que flerta com a descolonização meramente como fetiche conceitual (Rufino, 2019, p. 68).

Neste movimento ventado pelas cirandas, Josi e Nise giram a escrita na pesquisa. Pandemia, isolamento, angústia, solidão que dança, aqui, neste capítulo, com a intenção de potencializar os conceitos em vidas encantadas. A tela, o “zap”, a violência do fascismo da extrema-direita no governo federal, à época da escrita da dissertação. O meme, a poesia, as Pérolas Negras, os afetos, os encantos. Enfeitiçar a gira. Atiçar a pele. Alçar o digital, o escrever, o estudar em movimentos contracolonizatórios.

Contracolonizar não é o refazimento do caminho, mas sim o drible, o passa pé, o tombo na subida, o desate da praga rogada e a amarração de um feitiço vivaz imantado nas políticas e poéticas subalternizadas nesses últimos cinco séculos (Rufino, 2022, p. 69-70).

Expulsar os fetiches conceituais que tanto rondam muitas escritas acadêmicas e nelas pulsar as lutas diárias das Pérolas Negras: experimentar a merenda, angustiar-se com mais uma gravidez,

cantar, vender Avon e Natura, dançar. Micropolíticas de vida não cafetinada (Rolnik, 2019) que insurgem não como macrorrevoluções, mas como potências de resistências vivas e coletivas. Se os fenômenos da subutilização e sub-remuneração da mão de obra têm cor e gênero, certamente estão presentes nas vidas dessas interlocutoras e, não raro, a comunidade escolar se mobiliza em apoio material a alguma funcionária diante de situações emergenciais. Mas é intrigante, voltamos a dizer, que não sejam relatos de escassez e dificuldades que permeiam o cotidiano dessas mulheres resolutivas, perspicazes e profundamente sábias.

Alegres. Contra tudo e todos que insistem em lhes ofertar desimportância.

Alegria de quem experimenta a merenda servida com o tempero da criatividade e do cuidado, mesmo quando faltam alguns ingredientes. Dos sorrisos que recebem a todos que chegam à escola. Da limpeza dos espaços permeada pelas conversas, *quizumbas* entre funcionárias, desabafos e planos. Da espera pelos dias de confraternização pelo dia dos servidores públicos em que não estarão de uniforme nem irão servir, mas trajadas com as melhores roupas, perfumadas e maquiadas com seus bons produtos da Avon e da Natura, obtidos pela honestidade da palavra empenhada à revendedora que recebe, pontualmente, o valor mensal combinado.

Já fui mais complexada com isso, hoje não. Me amo, gosto do meu cabelo. Quando assumi meu black sofri racismo na própria família, vê se pode? Agora já tem outras que já assumiram também. Então penso que tudo é questão de como você se posiciona pra não deixar ninguém pisar em você, sabe? Eu penso assim (Voz de Pérola Negra)

Eu sou Stela do Patrocínio, muito bem patrocínada. Eu não tinha formação, não tinha formatura, não tinha onde fazer a cabeça, fazer braço, fazer corpo, fazer orelha, fazer nariz, fazer céu da boca, fazer falatório. Eu não tinha onde fazer nada dessas coisas. Fazer cabeça. Pensar em alguma coisa. Ser útil, inteligente, ser raciocínio. Não tinha onde tirar nada disso. Eu era espaço vazio puro! (Patrocínio, 2001 *apud* Chioma; Felix, 2020).¹²

Corpo-vazio-puro vibrátil. Amar-se no cabelo *black*. Não ter de onde tirar e verter existências em saberes-do-corpo, mesmo não ter onde fazer cabeça, braço, orelha, nariz, céu da boca. (In-)ventar corpo-palavra-cruzo-ciranda.

Ventos

Vejo o vento pelos olhos do sentir.

Ventos que abanam.

Ventos que refrescam

Ventos que acalmam

Ventos que abalam.

Ventos que desfazem

Somos os ventos e sentimos a nossa potência.

Sejamos ventania.

Ana Mombuca (2022)

Referências

ANDRADE, E. C. P. de; ROMAGUERA, A. R. T. Sonhar-te e(m) vidas. (Des)narr-ar... **Revista RUA**, Campinas, v. 1, n. 17, p. 1-17, 2011.

¹² Fala extraída da performance *muito bem patrocínada – falatórios de stela do patrocínio*, onde as poetas Bianca Chioma e Natasha Felix apresentam um recorte da obra de Stela Patrocínio, de 2001 (Chioma; Felix, 2020).

BARBOSA, J. S. **R(e)xistências de corpos-territórios e seus saberes não autorizados**: as Pérolas Negras do Colégio Estadual Teotônio Vilela, Feira de Santana-BA. 2021. 142 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2021.

BARBOSA, L. G. O gênero, assim como a beleza, está nos olhos de quem vê. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 30, n. 3, 2022.

BISPO DOS SANTOS, A. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora; Piseagrama, 2023.

BQUEER, R. B. Capa. **Ícone**: Revista Brasileira de História da Arte, v. 6, n. 7, p. 6-7, 2022.

CHIOMA, B.; FELIX, N. Muito bem patrocinada – falatórios de stela do patrocínio. In: CHIOMA, B. **CHIOMA**. [S. l.]: YouTube, 2020. 1 vídeo (5min37s).

EVARISTO, C. Escrivências da afro-brasilidade: história e memória. **Releitura**, Belo Horizonte, n. 23, p. 1-17, 2008.

FERREIRA, J.; HAMLIN, C. Mulheres, negros e outros monstros: um ensaio sobre corpos não civilizados. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 18, n. 3, p. 811-836, set./dez. 2010.

FLETCHER, J. Circuito Bqueer: tempo e imagem negra LGBTQI+ na Amazônia paraense. **Arteriais - Revista do Programa de Pós-Graduação em Artes**, [S. l.], v. 5, n. 9, p. 136-145, set. 2021.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

GODINHO, A. As probabilidades desiguais de Francis Bacon. **Revista Poiésis**, Niterói, v. 13, n. 20, p. 45-55, dez. 2012.

GOMES, N. L. **O movimento negro educador**. Saberes construídos na luta por emancipação. Petrópolis: Vozes, 2017.

GOMES, N. L. Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou resignificação cultural? **Revista Brasileira de Educação**, n. 21, p. 1-12, set./dez. 2002.

GONZALEZ, L. **Primavera para as Rosas Negras**: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.

hooks, b. **Erguer a voz**: pensar como feminista, pensar como negra. São Paulo: Elefante, 2020.

hooks, b. **Olhares negros: raça e representação**. São Paulo: Elefante, 2019.

IBGE. **PNAD Contínua – Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua**. Rio de Janeiro: IBGE, 2022.

IBGE. **Síntese de indicadores sociais: uma análise das condições de vida da população brasileira**. Rio de Janeiro: IBGE, 2019.

LORDE, A. **Irmã outsider**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

MAIA, J. A. Introdução. In: BISPO DOS SANTOS, A. *et al.* **Quatro Cantos**: volume 1. São Paulo: n-1 edições, 2022. p. 1-5.

MEIRA, F. P. F.; OLIVEIRA, J. M. Nossa Raiva como Dispositivo de Contracolonização dos Currículos: um Diálogo com Pesquisadoras Negras. **Revista e-Curriculum**, São Paulo, v. 20, n. 4, p. 1464-1483, out./dez. 2022.

MOMBUCA, A. Ser quilombo. In: BISPO DOS SANTOS, A. *et al.* **Quatro Cantos**: volume 1. São Paulo: n-1 edições, 2022.

MUSEU DE ARTE DO RIO. **Programação**. Rio de Janeiro, 2023a.

MUSEU DE ARTE DO RIO. **Programação**: Gira da Poesia 15 anos de slam no Brasil. Rio de Janeiro, 2023b.

NUNES, G. Vencedora slam grito filmes 2017 “GABZ”. In: NUNES, G. **GABZ**. [S. l.]: YouTube, 2017. 1 vídeo (3min10s).

OYĚWŪMÍ, O. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

OYĚWŪMÍ, O. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: OYĚWŪMÍ, O. **Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies**. Dakar: CODESRIA, 2004. p. 1-8. Tradução para uso didático por Juliana Araújo Lopes.

PATROCÍNIO, S. **Reino dos bichos e dos animais é meu nome**. Organizado e apresentado por Viviane Mosé. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2001.

ROLNIK, S. **Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada**. São Paulo: n-1 edições, 2019.

ROSA, E. A. P.; LEITE, S. O revide da língua: a decolonização do pensamento na poética do slam. **Revista Terceira Margem**, v. 27, n. 51, p. 157-158, 2023.

RUFINO, L. Cachaça e fumo na boca da mata. *In*: BISPO DOS SANTOS, A. *et al.* **Quatro Cantos**: volume 1. São Paulo: n-1 edições, 2022. p. 1-15.

RUFINO, L. **Pedagogias das encruzilhas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SANTOS, B. de S. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 63, p. 237-280, 2002.

SILVA, E. M. F. Considerações acerca da democratização na escola pública: entre práticas político-pedagógicas e percursos de avaliação escolar discentes. *In*: FREIRE, W. (org.). **Gestão democrática**: reflexões e práticas do/no cotidiano escolar. Rio de Janeiro: Wak, 2009. p. 43-80.

SILVA, R. C. **“Na gira da Umbanda”**: Exercício etnográfico sobre expressões de Afrorreligiosidade na “fronteira” e no Terreiro da Cabocla Jurema em Tabatinga, Amazonas. 2015. 120 f. Dissertação (Mestrado em Cartografia Social e Política da Amazônia) – Universidade Estadual do Maranhão, Maranhão, 2015.



Capítulo 4

SEM SANGUE, MEU CORPO AMA E TEM TESÃO – SOBRE SER UMA MULHER NA MENOPAUSA EM UMA SOCIEDADE TECNOFÁRMACO-PORNOGRÁFICA

Larissa Pelúcio (UNESP)

Em 1895, quando tinha 43 anos, Freud (1989) escreveu que o momento do climatério era aquele das “paixões perigosas”. O aumento da libido no momento do envelhecimento da mulher, ainda segundo o psicanalista, provocaria um horror que a faria se abster do sexo, levando-a à neurose. Na mesma época, tratados de medicina eram taxativos quanto à indignidade de um homem copular com uma mulher infértil e perigosamente desejante. Sequer consideravam que poderíamos querer gozar com outras mulheres.

Mais de um século depois da afirmação de Freud, o envelhecimento de mulheres cis (as trans ainda lutam para ter uma vida longa) acontece sob a mirada do biopoder, onde o tesão e o sexo só podem existir como temas medicalizáveis, ofertando

aos corpos envelhecidos, não amor, mas hormônios ou desprezo. Estou envelhecendo em uma sociedade juventocêntrica e bastante avessa a corpos adiposos, enrugados e lentos. Meu olhar crítico a esses valores, infelizmente, não me faz imune a eles. Desde que comecei a ter uma menstruação irregular, passei também a pensar como gostaria de viver a menopausa.

Em janeiro de 2018, menstruei pela última vez. Eu desconfieei, mas ainda não tinha a certeza de que não voltaria a ter de lidar com absorventes industriais e com copinhos coletores, os quais, aliás, eu mal tinha começado a experimentar, como um sinal de que passava a aderir a discursos críticos aos insumos higiênicos químicos e descartáveis.

Minha menstruação já vinha intermitente desde o final de 2016, mas, após iniciar um tratamento com florais da Amazônia, justamente para prevenir sintomas da perimenopausa e menopausa (nunca quis fazer reposição hormonal), eu estava menstruando com regularidade já havia cinco meses. Quando naquele janeiro menstruei pela última vez, eu estava a quatro meses de completar 55 anos. Um ano depois, era oficial, eu era uma mulher na menopausa.

A menopausa é uma data e se refere ao último episódio de sangramento menstrual apresentado pela pessoa. Acontece em média aos 51 anos, e 90% das pessoas apresentam a menopausa entre 45 e os 51 anos de idade. Sua definição é feita retrospectivamente, após a ausência consecutiva da menstruação por 12 meses (Bittencourt *et al.*, 2023, p. 40).

Mais que um processo natural associado ao envelhecimento e ao término da vida reprodutiva de mulheres cisgêneras e

pessoas com útero, a menopausa é um fenômeno social sobre o qual o saber médico se debruçou, na sua incansável e longa história de patologização dos corpos entendidos como femininos ou feminilizados.

Nesta segunda década do século XXI, as mulheres na menopausa que vivem no Norte Global constituem o segmento que mais cresce como força de trabalho (Orgad; Rottenberg, 2023), tornando a menopausa, segundo a Revista Forbes, um assunto urgente. “Globalmente, as perdas de produtividade relacionadas à menopausa podem exceder US\$150 bilhões (R\$764 bilhões) anualmente, segundo a consultoria americana Frost & Sullivan” (Almeida, 2023).

Esse cenário, em que pessoas vivem mais e procriaram menos, desenha um futuro em que a população idosa ultrapassará a jovem. Segundo a Organização das Nações Unidas, em 2050, pessoas com mais de 60 anos somarão um contingente de 2 bilhões de indivíduos no mundo. Não é de se estranhar, portanto, que a transformação da terceira idade em segmento de mercado seja de grande interesse dos Estados, do Mercado e do campo midiático e comunicacional. “Entretanto, a própria transformação da velhice em segmento de consumo, a construção discursiva do ideário *ageless* e da juventude como valor supremo articulam variadas formas de discriminação com base no preconceito de idade” (Castro, 2018, p. 20). Entre estas formas, permanece a desvalorização do conhecimento dos mais velhos; sua dessexualização e, no caso de pessoas com útero, a associação da menopausa com decadência física e mental.

Neste ensaio autoetnográfico, discuto a minha entrada na menopausa e o processo de envelhecimento em uma sociedade tecno-fármaco-pornográfica. Reflito sobre os interditos do amor

para os corpos de mulheres cisgênero em envelhecimento. Se o silêncio em torno da sexualidade na velhice já é ensurdecador quando estamos no campo das relações heterossexuais, ele é ainda mais profundo quando envolve relações entre duas mulheres.

Classe, geração, orientação sexual, marcas corporais, raça e formação profissional são variáveis tangencialmente consideradas quando procuro recursos para resistir à indústria protética, cibernética, sintética e fármaco-médica, que é também patriarcal (Lupton, 2014). Não ofereço conclusões, apenas um campo de muitas reflexões e uma boa dose de intimidade.

Iniciemos pelas discussões teóricas. Na primeira parte deste capítulo, aproximo-me dos discursos médicos sobre envelhecimento de mulheres cisgêneras. Inspirada na perspectiva genealógica de Cécile Charlap em *La Fabrique de la ménopause* (2022) busco discutir a construção social da menopausa, prestando especial atenção à constituição do fenômeno como categoria médica, para, então, pensá-lo como tema de interesse tecno-mercadológico. Em seguida, recupero algumas discussões sócio-antropológicas sobre a erotização da velhice e como esta se relaciona com o neoliberalismo, constituindo subjetividades marcadas pelo produtivismo e individualismo. Antes da conclusão, trato de sexo, tesão e envelhecimento vividos sob a égide do regime tecno-farmacopornográfico, emprestando de Preciado muitas inspirações.

Espero que a leitura seja tão instigante quanto foi, para mim, a escrita.

Da idade crítica aos hormônios

“Agora você é uma mocinha”. Essa frase foi ouvida (e ainda deve ser) por muitas meninas quando menstruaram pela pri-

meira vez. Eu tinha 10 anos quando me tornei “mocinha”. Odiei! Sentia-me criança. Gostava de ser moleca. Detestei meu primeiro sutiã, que era todo rendado num tom verde água. Minha mãe dizia que eu já precisaria usá-lo, pois os seios começavam a marcar na camiseta branca do uniforme de minha escola particular. Que raiva!

A menarca, assim como a menopausa, funciona em muitas sociedades como um marcador de mudança de *status* etário. Nada de novo sobre isso. A novidade sobre esses dois fenômenos fisiológicos, em sociedades de matriz ocidental, é o atual questionamento sobre a medicalização que os mesmos sofreram nos últimos 60 anos, somado aos ativismos feministas em torno dos tabus que os cercam. Neste ensaio me aproximo desses movimentos críticos.

Cécile Charlap (2019) faz uma profunda genealogia da medicalização da menopausa, tratada por ela como um fenômeno social, portanto, como um aprendizado balizado por preceitos tanto médicos, quanto morais. Charlap reconstitui a discussão científica (talvez eu tivesse de aspaear esse adjetivo) desde a concepção humoral do corpo, a qual remonta à antiguidade clássica grega até o presente, quando passamos a questionar a patologização permanente do corpo de mulheres cisgêneras e de pessoas transexuais que têm útero (e as que não tem também conhecem uma longa história de patologização de suas identidades).

Difundidos pelos escritos hipocráticos, a associação da menopausa com “falta”, “perigo”, “desequilíbrio”, operou por um longo tempo. No século XVIII, por exemplo, Roussell em seu *Système et moral de la femme* (1775), já nomeava o momento da menopausa como a “idade crítica” (Charlap, 2019, p. 51). Afinal, o que restaria às mulheres sem a função reprodutiva? Um século depois, a

menopausa já tinha não só um nome, mas toda uma nosologia e uma etiologia. Para Charlap, a fabricação da menopausa como doença, ou melhor, uma síndrome, faz parte da dicotomização dos sexos como discutido por Thomas Lacquer, em seu muito citado *Inventando o sexo - dos gregos a Freud* (2001). De modo que a construção da menopausa como categoria médica é também a fabricação da diferença entre os sexos. Entre as diferenças estava a interdição das relações sexuais para as mulheres menopauseadas.

Em um tratado publicado em 1849, o higienista Antonin Bossu considerou que “as mulheres na menopausa que não perdem mais sangue devem se abster de relações sexuais, sob pena de sofrerem de ‘congestão do útero’”. Na mesma linha, Raciborski recomenda a abstinência mais absoluta para as mulheres: “as mulheres que, cedendo ao impulso de sua imaginação, continuam a se entregar ao sexo venéreo, apesar da completa dormência da faculdade reprodutiva, expõem-se a contrair doenças graves”. Sem razão para existir, a sexualidade deve ser banida (Charlap, 2019, p. 59-60, tradução minha)¹.

Nas décadas finais do século XIX, com o aparecimento da psiquiatria, a associação entre menopausa e loucura, alienação, depressão e histeria podia ser traçada pelos títulos dos compêndios médicos da época². A longevidade desta associação e da visão

¹ No original: Dans un traité de 1849, le médecin hygiéniste Antonin Bossu estime que «la femme ménopausée, qui ne perd plus son sang, doit s'abstenir de relations sexuelles, sous peine de souffrir de “congestion de la matrice”». Dans le même sens, Raciborski Recommande aux femmes l'abstinence la plus absolue : «les femmes qui, cédant à l'entraînement de leur imagination, continuent à se livrer à des excès vénériens nonobstant l'assoupissement complet de la faculté de la reproduction, s'exposent à contracter des maladies graves» N'ayant plus de raison d'être, la sexualité est à bannir.

² Ver Charlap, 2019, p. 61: «De la folie à la ménopause (thèse de médecine, Paris, 1884), De la mélancolie survenant à la ménopause (thèse de médecine, Paris, 1888), Psychoses

médica sobre a menopausa é notável. Em pesquisa desenvolvida entre 2009 e 2010, Rebecca Feltrin e Lea Velho (2016) mostram a permanência de muitos desses valores, presentes no discurso médico, mas também em depoimentos de mulheres das classes populares que frequentam o Ambulatório de Menopausa do Centro de Atenção Integral à Saúde da Mulher - CAISM, sediado no Hospital das Clínicas da Universidade Estadual de Campinas.

Cartilhas, cartazes e falas de médicos, analisam Feltrin e Velho, ainda remetem a menopausa à ideia de falha, desequilíbrio, falta de desejo, associadas, no presente, aos hormônios e não mais a atrofia de certos órgãos ou a humores, como mencionei mais acima. Os exames clínicos, os aparelhos de imagem como ultrassom, entre outros, aparecem como ferramentas capazes de assegurar a objetividade dos diagnósticos. A insistente falácia da neutralidade científica impregna os consultórios.

No corredor do Hospital das Clínicas, onde Feltrin e Velho realizaram a pesquisa de campo, os cartazes reproduziam a ideia de um corpo feminino universal, no qual o social não aparece; o cultural não conta e o econômico é substituído por índices numéricos que não falam de classe social, mas de verdades objetivas.

Essa busca pela objetivação do corpo ou “cientificação” da medicina pode esconder ainda outra questão crucial: não seria o corpo humano complexo demais para ser representado por limites ou índices numéricos? A tecnologia aliada à medicina permitiu novas formas de ver e

climatériques (article de la Tribune médicale, 1893), La folie de la période climatérique (Journal of medical science, 1894), La ménopause et son rôle en psychiatrie (thèse de médecine, Toulouse, 1910). Dans De la folie à la ménopause (1884), Guimbail explique ainsi : « nous pouvons donc affirmer avec les plus illustres parmi les aliénistes que la ménopause est une cause indubitable de folie ».

ouvir o corpo “objetivamente”, possibilitando, ao mesmo tempo, um maior controle do corpo e uma nova forma de produção de conhecimento (Feltrin; Velho, 2016, p. 159).

Eu estava perto de fazer 50 anos, quando fui a um ginecologista conhecido por ser especialista em menopausa. Eu deveria ter desconfiado que esse reconhecimento tinha a ver com sua obsessão por reposição hormonal. Na primeira consulta, o especialista foi tão frio quanto seu consultório sem janelas. Fez a anamnese e criticou com elegância o fato de eu não tomar leite nem comer carnes. Pobre dos meus ossos. Pediu-me vários exames, entre eles o FSH (Hormônio Folículo-Estimulante). Quando voltei lá com os resultados, o meu FSH era de 2,50 mUI/mL (miliunidades internacionais por mililitro), que estava dentro do valor de referência correspondente a de uma mulher na fase extra-ovular (2,00 a 12,00 mUI/mL). O valor de referência para a menopausa é 25,00 a 160,00 mUI/mL.

O médico me explicou tecnicamente cada resultado, mas internamente eu já me preparava para dizer não à reposição hormonal que, estava cada vez mais evidente, ele me recomendaria. Mas, então, ele olha meio de canto de olho para mim e diz que eu ainda era muito jovem. Eram os meus hormônios que afirmavam isso. Baixei a guarda e quase me envaideci por ter um FSH tão jovial. Ele indicou, mesmo assim, a reposição.

A aposta da indústria farmacêutica na terapia de reposição hormonal (TRH) se inicia em 1941, nos Estados Unidos, onde teve recepção morna, mas logo tomada por ondas de calor comercial que apareciam na forma de matérias entusiasmadas em revistas voltadas para o grande público (Cahn; Crawford; Waldman, 2022). Na década de 1950, segundo, Naomi Cahn,

Bridget Crawford e Emily Waldman (*op. cit.*), um terço das mulheres da classe média norte-americana haviam se rendido à TRH, incentivada por médicos que, por sua vez, eram seduzidos pela indústria farmacêutica. Na década seguinte a terapia havia se tornado um sucesso. Com a reposição hormonal seríamos “para sempre femininas”.

A expressão remonta a um artigo publicado em uma revista médica relativamente obscura por Robert Wilson, um médico, e Thelma Wilson, sua esposa e enfermeira. No primeiro parágrafo, eles afirmaram: “um homem permanece um homem até o fim. A situação da mulher é muito diferente. Seus ovários tornam-se inadequados relativamente cedo na vida”. A solução, proclamavam os Wilson, era a terapia com estrogênio para curar a deficiência de estrogênio (Cahn; Crawford; Waldman, 2022, p. 46, tradução minha)³.

Em meados dos anos de 1970, estudos começam a associar certos tipos de câncer à terapia com estrogênio, hormônio relacionado ao controle da ovulação e ao desenvolvimento de ditas características femininas. Nos Estados Unidos, o impacto dessas pesquisas levou a uma sensível redução nas indicações médicas da TRH (segundo Cahn e colaboradoras, citada acima, nos anos de 1980, já se receitava 50% menos do que na década anterior). Esta recusa durou pouco, uma vez que outros estudos apontavam para a eficiência do estrogênio no combate à osteoporose.

³ No original: The expansion dates to an article published in a relatively obscure medical journal by Robert Wilson, a physician, and Thelma Wilson, his wife and a nurse. In the first paragraph, they asserted: “a man remains a man until the end. The situation with a woman is very different. Her ovaries become inadequate relatively early in life”. The solution, the Wilsons proclaimed, was estrogen therapy to cure estrogen deficiency

Além disso, muitas mulheres já estavam convencidas que a menopausa era medicalizável e, por isso, tratável.

No início deste século, resultados parciais do estudo *Women's Health Initiative Study Group*, reafirmaram outros já obtidos em pesquisas anteriores: havia uma correlação entre uso dos hormônios e doenças cardiovasculares e de câncer de mama⁴. Mesmo que pesquisas mais recentes coloquem em questão a prescrição indiscriminada da TRH, grandes corporações como a Bayer, vem associando os hormônios à qualidade de vida, à longevidade e à manutenção de um estado de juventude do organismo, associada a uma vida laboral produtiva e sexualmente ativa.

O processo de medicalização da sexualidade torna-se, assim, mais refinado, pois a administração dos hormônios, por exemplo, não teria como objetivo apenas a regulação dos nascimentos, mas a normatização dos ciclos hormonais e, com isso, a produção de sujeitos produtivos durante toda a sua vida (Sampaio; Medrado; Menezes, 2020, p. 14-18).

Juliana Vieira Sampaio, Benedito Medrado e Jaileila Araujo Menezes (2020) analisaram 34 vídeos da Bayer, disponíveis no canal da empresa na plataforma Youtube, que direta ou indiretamente relacionam hormônios a uma vida com mais qualidade. Seja lá o que isso signifique, uma vez que este é um conceito que serve tanto para vender apartamentos quanto incentivar o uso de medicamentos. Em suma, nos vídeos analisados, prescrevem sem receitar. “Os vídeos são ao mesmo tempo produtos e produtores de práticas sociais, e tal característica faz com que eles sejam importantes instrumentos de governo, atuem no geren-

⁴ O estudo foi publicado em 2002 e envolveu 16 mil mulheres. Ver Rozenfeld, 2007.

ciamento dos corpos” (Sampaio; Medrado; Menezes, 2020, p. 5), assim como na medicalização da sexualidade.

Illich (1975) discute como o crescente processo de medicalização da nossa sociedade produz o aumento da dependência dos sujeitos em relação ao saber biomédico, a redução da autonomia das pessoas e a transformação de fenômenos que antes eram significados subjetivamente e agora são transformados pelos profissionais da saúde em parâmetros técnicos, mensuráveis e objetivos. Dessa forma, a medicalização envolve um processo complexo e abrangente que perpassa desde a “definição de um comportamento como desviante em termos médicos até descobertas científicas que o legitimam, tratamentos propostos e a densa rede de interesses sociais, políticos e econômicos” (ROHDEN; RUSSO, 2011, p. 723) (Sampaio; Medrado; Menezes, 2020, p. 2).

Suely Rozenfeld (2007) articula três nós dessa densa rede de interesses: mulheres cisgêneras; profissionais médicos/as e indústrias farmacêuticas. As primeiras tratadas como corpos homogêneos; os segundos seduzidos pelo canto dos laboratórios e com dificuldade de explicar para as pacientes as complexas metodologias de pesquisas e seus resultados. As últimas, sublinhavam resultados positivos em relação ao uso de hormônios sintéticos por mulheres cisgêneras no climatério e menopausa; no aumento da longevidade da população mundial e nas mudanças culturais no campo das relações de gênero. Entre estas a maior presença no mundo do trabalho capitalista, maior renda e escolaridade que em décadas precedentes e a consequente reivindicação política por direitos. Apesar disso,

[a]té hoje, não se pode fazer previsões sobre quais as mulheres mais susceptíveis de apresentar os sintomas, pouco se sabe da prevalência dos mesmos, são escassas as informações sobre os fatores de risco ou as medidas de alívio não farmacológicas [...] [P]ouco se avançou nos últimos 75 anos, quando foi isolado o estrógeno da urina de mulheres grávidas, marco no conhecimento sobre hormônios femininos. E pouco se avançou nos quase quarenta anos, quando da publicação de “Feminina para sempre”, de Robert Wilson. Nele, se inaugurou, entre outras ideias bizarras, a de que as mulheres na menopausa são caricaturas do que foram! (Rozenfeld, 2007, p. 438-439).

Talvez aquele especialista em menopausa que me atendeu em 2013, só estivesse tentando garantir minha feminilidade e meu vigor sexual. O que ele não contava é que essa “feminilidade” desejante seria vivida fora da heterossexualidade.

Erotismo, menopausa e neoliberalismo

Eu estava muito próxima dos 60 anos quando me apaixonei por uma mulher. Meu corpo sempre aprendeu rápido e parece que não tem problemas em desaprender, de forma que desejo e tesão se movimentaram em mim como uma espécie de memória muscular.

A erotização da velhice, discutem Guita Debret e Mauro Brigueiro (2012), marca a preponderância de uma das duas tendências que atravessaram o debate da gerontologia social nos anos de 1960. De um lado, a teoria da atividade e do outro, a do desengajamento.

Para ambas, a velhice é definida como um momento de perda de papéis sociais, e trata-se de argumentar, nos dois casos, como se dá o ajustamento pessoal a essa situação definida como de perda e de mensurar o grau de conformidade e o nível de atividade dos idosos. Enquanto a teoria da atividade considera mais felizes os idosos que encontram atividades compensatórias, permanecendo ativos (Cavan, 1965), a outra teoria vê, no desengajamento voluntário das atividades, a chave do envelhecimento bem-sucedido (Cumming e Henry, 1961) (Debret; Brigueiro, 2012, p. 39).

Não me parece coincidência que, justamente, com a virada neoliberal do capitalismo, a teoria da atividade tenha imperado sobre a segunda. Não é demais lembrar que os anos 80 e 90 do século passado são aqueles em que passamos a viver sob a égide neoliberal. Como a menopausa se relaciona com essa nova fase do capitalismo?

O avanço da economia mercantil e do capitalismo trouxe os efeitos colaterais das funções femininas tradicionais. A mulher passa a ser alvo de cobiçosos interesses econômicos. De mantenedora de condições de vida saudáveis, ela vai se transformando em consumidora compulsiva e receptáculo das mais deturpadas ideias sobre beleza, envelhecimento e longevidade. Eis aí o caldo de cultura apropriado para o florescimento da TRH como mercadoria e instrumento de controle sexista (Rozenfeld, 2007, p. 438).

Eu não sabia de nada disso quando recusei a TRH. Talvez tenham sido minhas leituras feministas somadas a meu passado de jovem “bicho grilo”, “natureba” ou coisa que o valha, que me fez buscar uma terapia menos invasiva e que me pareceu mais holística (optei pelo florais da Amazônia, como já mencionei em outro lugar neste texto). Lembro-me que quando depois de alguns meses de tratamento voltei a menstruar, a terapeuta me disse: “que bom, você vai ter mais tempo para se despedir da sua menstruação e agradecer pela mulher fértil que você foi”. Eu nunca havia pensado naquilo! Apesar de ter tido todas as filhas que quis (são três) e tê-las amamentando com fartura, nunca havia pensando na fertilidade como algo pelo qual eu deveria agradecer, tampouco pensei que na menstruação como coisa que merecesse uma despedida ritualizada, como havia sido sua indesejada chegada.

Naquela mesma conversa, a terapeuta me falou de como a menopausa pode ser vivida como um momento de amadurecimento e liberdade; de sabedoria em relação ao próprio corpo e que em sociedades menos produtivistas, leia-se capitalistas, a menopausa não significava, necessariamente o fim da reprodução, pois a gente continua produzindo vida só pelo fato de estarmos vivas. Achei bonito aquilo, mas tive medo de parar de menstruar e ficar como eu ouvia dizer por aí: cheia de calores, com a pele sem viço, sem graça, sem forma, mal-humorada, com enxaqueca, desanimada, sem tessão e, por tudo isso, sem provocar desejo. Ou seja, tive medo das perdas.

Perdi pelos. Muitos. Menos na cabeça. Tive calores que me despertavam à noite. Passei a ter dores constantes na lombar, resultado de perda óssea que nenhum e nenhuma especialista soube dizer a causa, uma vez que o tempo de menopausa seria pouco para justificar o que passei a viver. Deixei de correr,

substituindo essa prática pelo yoga matinal; comecei a tomar cálcio diariamente e, durante a pandemia do Covid-19, cheguei mesmo a aderir, pela primeira vez na vida, a remédios tarja-preta para depressão. Paralelamente, segui com os florais, meditações e muito trabalho. Sendo professora universitária, muitas vezes, atribui a este último a fonte da minha autopercebida juventude, acreditando que o contato quase diário com jovens nascidas, nascidos e nascides depois da queda das Torres Gêmeas, me revitalizava, se não o corpo, pelo menos, o espírito.

Em fevereiro de 2024, minha neta chegou aos 16 anos, no mesmo mês em que eu partia, junto com minha namorada, para um estágio de pesquisa no exterior. Parece que minha adesão ao envelhecimento ativo estava consumada, nesta fase improvável, quando pensamos que, ainda hoje, se crê que avós não namoram, que toda velhice é vivida numa solidão heterossexual e que, aos 61 anos, alguém que trabalha desde os 16 anos, deveria estar aposentada, não fosse as fragilidades dos contratos trabalhistas de minha vida como jovem adulta durante a década de 1980.

A erotização da velhice faz parte do envelhecimento ativo que, por sua vez, pode ser entendido (ou talvez só possa ser entendido) nos marcos do neoliberalismo, como novo estágio do capitalismo, chamado também por alguns autores como segunda revolução individualista. “Um processo cultural generalizado de individualização e psicologização que transformou profundamente os mecanismos políticos e sociais da responsabilização no seio das sociedades capitalistas avançadas” (Cabanas; Illouz, 2022, p. 62). De modo que, do trabalho ao sexo, da saúde às questões identitárias, tudo passou a ser responsabilidade do indivíduo “livre”, empreendedor de si e arquiteto de seus projetos pessoais. No modelo neoliberal de cidadania a saúde se torna uma questão

[...] de hábitos e estilo de vida; o amor, como matéria de identificação e compatibilidade interpessoais; a identidade, como escolha e personalidade; o progresso social, como tema relacionado ao crescimento e desenvolvimento individuais; e assim por diante (Cabanas; Illouz, 2022, p. 62-63).

Crescimento e desenvolvimento que não devem conhecer fim, sob a pena de sermos infelizes porque não somos mais produtivas, nem criativas, nem empreendedoras, nem desejantes. A velhice bem-sucedida, discutem Debret e Brigueiro é aquela em que especialistas, seguindo as Orientações da Organização Mundial da Saúde, recomendam que trepemos e gozemos, numa estreita associação entre vida sexual ativa e saúde. “A experimentação do prazer proposta aos mais velhos está fortemente subordinada à gestão individual do envelhecimento segundo as noções contemporâneas de ‘qualidade de vida’ e ‘vida saudável’, com seus preceitos e critérios” (2014, p. 50). Quanto mais gozarmos, menos necessitaremos do Estado, porque, supostamente, seremos mais saudáveis.

O capitalismo nunca gostou da velhice. Agora que a demografia mostra que os hipervelhos, aquelas pessoas com 80 anos ou mais, formam o grupo etário (pelo menos na Europa) que mais cresce⁵, é preciso que sejamos ativas e ativos, que o mercado invista na velhice e o Estado promova campanhas para minorar os estereótipos que o ocidente capitalista construiu em torno desta fase da vida. “A velhice e o envelhecimento, bem como a vida como um todo no ‘capitalismo flexível’, tendem a tornar-se

⁵ “De acordo com estimativas do Serviço de Estatística da União Europeia (Eurostat), a percentagem de pessoas com mais de 80 anos mais do que duplicará até 2050, passando dos actuais 5,4% para 11,1%, e continuará a aumentar para 12,7% até 2080” (Urban, 2020, p. 10).

um projecto individual que cada ser humano individual tem de gerir sob a sua própria responsabilidade” (Urban, 2020, p. 22).

Lendo o pensador alemão Andreas Urban (2020), descobri que sou uma “idosa jovem”⁶ relativamente saudável, por isso, onerando pouco o Estado, em condições de produzir para o sistema e, por meu pertencimento de classe, fazendo o mercado sorrir, uma vez que tenho capacidade de consumo. Como mulher da classe média profissional, tratada socialmente como branca e supostamente heterossexual, a menopausa deveria ser harmonizada, tratada com “exercícios físicos, cremes e vitaminas, alimentação balanceada, entre outros” (Valença; Nascimento e Filho; Germano, 2010, p. 227). Um corpo disciplinado. Docilizado pelo medo de envelhecer.

Toda uma “programação de gênero” é acionada por discursos médicos e midiáticos, ajudando a movimentar o lucrativo mercado da beleza e da juventude (adjetivos tomados muitas vezes como sinónimos).

Podemos chamar de “programação de gênero” um modelo neoliberal psicopolítico da subjetividade que potencializa a produção de sujeitos que pensam a si mesmos e agem como corpos individuais, que se autocompreendem como espaços e propriedades biológicas privadas com uma identidade de gênero e uma sexualidade fixas (Preciado, 2020, p. 104).

⁶ Segundo Urban (2020, p. 24), os jovens idosos “são quase todos os idosos que são basicamente ‘não tão velhos’, em termos da sua condição física geral e do estilo de vida e, consequentemente, do seu potencial de actividade. Esta é, por assim dizer, a mensagem central do ‘active aging’ [envelhecimento ativo], segundo a qual a velhice não está directa e quase automaticamente associada à perda de actividade e de produtividade, ideia essa há muito associada à velhice e ainda hoje assinalada, por exemplo, no mercado de trabalho, onde aos 50 anos se é considerado praticamente não empregável em muitos sectores, sendo-se considerado literalmente sucata”.

A terapia de reposição hormonal se soma a essa “programação de gênero”, uma vez que a associação entre menopausa e perda de feminilidade permanece estreita, desconsiderando-se, inclusive, que o espectro da feminilidade é amplo, varia cultural, social e historicamente. Ademais, há pessoas cisgêneras que resistem em não atender às regulações de gênero hegemônicas. Sobre estas, as técnicas brutais de disciplinamento ainda ocorrem, como é o caso dos estupros “corretivos”, no qual há o pressuposto de que o contato com o pênis e o sêmen “produziria o gênero” feminino na mulher cis ou no homem trans violentada/violentado⁷.

Há um pressuposto científico, de que a menopausa é um fenômeno fisiológico heterossexual e cisgênero. Como sublinham Belkis Trench e Claudete Gomes dos Santos (2005, p. 95),

[d]ificilmente é considerada, em qualquer amostra sobre mulher, a sua orientação sexual. Parte-se do pressuposto que mulher é mulher, e ponto final, ou seja, todas são heterossexuais [e cisgêneras, completo aqui] [...] o que sabemos sobre as mulheres com práticas homossexuais, em especial no que tange ao modo como enfrentam o processo menopausa/envelhecimento?

Em entrevista a Cláudia Regina Lahni, publicada em 2021 na *Revista de Estudos Feministas*, a ativista negra, lésbica e historiadora feminista, Heliana Hemetério traz algumas reflexões sobre o envelhecimento e menopausa, em resposta a questão de Lahni:

⁷ Paradoxalmente, o estupro corretivo em meninos que parecem femininos, segundo as regulações vigente de gênero ou em mulheres trans e travestis, deveria surtir o efeito contrário: torná-las “homens de verdade”.

CL: Heliana, como é a questão do envelhecimento para as lésbicas? Como é a menopausa para as mulheres lésbicas?

HH: Eu acho que aí depende das lésbicas. Isso depende muito das lésbicas, né? [...] E eu acho que é um outro tema de que a gente precisa falar. Inclusive falar de todo o processo do envelhecer. Como é que você vai lidar com o corpo? O peito caiu, o pentelho tá branco, a artrose tá no joelho... Isso existe. Quando eu falo que isso é complexo, eu não sei como vocês veem isso, eu reparo que as lésbicas mais masculinizadas têm uma dificuldade enorme de se assumirem envelhecidas. Aí começa a ter um discurso de macho, né? (Hemetério em entrevista a Lahni, 2021, p. 7).

O discurso da atividade sexual, do poder orgástico que não se esgota com o tempo faz parte da educação emocional e sexual dos homens e é, na análise de Hemetério reproduzida por algumas lésbicas, sobretudo, ainda segundo a historiadora, quando consideramos a intersecção de marcadores sociais como geração, raça e classe. Hemetério aborda, então, as diferenças raciais, interseccionando-as com classe e gênero.

Entre as lésbicas negras isso é muito mais forte. Uma das questões que eu acho é que, como elas vêm de um segmento muito pobre e um segmento muito machista, das classes mais populares, em que quem gosta de mulher é homem e quem gosta de homem é mulher, isso é muito forte (Hemetério em entrevista a Lahni, 2021, p. 8)⁸.

⁸ Carlos Eduardo Henning, em artigo publicado em 2017 no qual faz uma revisão bibliográfica do que se reconhece como gerontologia LGBT, apura que as pesquisas sobre o

Apesar da singularidade das experiências, em comum aparece o rechaço ao envelhecimento, como sinal de impotência e/ou desinteresse sexual, associado, assim, ao feminino. E ainda, a menopausa pode ser lida por algumas lésbicas cisgênero como uma libertação de signos atribuídos à feminilidade, tal como a menstruação e com ela a possibilidade de gravidez. A menopausa, avaliada por esse prisma, pode ser associada não a perdas, mas a uma aproximação com discursos correntes sobre masculinidade.

Rebeca Feltrin e Lea Velho reproduzem em artigo já citado falas do médico do programa voltado para mulheres na menopausa no Hospital das Clínicas da Unicamp, as quais eram replicadas pelas mulheres que integravam o programa, mesmo quando elas admitiam que os corpos masculinos também mudam com o envelhecimento. Segundo o médico que as atendia, “o homem sempre vai ter a sexualidade dele...” – e sofre menos alterações com a idade quando comparado ao da mulher: “o corpo da mulher para de ovular numa certa idade, mas o homem nasce e morre com os espermatozoides dele” (Feltrin; Velho, 2016, p. 170). Ser mulher cisgênera e envelhecida é ser um corpo em falência. Talvez por isso, algumas lésbicas, como aponta Hemetério, precisem afirmarem, na menopausa, que não perderam nada, ao contrário, ganharam a libertação da feminilidade.

A socióloga Andrea García-Santesmases, escrevendo sobre antipacitismo e feminismo, avalia que “[...] la feminidad es un entramado somato-político de disciplinamiento corporal, que requiere de autonomía física, manipulación fina, capacidades

envelhecimento de mulheres cisgêneras lésbicas, pessoas bissexuais e transexuais só se iniciam depois dos anos de 1980, quando o de homens cisgêneros gays, data da década de 1960. O autor refere-se a um campo desenvolvido em países anglo-saxões, sem desconsiderar as contribuições pontuais de estudos brasileiros sobre o tema. O que vejo é que estes não foram suficientes para formar uma linha sólida de pesquisa no país, de modo que os dados e análises sobre o envelhecimento de mulheres lésbicas cisgêneras ainda é escasso.

sensoriais, cognitivas e intelectuais para ser correctamente performada” (2023, p. 37). Se a menopausa implica, na visão corrente, uma desfeminização, não seria ela também uma forma de escapar dessa trama somato-política de disciplinamento corporal? Evidentemente que não, pois há toda uma gama discursiva que vai do senso comum à gerontologia; do entretenimento à indústria farmacêutica e cosmética, que nos vigiará sem tréguas.

O mercado tem encontrado na perimenopausa (climatério) e na menopausa uma farta fonte de lucro. Naomi R. Cahn, Bridget J. Crawford e Emily Gold Waldman (2022) chamam esse movimento de capitalismo da menopausa. Trata-se da comercialização e venda de produtos relacionados à menopausa por meio de mensagens que celebram a autonomia dos corpos e o empoderamento nas atitudes frente ao estigma que ainda pesa sobre temas como menstruação e o fim dela.

Victoria Drake (2017) vale-se de pesquisas de mercado para mostrar o interesse crescente de empresas em produzir peças publicitárias que dialoguem com consumidoras marcadas pelas transformações políticas, sociais e culturais das últimas duas décadas (2004 a 2024). De fato, esse tempo pode ser dilatado, se considerarmos que nos últimos 60 anos, mulheres ocuparam postos de trabalho que eram historicamente destinados a homens; passaram a ter maior poder aquisitivo; tornaram-se mais escolarizadas e críticas.

Conectar produtos a valores emancipatórios dá certo, como mostram os resultados da pesquisa de Drake, realizada com mulheres nascidas a partir da década de 1980. Como previsto, as entrevistadas que foram expostas a anúncios de empoderamento feminino indicaram atitudes significativamente mais positivas em relação aos anúncios e às marcas, bem como intenções de

compra mais elevadas, o que se alinha com resultados de pesquisas anteriores mostrando que a maioria das mulheres comprou um produto porque o anúncio apresentava um retrato favorável das mulheres (Sheknows *apud* Drake, 2017).

Será que isso funciona com mulheres na menopausa, isto é, com aquelas que nasceram entre os anos 50 e início dos 70 do século passado?⁹ Como tem funcionado comigo, uma mulher “empoderada”? Não pretendo responder esta questão dentro do binário “sim” ou “não”, mas convidar quem me lê a seguir o fio dessa discussão, na qual orientação sexual, tessão e o regime tecno-farmacopornográfico se tencionam.

Tessão, sexualidade e envelhecimento no regime tecno-farmacopornográfico

Eu não imaginava que iria envelhecer como uma mulher bissexual. Depois de uma vida sexual longa, me relacionando sexualmente apenas com homens cisgêneros, na verdade, tendo vivido uma relação de três décadas com o mesmo companheiro, namorar uma mulher, me parecia algo já fora de minhas possibilidades, afinal, eu havia envelhecido (o que soava quase como “enrijecido”). Já escrevi em outro momento neste ensaio, que ser crítica deste modelo cisheteronormativo, que também é juventocêntrico, não me blindava contra seus poderosos discursos, mesmo que me ofereça mais instrumentos para enfrentá-los. Porém, não sou o tempo todo uma teórica e nem minha vida é uma autoetnografia. Sim, tive (e tenho) questões com o envelhecimento e uma delas foi o medo de não ser mais desejável ou digna de ser amada.

⁹ Susan Douglas (2020) observa que atualmente nos Estados Unidos, a geração de mulheres com mais de 50 anos são aquelas “mais ricas e ativas da história”. “Uma tendência sociodemográfica que impulsiona mudanças importantes no que significa ser uma mulher mais velha nos Estados Unidos e como as mulheres mais velhas se percebem” (Orgad; Rottenberg, 2023, p. 7, tradução minha).

Escrevendo no início deste século, a psicanalista Ana Maria Furtado (2001) propõe que, atualmente, para mulheres das classes médias urbanas como eu, a entrada no climatério e na menopausa está mais associada ao medo da perda do amor, de não mais amar ou ser amada, do que com o medo da infertilidade, que as impedisse de serem mães. Tive filhas, tenho uma neta, de forma que a menopausa não me trouxe angústia procriativas, ao contrário, me dava uma tranquilidade em relação à possibilidade de engravidar. O que me assombrou algumas vezes foi pensar em uma velhice sem aposentadoria decente e sem parceria amorosa. Medo de depender financeira e emocionalmente da minha prole.

Nos estudos anglo-saxões sobre envelhecimento LGBT, mostra Carlos Eduardo Henning (2017, p. 303),

[...] o envelhecimento de bissexuais costuma ser abordado, em termos gerais, de forma vaga e quando recebe atenção tende-se a afirmar que a possibilidade de relações afetivas com pessoas de ambos os sexos aumentaria as chances de que se envolvam em relacionamentos heterossexuais, casem-se ou tenham filhos dessas relações. Tais questões fariam crescer as possibilidades de manter redes de apoio social na velhice mais próximas aos moldes heterossexuais, ou seja, com a presença e o suporte de (ex-)cônjuge e de filhos e reduziria os eventuais riscos de uma velhice com redes de apoio social frágeis.

A percepção descrita na citação salienta presumidos privilégios da bissexualidade e desconsidera a questão de classe social, como variável importante para o suporte material de quem envelhece. Além da possibilidade de que esta mencionada rede de apoio seja justamente aquela a não aceitar a bissexualidade

da/do idosa/idoso. Não é o meu caso. Ainda assim, não estou isenta de receber o olhar dessexualizador geralmente dirigido às mães, sobretudo quando estas já passaram dos 60 anos.

Minha geração talvez seja a primeira a conviver com os hipervelhos, pessoas com mais de 80 anos, como é meu pai. Também é a primeira a envelhecer com quase todos os dentes próprios na boca, assim como aquela que têm experimentado a possibilidade de viver abertamente sua sexualidade e, mais que isso, sua homossexualidade/bissexualidade. Também somos uma geração que vivemos grande parte de nossas vidas no século XX e que chegou relativamente jovem ao século XXI.

Muitas pessoas nascidas, em sociedades de matriz ocidental, entre os anos de 1960 e meados dos 70, iniciaram sua vida sexual depois da Revolução Sexual e antes da pandemia da aids como foi meu caso. Assistimos à chegada dos antiretrovirais, do Prozac e do Viagra, não exatamente nesta ordem. Também acompanhamos a disseminação do uso da pílula anticoncepcional que passou a ser indicada indiscriminadamente para fins variados: evitar enxaqueca, TPM, espinhas, regular o ciclo menstrual. Tivemos de aprender a trepar de camisinha e pensar em “sexo seguro” depois de termos experimentado o sexo “arriscado”. Talvez sejamos a primeira geração a experimentar a medicalização do tesão.

Paul Preciado faz uma discussão poderosa sobre como nossa subjetividade, depois da segunda metade do século XX, foi sendo constituída por uma lógica toxicopornográfica que azeitou e garantiu “o sucesso da indústria tecnocientífica contemporânea”. Aquela que quer

[...] transformar nossa depressão em Prozac, nossa masculinidade em testosterona, nossa ereção em Viagra, nossa fertilidade ou esteri-

lidade em pílula, nossa aids em triterapia, sem que seja possível saber quem vem primeiro: a depressão ou o Prozac, o Viagra ou a ereção, a testosterona ou a masculinidade, a pílula ou a maternidade, a triterapia ou a aids. Esse feedback performativo é um dos mecanismos do regime farmacopornográfico (Preciado, 2020, p. 25).

Esse regime descrito por Preciado está insidiosamente em nossas vidas. Se apresenta, muitas vezes, como uma palavra de especialistas que querem oferecer a quem pode pagar algumas possibilidades de “qualidade de vida”. Aconteceu comigo, não faz muito tempo.

Todo início de ano faço exames ginecológicos, que só muito recentemente aprendi que não precisam ser feitos com a constância que a ginecologia mainstream indica¹⁰. Bem, mas no início de 2022 eu ainda não sabia disso. Passei pela consulta com a gineco que confio e respeito, mesmo depois de ela ter me sugerido fazer o laser vaginal (ou ginecológico) para melhorar a diminuição ou ressecamento da lubrificação vaginal. “As paredes já estão mais fininhas”. Diante da minha recusa, ela mesma me indicou outras formas de promover a lubrificação, como o uso de óleo de coco. Naquele mesmo ano, comecei a namorar uma mulher, me senti amada e desejada, cuidada e com vontade de cuidar também. Senti tesão e me senti um tesão. Não precisei de óleo de côco. O que não significa que não venha a precisar.

¹⁰ Aprendi que não há necessidade de fazer certos exames, como papanicolau ou mamografia todos os anos se estamos bem e isso é constatado em consulta. Isso me foi ensinando quando fiz uma consulta de caráter autoetnográfico na ONG Coletivo Feminista Sexualidade e Saúde, situado em São Paulo Capital, cuja proposta é trabalhar com saúde sexual a partir de uma perspectiva feminista, como o nome já anuncia e se organizam a favor da descriminalização do aborto e do parto humanizado, entre outras iniciativas.

Debret e Brigueiro (2012) discutem como a gerontologia, mais recentemente, passou a apostar na erotização da velhice, cunhando termos como “terceira idade” e mobilizando

[u]ma parafernália de receitas envolvendo técnicas de manutenção corporal, comidas saudáveis, medicamentos, bailes e outras formas de lazer é proposta, desestabilizando expectativas e imagens tradicionais associadas a homens e mulheres em estágios mais avançados da vida. É no marco dessas transformações que podemos localizar o processo vigente de erotização da velhice (Debret; Brigueiro, 2012, p. 39).

No mesmo artigo, Debret e Brigueiro (2012) criticam o viés heteronormativo dessas abordagens erotizantes. “Na produção de psicanalistas, demógrafos e sanitaristas sobre a velhice, a modalidade sexual a ser resgatada, estimulada e glorificada é a heterossexual” (2012, p. 41). Acompanha essa tendência os discursos que procuram desgenitalizar o sexo, mas não na forma como Preciado propõem em o *Manifesto Contrassexual* (2019 [2011]), livro no qual ironiza o regime heteronormativo e seus dispositivos essencializadores que limitam corpos e prazeres, genitalizando o sexo e o vinculando à reprodução.

A desgenitalização do sexo de pessoas envelhecidas e velhas, ainda citando Debret e Brigueiro (2012), está presente, sobretudo, como prescrição de especialistas e dirige-se, de forma mais direta, aos homens cisgêneros. O texto citado aqui já tem mais de 10 anos, portanto, discute com uma literatura que analisou o envelhecimento de pessoas nascidas entre os anos de 1930 e 1950, idosas e idosos que costumavam manter casamentos heterossexuais, “até que a morte os separe”, em que mulheres,

via de regra, haviam aprendido que sexo era coisa de homem e sua prática por parte da esposa se colocava como dever marital. Ainda que haja permanências nesse modelo, há também algumas mudanças flagrantes. Entre elas o envelhecimento de pessoas transexuais e declaradamente homossexuais; a possibilidade de união marital fora da heterossexualidade; o surgimento de novas identidades de gênero e sexuais e outras propostas de configurações erótico-afetivas como os debates sobre não-mono-gamia e experiências de vida conjugal a três.

Voltemos ao sexo dos velhos e das velhas, sobre o qual ainda paira a ideia de que ele não existe nem dentro da heterossexualidade e até mesmo da homossexualidade, sempre tão erotizada pelo senso comum.

Para compreender como e por que a sexualidade e o corpo, o corpo excitável, irrompem no coração da ação política e se tornam objetos de uma minuciosa gestão estatal e industrial no final do século XIX, precisamos elaborar inicialmente um novo conceito filosófico no domínio farmacopornográfico que seja equivalente ao conceito de força de trabalho no domínio da economia clássica. Chamo de *potentia gaudendi*, ou “força orgásmica” [...] A força orgásmica é, ao mesmo tempo, a mais abstrata e a mais material das forças de trabalho. É inextricavelmente carnal e digital, viscosa e ainda representável em valores numéricos, uma maravilha fantasmagórica ou molecular que pode ser transformada em capital (Preciado, 2020, p. 31-33).

Esse processo de incitação ao sexo (como sinônimo de saúde¹¹) também é uma forma de mobilizar esta força orgástica, procurando fazer com que a *potentia gaudendi* coincida com o auto escrutínio e monitoramento, somado ao consumo de certos produtos. Excitação esta que ocorre num cenário que chamarei aqui de tecnocapitalismo, somando esta proposta à de Preciado. No tecnocapitalismo nossos dados mais banais, como quantos passos damos por dia ou qual as músicas que você mais ouviu no seu Spotify, alimentam *big techs* e vinculam nossa cidadania ao acesso digital a benefícios do Estado, como aconteceu com o Auxílio Emergencial.¹²

El tecnocapitalismo es la combinación de la tecnología digital y las empresas, llamado así por la monstruosa dimensión y velocidad que abarca. Sumado luego a las corporaciones y al estado, nos podríamos encontrar frente a un abismo de datos inéditos y con consecuencias que estamos padeciendo (Ackerley; Osorio, 2022, p. 153).

Entre estas consequências das quais estamos padecendo está, para me manter no tema central deste ensaio, a algoritmização da vida íntima, alimentando o capitalismo de vigilância (Zuboff, 2021). Aplicativos voltados para o monitoramento do ciclo menstrual ou para promover uma menopausa mais “sau-

¹¹ A relação entre sexo e saúde, desconsidera, por exemplo a existência de pessoas assexuais, muitas vezes patologizadas.

¹² “O pagamento do AE [Auxílio Emergencial] escancarou velhos conhecidos da triste realidade brasileira. A histórica desigualdade socioeconômica espelha diversas “outras desigualdades”, como é o caso da exclusão digital. A maior parte das 47 milhões de pessoas que não utiliza a internet pertence às classes DE. Nesse sentido, a formulação e implementação de políticas públicas precisa levar a realidade da baixa renda em consideração, sob pena não atingir seus objetivos ou promover mudanças “para pior””(Gonzalez; Araújo, 2021, p. 9).

dável” se inserem nesse regime de controle sedutor e evado de promessas de emancipação pelo autoconhecimento.

A partir de um *gadget* considerado privado, como smart-phone, milhões de pessoas que estão na perimenopausa e menopausa têm disponibilizado para empresas internacionais uma miríade de dados íntimos. Os dados jorraram de “nossos reservatórios emocionais” (Morozov, 2018, p. 166).

As mídias sociais são altamente emocionais, já escrevi sobre isso em outro contexto: curtimos, bloqueamos contatos, nos deixamos abalar por comentários feitos por pessoas quase desconhecidas ou realmente estranhas a nossas relações (Pelúcio, 2019), mas também temos usado as redes sociais digitais para confessar comportamentos, para condenar posições políticas e para expor, além de ideias, nossos corpos. Uma rigorosa pedagogia se impõe sobre esse eu digital (Illouz, 2011). Um eu forjado algoritmicamente.

Paul B. Preciado, em uma passagem da coletânea *Um apartamento em Urano* (2020), escreve algo que me atravessa:

Se René Schérer nos ensinou que as disciplinas pedagógicas desenvolvidas durante a modernidade serviram para colocar a mão masturbadora para escrever e trabalhar, percebemos agora que as novas disciplinas digitais põem a mão escritora e trabalhadora do fordismo para masturbar a tela do capitalismo cognitivo. Na realidade, o sistema bimembre do corpo humano (herdado de nosso corpo animal e de suas necessidades preênses) representa uma limitação para a capitalização total da sensibilidade almejada pelas tecnologias virtuais. Se a Google pudesse nos vender uma mão protética

para que interagíssemos com o universo virtual, como aquela que o artista visionário Stelarc instalou em si mesmo, certamente o faria. Nossa terceira natureza artificial demanda uma consciência nova, ao mesmo tempo que suscita um novo conjunto de relações de dominação e submissão. Cada geração precisa inventar sua própria ética em relação às suas tecnologias de produção de subjetividade, e, caso não o faça, como advertia Hannah Arendt, corre o risco do totalitarismo — não por malícia, mas por simples estupidez. Assim como os sistemas teológico-políticos apoiaram suas formas de controle na prevalência do livro único, nossas sociedades digitais correm hoje o risco de deslizar para uma forma de totalitarismo do software único, uma espécie de ontoteologia digital. Os aplicativos disponíveis na Google Play ou na Apple Store são os novos operadores da subjetividade. Lembre-se então de que, quando você baixa um aplicativo, ele não está sendo instalado em seu computador ou em seu celular, mas em seu aparato cognitivo (Preciado, 2020a, p. 79).

A longa citação nos dá pistas da discussão sobre o que é viver em uma sociedade farmacopornográfica, no tecnocapitalismo. Mas, vamos adiante: “O negócio farmacopornográfico é a invenção de um sujeito e, em seguida, sua reprodução global” (*Ibid.*, p. 79). Os aplicativos móveis voltados para menopausa e menstruação trabalham com esses sujeitos globais e corpos universais. Por isso, tenho me dedicado a pesquisar esses aplicativos.

Quando, no final de 2022 passei a pesquisar *menstruapps* (aplicativos para o monitoramento do ciclo menstrual)¹³, projeto ainda em curso, minha curiosidade antropológica de voltou também para o mercado das *Health Techs*, particularmente para sites, aplicativos e perfis digitais que oferecem serviços diversos para pessoas na menopausa.

Como vocês já sabem, eu não menstruo mais, então, para realizar minha pesquisa imersiva em *menstruapps*, uso os dados menstruais de minha namorada. Para as big techs, não importa, de fato, de quem são os dados, mas como estes colaboram para mapear comportamentos e hábitos.

A Inteligência Artificial, na verdade um chatbot, puxa conversa comigo cada vez que insiro um dado novo sobre meu humor, minhas dores, a consistência de meu muco vaginal... Eu invento tudo, às vezes pergunto à minha parceira sobre “seus sintomas”, a fim de seguir na interação com aquele actante. Para o robô, o que importa é como sangramos e como nos comportamos quando já não sangramos mais. Esses dados pessoais são, no presente, o que o petróleo foi para o capitalismo nos anos de 1970, como propôs, em 2006, o matemático britânico Clive Humby. As informações que interessam ao veloz capitalismo de dados não são mais apenas os rastros de nossas ações e interações (cliques, curtidas, compartilhamentos, visualizações, postagens), mas também sua “‘tonalidade’ psíquica e emocional” (Bruno; Bentes; Faltay, 2019, p. 5-21). O que Fernanda Bruno conceituou como “economia psíquica dos algoritmos” (Bruno, 2018).

Já há algum tempo sabemos que as tecnologias não são ferramentas neutras, ao contrário, são atores ativos que constituem uma bem urgidas redes sociotécnicas. No caso das biotecnologias,

¹³ Projeto Bolsa Produtividade CNPq (309923/2022-0) e Auxílio Regular Fapesp (2022/14937-3).

isso significa reconhecer que essas não apenas refletem a realidade, mas também a moldam, influenciando práticas políticas, éticas e sociais relacionadas à biologia, à vida humana, disciplinando algorítimicamente corpos, entre estes os menopauseados.

Sem sangue e sem fim

Estima-se que em 2025, haverá mais de 1,1 bilhão de indivíduos na pós-menopausa no mundo¹⁴. Eu serei uma dessas pessoas. Bem, caso esteja viva até lá. Meus exames estão satisfatórios e tomo remédios para controlar o que parece não estar, como é o caso de meu colesterol. Parece-me que tenho chances estatísticas de chegar aos 62 anos. Mas, como diz a sabedoria popular, “para morrer, basta estar vivo”...

A partir de experiências íntimas e pessoais com o envelhecimento, a menopausa e o meu tesão procurei empreender aqui uma articulação já clássica no campo das ciências sociais e da antropologia em particular¹⁵. Aquela entre gênero, ciência e sexualidade. Nesta autoetnografia procurei discutir minha experiência com a perimenopausa e a menopausa na intersecção entre discurso médico a estereótipos de gênero; saúde e mercado; bem como considerando as tensões e paradoxos entre abordagens sobre saúde de corpos em menopausa e as capturas neoliberais do presente.

Como Fabiane Gama (2020), em sua autoetnografia, procurei colocar meu corpo na linha de frente da pesquisa, expondo um “self vulnerável” diante de discursos que têm o poder de ins-

¹⁴ Os dados são da The North American Menopause Society Recommendations for Clinical Care of Midlife Women (Cahn; Crawford, Waldman, 2022, p. 41).

¹⁵ Os estudos da antropóloga estadunidense Emily Martin (A mulher no corpo: uma análise cultural da reprodução, 1987, publicada em português em 2006); às discussões sobre ativismo menstrual documentadas por Chris Bobel (2008); além do acúmulo literário que temos na antropologia brasileira sobre direitos reprodutivos e saúde (Monteiro; Sansone, 2004; Luna, 2007), são apenas alguns poucos exemplos expressivos dessa relação.

tituir verdades sobre esse mesmo corpo. Acredito que autoetnografia me permitiu trabalhar com

[...] múltiplas camadas de reflexividade, uma vez que a pessoa que pesquisa e aquela que é pesquisada são a mesma. Para Grant (2014), pesquisas autoetnográficas desempenham um valioso papel na antropologia: expõem partes de fenômenos culturais que as pessoas vivem, mas não costumam falar. Falam sobre o não dito, advogando contra determinadas invisibilidades e silenciamentos, ao mesmo tempo em que ressaltam a importância da narração, em especial da narração pessoal, nas ciências humanas e sociais (Gama, 2020, p. 190).

Narrei-me! Não com uma intenção narcísica, ainda que sempre haja um “que” de vaidade num texto como este. Tive, acima de tudo, a intenção de falar cruamente sobre menopausa, tensão e orientação sexual no processo de envelhecimento em que discursos diversos nos atravessam, e dos quais é difícil escapar, mas aos quais sempre é possível resistir.

Referências Bibliográficas

ACKERLEY, M. I.; OSORIO, D. P. ¿Cómo sobrevivir al tecnocapitalismo? **Légua & Meia**, [S. l.], v. 12, n. 2, p. 151–172, 2022.

ALMEIDA, F. A. 20% das mulheres consideram sair ou saem do emprego por menopausa. **Forbes Brasil - online**, [S. l.], 1 fev. 2023.

BITTENCOURT, M. *et al.* **Cartilha do climatério e menopausa**. São Paulo: Coletivo de Saúde Feminista, 2023.

BOBEL, C. From convenience to hazard: A short history of the emergence of the menstrual activism movement, 1971–1992. **Health Care for Women International**, v. 29, n. 7, p. 738–754, 2008.

BROWN, E. A. The femtech paradox: how workplace monitoring threatens women's equity. **Jurimetrics**, [S. l.], v. 61, n. 3, p. 289-329, 2021.

BRUNO, F. A economia psíquica dos algoritmos: quando o laboratório é o mundo. **Nexo Jornal**, [S. l.], 12 jun. 2018.

BRUNO, F. G.; BENTES, A. C. F.; FALTAY, P. Economia psíquica dos algoritmos e laboratório de plataforma: mercado, ciência e modulação do comportamento. **Revista Famecos**, Porto Alegre, v. 26, n. 3, e33095, 2019.

CABANAS, E.; ILLOUZ, E. **Happycracia**: fabricando cidadãos felizes. São Paulo: Ubu Editora, 2022. Edição do Kindle.

CAHN, N. R.; CRAWFORD, B. J.; WALDMAN, E. G. Managing and Monitoring the Menopausal Body. **The University of Chicago Legal Forum**, Chicago, v. 2022, p. 41-76, 2022.

CASTRO, G. G. S. **Os velhos na propaganda**: atualizando o debate. São Paulo: Pimenta Cultural, 2018.

CHARLAP, C. **La fabrique de la ménopause**. Paris: CNRS Éditions, 2019.

DRAKE, V. E. The impact of female empowerment in advertising (femvertising). **Journal of Research in Marketing**, v. 7, n. 3, p. 593-599, 2017.

FELTRIN, R. B.; VELHO, L. Representações do corpo feminino na menopausa: estudo etnográfico em um hospital-escola brasileiro. **Sexualidad, Salud y Sociedad**, Rio de Janeiro, n. 23, p. 148-174, 2016.

FREUD, S. Du bien-fondé à séparer de la neurasthénie un complexe de symptômes déterminé en tant que “névrose d'angoisse”. In: FREUD, S. **Œuvres complètes**, v. 3. Paris: PUF, 1989.

FURTADO, A. M. Um corpo que pede sentido: um estudo psicanalítico sobre mulheres na menopausa. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. 4, n. 1, p. 27-37, 2001.

GAMA, F. A autoetnografia como método criativo: experimentações com a esclerose múltipla. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 45, n. 2, p. 188-208, 2020.

GARCÍA-SANTESMASES, A. **El cuerpo deseado**: la conversación pendiente entre feminismo y anticapacitismo. Madrid: Kaótica Libros, 2023.

GONZALEZ, L.; ARAUJO, M. Efeitos da exclusão digital no acesso ao auxílio emergencial. **FGV Impacto**, Blog, [S. l.], 2021.

HENNING, C. E. Gerontologia LGBT: velhice, gênero, sexualidade e a constituição dos “idosos LGBT”. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 23, n. 47, p. 283–323, 2017.

ILLOUZ, E. **O amor nos tempos do capitalismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

LAHNI, C. R. As lésbicas têm essa mania de sair daqui pra lá, daqui pra acolá...: entrevista com Heliana Hemetério. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 29, n. 1, e83445, 2021.

LAQUEUR, T. **Inventando o sexo**: corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LUPTON, D. Health promotion in the digital era: a critical commentary. **Health Promotion International**, [S. l.], v. 30, n. 1, p. 174–183, 2014.

MONTEIRO, S.; SANSONE, L. (orgs.). **Etnicidade na América Latina**: um debate sobre raça, saúde e direitos reprodutivos. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2004.

MOROZOV, E. **Big tech**. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

ORGAD, S.; ROTTENBERG, C. The rise of menopause visibility and the limits of a neoliberal and biomedical imagination. **Feminist Theory**, [S. l.], v. 27, n. 4, p. 519–539, 2023.

PELÚCIO, L. **Amor em tempos de aplicativos**: masculinidades heterossexuais e a nova economia do desejo. São Paulo: Annablume, 2019.

PRECIADO, P. B. **Testo junkie**: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. E-book.

PRECIADO, P. B. **Um apartamento em Urano**: crônicas da travessia. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.

PRECIADO, P. B. **Manifiesto contrasexual**. Lisboa: Orfeu Negro, 2019.

ROZENFELD, S. Terapia hormonal para a menopausa (TH): múltiplos interesses a considerar. **Ciência & Saúde Coletiva**, [S. l.], v. 12, n. 2, p. 437–442, 2007.

SAMPAIO, J. V.; MEDRADO, B.; MENEZES, J. A. Consulte o seu médico: hormônios e medicalização da sexualidade. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 1, e300104, 2020.

TRENCH, B.; SANTOS, C. G. dos. Menopausa ou menopausas? **Saúde e Sociedade**, [S. l.], v. 14, n. 1, p. 91–100, 2005.

URBAN, A. Velhice (envelhecimento) e dissociação-valor: linhas gerais para uma teoria crítica da velhice e do envelhecimento na sociedade produtora de mercadorias. **Revista Exit!: crise e crítica da sociedade das mercadorias**, Lisboa, 2018. Disponível em: http://www.obeco-online.org/andreas_urban1.pdf.

ZUBOFF, S. **A era do capitalismo de vigilância**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2021.



Capítulo 5

CORPOS EX-CÊNTRICOS OU CORPOS FORA DO LUGAR, EM *STELLA MANHATTAN*, DE SILVIANO SANTIAGO

Flávio Adriano Nantes (UFMS)

Lucas Durães Fernandes (UFMS)

Introdução

Em 1985, ao fim da ditadura civil-militar brasileira e em meio a epidemia da Aids, à época chamada de “peste-gay”, Silviano Santiago (2017) publica a primeira edição do romance *Stella Manhattan*. A relevância do contexto histórico-social permeia toda a narrativa: situada no ano de 1969, período ditatorial brasileiro, a obra foi uma das pioneiras na abordagem *queer* na literatura brasileira. Com personagens centrais que subvertem a linearidade gênero-sexo-sexualidade, uma estética excêntrica, fora do padrão, *camp*¹, e carregado de termos comumente usados

¹ A estética *camp* é carregada de ironia e teatralidade. A origem do termo vem do francês *se camper*, que significa acampar, mas passa pelo sentido figurado “arquitetar, projetar” ou “chamar atenção, ser exagerado”.

pela comunidade LGBTQIAPN+, o romance lançou luz a temas essenciais em uma época marcada pelo preconceito e pela violência, ainda vigentes. Neste sentido, a obra de Santiago pode ser pensada por uma perspectiva de resistência em relação a sujeitos marginalizados/ estigmatizados não apenas pela epidemia da aids, mas também pelo *modus operandi* da compulsão social cis-heteronormativa.

Apesar da importância de *Stella Manhattan*, é impossível mencionar a história da literatura *queer* brasileira sem apontar Cassandra Rios como expoente ou texto fundante. Rios é conhecida por haver sido a escritora mais censurada pela ditadura civil-militar e a primeira escritora a ter vendido mais de um milhão de exemplares no Brasil. A autora de *Georgette* (1956)² apresenta a primeira protagonista trans de que se tem notícia, segundo Amara Moira (2019). A personagem homônima ao título da obra se apresenta alternadamente, ora Roberto, ora Georgette, em um processo de subversão do gênero designado ao nascimento. Roberto/Georgette explora sua identidade sexual e de gênero em meio a relações amorosas conturbadas e intrincadas por todo tipo de violências e assédios que culminam em seu suicídio.

Alguns paralelos podem ser estabelecidos entre as duas obras precursoras da abordagem LGBTQIAPN+, especificamente de corpos transgêneros. Em *Georgette*, a personagem central oscila entre dois gêneros representados por Roberto e Georgette; em *Stella Manhattan*, a personagem central é Eduardo, jovem brasileiro que se muda para os Estados Unidos para trabalhar no consulado brasileiro. No ambiente nova-iorquino, Eduardo

² O romance, segundo Loder (2016), é de 1956, mas existem controvérsias em relação à 1ª. edição. Há quem atribua o ano de 1961, como é o caso de Cardozo (2018). Isto se deve ao fato de que muitas publicações de Cassandra Rios foram realizadas de forma clandestina e nem sempre as informações são coerentes quando comparadas.

abre espaço para Stella Manhattan, extravagante, imoderada e espontânea. A personagem se move entre os gêneros masculino e feminino: ora Eduardo, ora Stella. A personagem desconstrói preceitos cis-heteronormativos ao se desfazer da performance de gênero esperada socialmente, tendo em vista o sexo anômico como um reflexo para o gênero. No prefácio da obra, o autor indica que o ponto principal é o eixo cilíndrico que une a personagem-dobradiça: “Aparentemente, o protagonista do romance se divide em dois [...] Na verdade, se divide em três, já que importa é o lugar da intersecção de um no outro, do Outro no Um.” (Santiago, 2017, p. 10). É possível pensar que este lugar de intersecção representa as tantas ou infinitas possibilidades de um corpo (corpo-dobradiça) que vai muito além do *script* social, e pode tomar uma infinidade de formas outras, conforme a subjetividade dos sujeitos.

É em Eduardo/Stella que a performance de gênero é melhor explorada, considerando o gênero como ato performático segundo o pensamento de Judith Butler (2003). Porém, outras formas de insubordinação à ditadura compulsória da heteronormatividade estão presentes nos limites do texto literário. Paco, personagem cubano e contrário a Fidel Castro, assume a identidade de Lacucaracha quando em companhia dos amigos íntimos. Coronel Vianna se transforma em Viúva Negra ao vestir as roupas de couro negro de sadomasoquismo para se relacionar com outros homens. A complexa subjetividade dos personagens se une a intrigas políticas e dramas sexuais para construir um texto plural.

Em suma, sexo, gênero, sexualidade, bem como raça e classe social são alguns dos marcadores identitários que fazem dos personagens de *Stella Manhattan* transgressores das normas re-

gulatórias instauradas pelas instituições dominantes. Segundo Guacira Lopes Louro (2016), esses marcadores se constituem em elementos que interferem na leitura político-social dos indivíduos, resultando em uma hierarquia mantida pelas relações de poder que culminam entre outros, em assédios, injúrias, violências e em muitos casos na eliminação letal do corpo, qual acontece com as protagonistas de *Stella Manhattan* e *Georgette*; nesta, ainda que reconhecidamente suicida, a personagem na realidade é “suicidada”, *i.e.*, impelida a fazê-lo; é assediada e violentada a tal ponto que num derradeiro gesto de desespero “opta” por dar cabo à própria vida.

Acerca do gênero, as normas são estabelecidas pela sociedade, pautadas por um sistema binário de divisão sexo-gênero. Os sujeitos que fogem às regras sociais, desafiando as ordens disciplinares e as “leis” comportamentais do sistema repressivo, ficam vulneráveis às represálias das redes que sustentam o sistema conservador. Essas violências também figuram no romance, tendo em vista a pluralidade dos personagens e suas vivências. Para Butler (2020), há vidas passíveis de luto e há vidas não passíveis de luto. Há vidas que merecem o choro social e há vidas que não merecem. Sob essa óptica, os sujeitos que se alijam do sistema conservador, entendidos aqui como sujeitos de segunda categoria, não merecem o lamento social, e sim a invisibilização, o silenciamento, o apagamento letal. E é a este esquema social conservador cis-heteronormativo que a personagem de Santiago está submetida.

Essa representação literária é assustadoramente atual, tendo em vista que o Brasil ocupa por 15 anos consecutivos o primeiro lugar na *ranking* mundial em assassinatos de mulheres trans (ANTRA)³. Achille Mbembe (2018) trata do extermínio de

³ Segundo a Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA), em 2023, o Brasil

determinados cidadãos sob vista grossa do Estado, denominando essa prática como necropolítica. Os corpos subalternizados são públicos, não merecem a proteção estatal. A personagem central de *Stella Manhattan* é, portanto, um retrato dessa realidade.

Tendo isto em vista, este trabalho busca se debruçar sobre os estudos que tratam do gênero como performance e das divergências corpóreas, principalmente no que tangem às ideias desenvolvidas por Judith Butler (2003), Guacira Louro (2016), Letícia Nascimento (2021b) e Paul Preciado (2017), para demonstrar como tais questões se presentificam no romance de Silviano Santiago, com foco no protagonista. Buscamos traçar um caminho paralelo entre a teoria e o texto literário, desde a ruptura da heterossexualidade tida como norma, até a subversão do gênero imposto como binário e estático. Também procuramos demonstrar que essas transgressões não passam incólumes aos olhos da sociedade e quais as consequências disso dentro e fora da obra.

Primeira subversão

Guacira Lopes Louro (2016) ilustra um ponto chave dos estudos de gênero, evocando uma viagem metafórica e elucidando a característica cambiante da esteira sexo-gênero-sexualidade, assim como percorrido por Butler (2003). Louro (2016) descreve o processo de construção da identidade corpórea como um deslocamento, uma jornada de descobrimento, uma viagem. Outro ponto tocado por essa comparação é a pluralidade identitária como fuga, uma vez que há um caminho cis-heteronormativo

ocupa por 15 anos consecutivos o primeiro lugar no *ranking* mundial em assassinato a mulheres trans, além do aumento de mais de 10% nos casos de assassinatos em relação a 2022. Disponível em: <https://antrabrazil.org/wp-content/uploads/2024/01/dossieantra-2024-web.pdf>. Acesso em: 07 mar. 2025.

predestinado e os sujeitos que não o seguem são “fugitivos”. Quando diz que as declarações “é menino” ou “é menina” iniciam um tipo de “viagem”, a pensadora demonstra as implicações sociais impressas sobre os indivíduos desde antes do nascimento, instaurando um rumo a ser seguido sem desvios.

Assim, identificada a genitália, o indivíduo tem todo o seu caminho socialmente pré-estabelecido, tanto na estrada do gênero quanto na do desejo. Pelo órgão genital, uma coerência entre sexo, gênero, desejo, que não pode ser desarticulada é instaurada socialmente. Essa linearidade é construída a partir de uma concepção de sexo pré-cultural, binário, fixo, natural, universal. Por essa noção errônea, visto que “[...] não há corpo que não seja, desde sempre, dito e feito na cultura; descrito, nomeado e reconhecido na linguagem [...]” (Louro, 2016, p. 84), as percepções de gênero são limitadas e a atração sexual é incontestavelmente reduzida à heterossexualidade.

Esse processo limitador acontece por meio da proposição: “Nomear é uma forma de estabelecer um limite e também de inculcar repetidamente uma norma” (Butler, 2002, p. 25-26, tradução nossa). Ou seja, após uma primeira categorização por entidades médicas, o indivíduo é masculinizado ou feminilizado e diversas interpelações acontecem ao longo da vida para reforçar esse efeito, leia-se de linguagem; e num primeiro momento da linguagem da medicina. Essa lógica segue uma noção dicotômica e pré-discursiva:

O ato de nomear o corpo acontece no interior da lógica que supõe o sexo como um “dado” anterior à cultura e lhe atribui um caráter imutável, a-histórico e binário. Tal lógica implica que esse “dado” sexo vai determinar o gênero

e induzir a uma única forma de desejo. Não há outra possibilidade senão seguir a ordem prevista (Louro, 2016, p. 15).

Podemos refletir sobre essas ideias a partir dos gestos empreendidos pelo protagonista de *Stella Manhattan*, Eduardo da Costa e Silva; este rompe com o gênero pré-estabelecido para o corpo identificado como pertencente ao sexo masculino e subverte também a sexualidade ao se relacionar com outros assim também identificados. Aparentemente há uma incoerência no tocante às duas subversões empreendida pelo protagonista; mas se esclarece quando o leitor percebe que Stella e Eduardo é a mesma pessoa/personagem. Daí que Eduardo desestabiliza o desejo ao se relacionar com pessoas do mesmo sexo; e Stella quando faz, ainda que de forma momentânea, a desarticulação de gênero, *i.e.*, transiciona-se do masculino Eduardo para o feminino Stella.

Quando Eduardo, ainda no Brasil, na casa dos pais, empreende a primeira ruptura; esta é suficiente para que sua relação com a família seja completamente alterada e a primeira punição aconteça – uma reclusão forçada: “[...] vê a si mesmo deitado na cama e trancado no quarto por dois meses, execrado pelos pais que não queriam aceitá-lo como filho depois do que tinha acontecido, do escândalo felizmente abafado por amigos influentes da família” (Santiago, 2017, p. 29).

A narrativa explicita que Eduardo mantinha uma boa relação com os pais, que prezavam pelo vínculo afetivo familiar, e que isso foi extinto, simplesmente, pela revelação da homossexualidade:

Não entendia a maneira radical como se distanciavam dele, desmentindo todas as teorias que eles mesmos tinham inculcado desde criança, sobre os laços de sangue, a união da família. *Vejo a intolerância, a punição pelo silêncio e pelo distanciamento. Querem me massacrar* pensava Eduardo, quando se dava conta de que queriam se livrar dele como de um objeto cuja utilidade tinha sido perdida com o uso. [...] Pensava na carolice do pai, nos elogios que fazia à caridade cristã e não entendia o gelo nas relações, nas relações com ele tão necessitado (Santiago, 2017, p. 29).

O pai, em especial, demonstrou incoerência ao prezar firmemente pela compaixão cristã, mas renegar o próprio filho. A única pessoa que demonstrou carinho pelo personagem durante o período de reclusão foi a doméstica, Sebastiana. A solidariedade humana provinda de Bastiana, quando “[...] em lugar do olhar se encher de lágrimas, de ter piedade ou de abrir o bué, sorria um sorriso de alegria e cumplicidade, aproximando-se da cama como fada madrinha” (Santiago, 2017, p. 30) o impediu de tirar a própria vida. Eduardo queria “[...] sumir do mundo pela falta de apoio dos pais, de compreensão. [...] Saiu pelos quatro cantos do quarto dos pais à procura do revólver que o pai dizia ter [...]” (Santiago, 2017, p. 30). Esse tratamento deixou marcas permanentes, que continuaram a afetá-lo, inclusive causando pesadelos:

[...] não é fácil assim apagar o passado [...] o passado volta como um criminoso ao local do crime. [...] Eduardo repete em voz alta a opressão que o vem perseguindo [...] a opressão que

sente dentro do peito e que, às vezes, acorda-o no meio da noite, fazendo o corpo tremer de frio imaginário, fazendo ainda lágrimas escorrerem pelos olhos, deixando enfim que a angústia baixe pelo seu corpo todo, angústia que fica mais densa que o ar, quase nuvem cinzenta de chuva, que paira pelos céus como ameaça de tempestade.

Precisa de um abrigo hoje, precisou ontem, procurou, procura e não encontra. Não teve portas onde bater (Santiago, 2017, p. 31-32).

Como solução encontrada pelo pai, para o afastamento completo desse corpo subversor e renegado, Eduardo foi enviado a Nova York para trabalhar no consulado brasileiro, onde continua uma jornada de vivências dissidentes. Retomemos a linearidade mencionada na metáfora da viagem: os sujeitos que transgridem essa ordem, como Eduardo, são marcados e não passam incólumes aos discursos sociais e/ou institucionalizados repressores:

As normas regulatórias voltam-se para os corpos para indicar-lhes limites de sanidade, de legitimidade, de moralidade ou de coerência. Daí porque aqueles corpos que escapam ou atravessam esses limites ficam marcados como corpos - e sujeitos - ilegítimos, imorais ou patológicos (Louro, 2016, p. 84).

Indivíduos transgressores são submetidos a penalidades, considerados indignos dos mesmos tratamentos sociais e políticos daqueles que dão continuidade ao caminho predisposto. O personagem central de *Stella Manhattan*, por transgredir as normas impostas à sua sexualidade, causa um estranhamento que

resulta em exclusão, rejeição, negação de afeto familiar e, por fim, expatriação. Eduardo, neste sentido, é um corpo ex-cêntrico, fora do lugar, no que diz respeito à sexualidade, ao gênero e, em última instância, expatriado – fora de seu país. É possível inferir que a personagem do romance de Silviano Santiago seja “apátrida” por não encontrar um lugar para si em casa junto aos pais, em sua cidade/país e, mais tarde, tampouco nos Estados Unidos.

Segunda subversão

Além da sexualidade, a constatação prévia do sexo reflete também no gênero, um como espelho do outro. Entretanto, o pensamento butleriano (2003) desconstrói essas proposições ao retirar o sexo como um operacionalizador do gênero e pensá-lo como produto sócio-histórico-cultural, desfazendo a correlação entre sexo e gênero e desconsiderando a binariedade de ambos:

[...] mesmo que os sexos pareçam não problematicamente binários em sua morfologia e constituição (ao que será questionado), não há razão para supor que os gêneros também devam permanecer em número de dois. A hipótese de um sistema binário dos gêneros encerra implicitamente a crença numa relação mimética entre gênero e sexo, na qual o gênero reflete o sexo ou é por ele restrito. Quando o *status* construído do gênero é teorizado como radicalmente independente do sexo, o próprio gênero se torna um artifício flutuante, com a consequência de que homem e masculino podem, com igual facilidade, significar tanto um corpo feminino como um masculino, e mulher e feminino, tanto um corpo masculino como feminino [...] (Butler, 2003, p. 24-25).

Para Butler (2003), o gênero é um ato performático, mas nem sempre os indivíduos reproduzem em seus corpos todos os elementos pensados/pré-estabelecidos socialmente para o sexo e o gênero. Na esteira da filósofa estado-unidense, Eve Sedgwick (2007) acredita que a sociedade constantemente especula acerca do fenômeno que conforma gênero-sexo-sexualidade daquele que diverge do padrão, mesmo que minimamente, para retirar os sujeitos, à força, de um “armário” metafórico.

É o que acontece com o protagonista do romance. Eduardo entrou na embaixada brasileira em Nova York contido, desinibindo-se aos poucos: “[...] foi perdendo as cores amarelas e sombrias de fera acuada [...] e ganhando as cores da alegria e da espontaneidade. Retraído e sorridente, se soltava quando conseguia colocar uma palavra picante no comentário” (Santiago, 2017, p. 21). Acreditando ter mais liberdade que no Brasil, Eduardo logo percebeu os olhares inquisitivos das colegas de trabalho, que a todo momento questionavam seus gestos, o comprimento do seu cabelo e a amizade com outra personagem masculina. Nesse sentido, a embaixada brasileira representa uma micro-sociedade compulsoriamente cis-heteronormativa: ao inquirir sobre os traços identitários de Eduardo, tentam forçá-lo a sair do armário de que Sedgwick (2007) disserta. Como exemplo, a fala de uma de suas colegas de trabalho: “O Eduardo tem um jeito tão engraçado...” (Santiago, 2017, p. 23).

Entretanto, o personagem não se revela completamente nesse ambiente árido. Somente ao conhecer seu vizinho cubano Paco, que Stella floresce publicamente: “Eduardo já ria das graças de Paco com o risinho malicioso e cúmplice da sua futura amiga íntima, Stella Manhattan” (Santiago, 2017, p. 23). Após a mudança para os Estados Unidos e o encontro com Paco (tam-

bém autodeclarado Lacucaracha), Eduardo passa a subverter, também, o gênero imposto ao nascimento. Os fragmentos a seguir demonstram, no limite do texto, a subversão empreendida por Eduardo/Stella.

[...] se tivesse uma escada na sua frente, galgaria degrau após degrau entre plumas, strass e paetês, luxuosamente [...] jogando beijos beijos e mais beijos para os admiradores que gritam em delírio: ‘É a maior! É a maior!’ [...] Stella Manhattan: Estrela de Manhattan (Santiago, 2017, p. 16).

Stella Manhattan, aliás Eduardo da Costa e Silva, com terno da Bloomingdale’s, camisa de colarinho abotoado e gravata com listras verticais dos Brooks Brothers, há ano e meio chegou malvestido, medroso e deprimido a Nova York (Santiago, 2017, p. 20).

No ambiente de trabalho, Eduardo; entre amigos próximos, Stella. O personagem desliza entre as identidades de gênero: “Eduardo piscou para as duas em cumplicidade [...] e continuou com uma exclamação de Stella: ‘Vai ser a glória!’” (Santiago, 2017, p. 104). Juntamente com sua amiga Lacucaracha/Paco, os personagens rompem com o sistema hegemônico e plasmam no corpo um gênero flutuante, comum a ambos:

Eduardo come sob o olhar vigilante da Lacucaracha que sente falta da amiga Stella na conversa dos dois. *O homem de preto e mau matou Stella* pensa Paco tentando compreender a infelicidade do amigo [...] Paco vê Eduardo que sorri e se emociona. *Ela está de volta, a Stella* pensa Paco (Santiago, 2017, p. 111-113).

Essa mudança também acontece quando está sozinho: “Stella dá um salto para trás e solta um grito de espanto mas logo Eduardo controla a situação, *fique fria, Stella* [...]” (Santiago, 2017, p. 63). Em outra situação: “Eduardo caminha para o quarto. [...] Mal se deita, Stella grita [...] Quando Eduardo acorda, Stella está irrequieta” (Santiago, 2017, p. 102-118).

Considerando a complexidade do personagem e suas nuances, muitas leituras podem ser feitas acerca de sua identidade corpórea. Para esta discussão, entretanto, partimos do princípio de que Stella é um corpo transgênero. Para corroborar este ponto de vista, lançamos mão das proposições de Paul B. Preciado (2022) em *Eu sou o monstro que vos fala*. O filósofo espanhol declara acerca de sua transição: “[...] ao contrário do que preconizam a medicina e a psiquiatria, não cessei totalmente de ser Beatriz para me tornar Paul” (Preciado, 2022, p. 35). O autor defende que suas vivências não se dividem em dois pólos simplistas, pré e pós transição – mulher *versus* homem, mas sim que sua identidade traça um novo caminho no qual as marcas se conectam numa teia complexa. De maneira análoga, também Stella Manhattan tece sua individualidade tal qual um monstro-aranha, caminhando entre os fios de seda da autopercepção de gênero. Stella/Eduardo é monstro: “O monstro é aquele que vive em transição. Aquele cujo rosto, corpo e práticas não podem ainda ser considerados verdadeiros em um regime de saber e poder determinados” (Preciado, 2022, p. 36).

O processo de monstrificação do sujeito identificado em Eduardo/Stella se dá pela desobediência ao ineficaz sistema binário de divisão sexo-gênero. Há corpos que subvertem a suposta direção obrigatória, cruzando fronteiras, alternando-as ou permanecendo nas divisões. Nesse sentido, o personagem de

Santiago (2017) é um transeunte limítrofe, *i.e.*, quebra a linearidade gênero-sexualidade por transitar entre os limiares:

O grande desafio não é apenas assumir que as posições de gênero e sexuais se multiplicaram e, então, que é impossível lidar com elas em esquemas binários; mas também admitir que as fronteiras vêm sendo constantemente atravessadas e - o que é ainda mais complicado - que o lugar social no qual alguns sujeitos vivem é exatamente a fronteira (Louro, 2016, p. 28).

Tendo em vista a posição imposta à figura da mulher em uma sociedade pautada pela predominância cis-masculina, a atenção é enlarguecida no que tange aos múltiplos corpos que performam feminilidades/mulheridades: “Se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade” (Spivak, 2010, p. 67). Sobre a multiplicidade de interpretações e construções de corpos femininos, a pensadora travesti Letícia Nascimento (2021) discorre:

[...] o termo “mulheridades” aponta para os processos de produção dessa categoria [mulher]. Por sua vez, o termo “feminilidades” é uma categoria usada de forma a estender os modos pelos quais sujeitas dentro do feminismo dialogam com o que o imaginário social determina como “feminino”, e que, a partir desse roteiro cultural, produz cocriações e subversões. [...] Gênero é, assim, tanto o produto quanto o processo (Nascimento, 2021b, p. 25-39).

Segundo Nascimento, as diversas feminilidades não são, portanto, pautadas numa natureza fixa. Em adição, a ideia de sexo natural imutável (anatômico, cromossômico, hormonal) que recebe o gênero cambiante (cultural, histórico), também é construída discursivamente porque se produz pelo discurso da cientificidade médica. O sexo, portanto, também é discursivo e cultural. A perpetuação de uma noção de natureza binária ocorre para a manutenção de relações de poder e opressão pautadas em sexo e gênero. “Assim, o processo de patologização, criminalização e subalternização das identidades trans faz parte dos interesses do CISTema colonial moderno de gênero.” (Nascimento, 2021b, p. 101).

Além disso, tratando das “inconveniências” de determinados corpos, invoca-se o próprio autor do romance que pauta essa discussão. De acordo com Silviano Santiago, em “Inconveniências do corpo como resistência política” (2019), quando um sujeito divergente assume sua identidade, desafiando as ordens disciplinares e as regras comportamentais do sistema repressivo, fica vulnerável às represálias das redes que sustentam esse sistema conservador. Só o corpo “inconveniente” pode oferecer resistência política e a simples existência desses indivíduos é, portanto, um ato político e de resistência. É a ambivalência que torna Stella um corpo “inconveniente”.

Consequências

Compreender a violência acarretada pela desobediência à norma cis-heteronormativa implica entender o modo como as instituições dominantes operam. Para Joan Wallach Scott, Louro e Silva (1995), “[...] o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder. [...] o gênero é um campo primário

no interior do qual, ou por meio do qual, o poder é articulado” (Scott; Louro; Silva, 1995, p. 88). A existência de sujeitos que fogem à regra é essencial para aqueles que ditam as regras: ao mesmo tempo em que transgridem os limites, delimitam também as fronteiras entre o “certo” e o “errado”. Conforme Louro (2016), a sociedade pautada pelo *modus operandi* cis-heteronormativo utiliza os indivíduos plurais como régua para confirmar sua homogeneidade. Os corpos “inconvenientes”, num primeiro momento, são evidenciados para demonstrar os privilégios sociais e para reafirmar a existência dos corpos concêntricos; e *a posteriori* passam a ser subalternizados e, por conseguinte, assediados, injuriados, violentados.

Ao percorrer o processo de transição, Preciado (2022) percebeu também a frágil fachada das normas de demonstrações de gênero: “Por trás das máscaras da feminilidade e da masculinidade dominantes, por trás da heteronormatividade, se escondem de fato múltiplas formas de resistência e de desvio” (Preciado, 2022, p. 30). Essa constatação dialoga com os conceitos butlerianos (2003) de gênero como construção socio-cultural e performance, uma vez que a cis-heteronormatividade também é construída, e com as noções de Sedgwick (2007) de que a sociedade e os aparelhos institucionais constantemente fazem suposições sobre o sexo e a sexualidade dos indivíduos baseadas num código de conduta implícito.

Ademais, tanto Preciado (2022) quanto Louro (2016) mencionam como as marcas identitárias interferem na forma que os indivíduos são vistos e tratados politicamente: “Ocupamos todos um lugar diversificado em uma complexa rede de relações de poder. Ser marcado com uma identidade significa simplesmente não ter o poder de nomear sua posição identitária como univer-

sal” (Preciado, 2022, p. 31). No entanto, a universalidade de determinadas identidades não garante sua blindagem, pois, assim como mencionado, a masculinidade e feminilidade “ideal” é pausada por um conjunto de leis performáticas invisíveis. Sujeitos que não reproduzem o esperado, que transitam entre performances ou ainda os monstros que têm a coragem de quebrar a jaula limitadora para explorar suas subjetividades são desumanizados e, por conseguinte, descartados. Assim, são expostos à necropolítica, termo cunhado por Achille Mbembe (2018) para discursar sobre a participação do Estado no extermínio de determinados corpos.

Assim como o gênero, o sexo e a sexualidade são fabricados, a liberdade também o é: “A liberdade é um túnel que se cava com as mãos. [...] A liberdade [...] é algo que se fabrica” (Preciado, 2022, p. 23). Porém, para Preciado (2022), assim como para Stella, libertar-se das correntes que aprisionavam seus corpos e subjetividades, resultaria numa existência subalterna e fugidia. As quimeras *queer* monstruosas desafiam as ordens compulsórias de uma sociedade cis-hétero falocentrada, quebrando as correntes da prisão binária e se expondo aos caçadores de corpos “inconvenientes/desobedientes”. Muitas vezes, a manutenção do aparelho repressor é levada à última consequência, descartando os corpos que buscam por emancipação e eliminando tudo o que destoa do “decoro” hegemônico social.

Stella/Eduardo detém um corpo “inconveniente”, logo, é descartável. Judith Butler (2020) discorre sobre corpos que importam socialmente e corpos que não importam. De acordo com a pensadora, os corpos que não importam, os corpos subalternizados, não são dignos de comoção, tampouco de luto. Os sujeitos inconvenientes, os desterritorializados da higienização corpórea

e reterritorializados na impureza, os desobedientes, não merecem compaixão por suas mortes, e sim o apagamento e o desprezo social. E esta é a sanção da personagem de Santiago (2017). Stella é presa, violentada e morta, sem direito a condolências.

É importante ressaltar que o romance apresenta intrigas políticas, uma vez que se passa na linha cronológica do período ditatorial brasileiro, e alguns dos personagens principais estão intimamente ligados a questões governamentais por trabalharem no consulado brasileiro. Apesar disso, o foco do presente artigo é a subversão de sexualidade/gênero apresentada por Eduardo/Stella e as consequências acarretadas pelo estranhamento que esse corpo causa. Eduardo, atormentado por traumas familiares e enfrentando traições do amante e de pessoas próximas, sofre um esgotamento psicológico:

Não quer mais escutar, não quer mais falar. [...] Eduardo não tem mais. Eduardo nunca teve. Pensou que tivesse, o bobo. Pensou errado. Ninguém tem Eduardo. Ninguém teve Eduardo algum dia. Sente-se tão solto, tão solto que todo o ambiente concreto e pesado ao seu redor parece reduzido a puro ar. [...] Nada o puxa mais para a terra. Um corpo que não atrai e que não é atraído. Solto (Santiago, 2017, p. 235).

Após o colapso mental, Eduardo foge de casa, sem direção e sem avisar ninguém. Seu desaparecimento é reportado às autoridades e, mesmo não se envolvendo com conspirações políticas, essa é a acusação primária que recai sobre ele. Por ser um corpo latino-americano e transgredir o gênero, sua imagem é desrespeitada, estereotipada e falsamente atrelada a ameaças terrorista à nação estadunidense:

Soube de colegas cariocas que passavam por Nova York que, já no Rio, os costumes do rapaz deixavam a desejar. [...] o senhor não conhece os terroristas brasileiros, se vê logo que o senhor não os conhece. São todos uns veados, com perdão da palavra, mas numa hora destas é bom pôr os pingos nos is. O rapaz é, os terroristas são, logo inimigos é que não são. Se entendem entre eles. São todos da mesma laia. E como tal, estão metidos no mesmo saco (Santiago, 2017, p. 258-259).

Duas semanas depois de ter desaparecido, Eduardo é encontrado pela polícia em meio a um grupo de pessoas em situação de rua embriagadas, é detido e levado à delegacia. Suas marcas identitárias são reforçadas:

Usava cabelos longos, encaracolados, como é a moda agora entre os negros; a barba estava por fazer; a pele do rosto estava encardida, mas mesmo assim percebia-se que era mais escura do que a indicada nos papéis fornecidos pelo consulado brasileiro. O estado geral do detido era da mais extrema miséria e da mais profunda embriaguez (Santiago, 2017, p. 262-263).

Na delegacia, a violência contra Eduardo/Stella Manhattan chega à última instância. Achille Mbembe (2018), ao desenvolver o termo necropolítica, disserta sobre a ação estatal perante cidadãos subalternizados: quando o Estado não desenvolve políticas públicas eficientes, quando ignora deliberadamente o extermínio de determinados sujeitos, quando se posiciona a favor de um grupo em detrimento de outros, quando seleciona os privilegiados e os que não devem ter direitos garantidos, ele é cúmplice

e/ou agente do extermínio. Os indivíduos esquecidos pelo Estado são expostos a uma impiedosa política de morte. O sangue dos que não importam é público e a personagem literária é exemplo disso. Na cela, é estuprado e morto: “Feito o exame de corpo de delito, constatou-se que, antes do suicídio presumível, ele foi violentado pelos ocupantes da cela, com requintes de sadismo, isso porque, apesar de ter sido encontrado vestido, sua roupa íntima estava manchada de esperma e sangue” (Santiago, 2017, p. 264).

Sua morte é tratada como suicídio e propositalmente ignorada pela polícia estadunidense, que não informa as autoridades brasileiras sobre o ocorrido e até mesmo apaga sua identidade: “este bureau decidiu considerar o detido pela delegacia de Bowery como *não* sendo Mr. Silva [...] Por isso, este bureau decidiu não comunicar às autoridades brasileiras e aos particulares envolvidos com o suspeito a ocorrência do incidente” (Santiago, 2017, p. 264).

As companheiras de trabalho de Eduardo/Stella, quando se inteiram do desaparecimento, descarregam uma série de comentários injuriosos contra o antigo colega, manchando sua índole, duvidando de seu caráter e tecendo ofensas homofóbicas. Esse grupo é um reflexo da sociedade, assim como mencionado anteriormente. Quando um corpo dissidente é eliminado, os responsáveis, entre muitos outros, procuram difamar a imagem da vítima, na intenção de culpá-la e despistar o foco sobre os verdadeiros alvos. No microcosmo social, representado pela embaixada, as supostas amigas de Stella utilizam diversos artifícios para justificar seu desaparecimento e responsabilizá-la pela extrema violência e pela própria morte. Stella então, por ser quem é, não tem direito a uma vida respirável e não é digna de ser chorada. Além disso, não demonstram nenhuma afeição por Eduardo:

Maria da Graça: [...] Santinho é que não era, só não via quem não queria ver.

Terezinha: [...] Aquele jeitinho fingido dele não me enganava. Lembram quando ele deixou o cabelo crescer, lembram? Parecia uma mocinha cheia de dengues.

Maria da Graça: Se passasse batom nos lábios, calçasse uns sapatos altos, quem que ia ver a diferença? Ninguém. Que levava jeito, levava.

Terezinha: Punha uns brinquinhos nas orelhas, e podia ir se exhibir nessas boates entendidas do Village e fazer o maior sucesso (Santiago, 2017, p. 265).

Reitera-se que Stella é latino-americana, vivendo em Nova York, o que a torna um corpo subalternizado, diaspórico. Esses variados recortes identitários “[...] ampliam nossas vulnerabilidades sociais, e que as políticas públicas para a superação de nossas opressões precisam ser pensadas de modo articulado e localizado” (Nascimento, 2021b, p. 82).

Reconhecer a hierarquia e as opressões implica entender, também, os recortes que interferem nas formas de violência. Sofia Favero (2020) diz: “[...] uma análise de gênero deve levar em conta a raça, uma análise racial deve se atentar à classe, e assim prossegue” (Favero, 2020, p. 177). Porém, a política de morte que opera sobre aqueles que divergem das normas hierárquicas, não é hierarquizada. Complementa a autora: “[...] não existe predominância de um marcador acima do outro, [...] os marcadores não estão concorrendo entre si, mas compondo concomitantemente o quadro de investigação acerca das relações de poder” (Favero, 2020, p. 178).

Apesar de não haver uma escala, a diversidade das vivências corpóreas impacta diretamente na maneira como são tratados os indivíduos dissidentes. As consequências se desdobram quando nos referimos à comunidade LGBTQIAPN+ e àqueles que performam feminilidades cuja violência é bastante acentuada, com gestos de crueldade e em muitos casos a eliminação letal do corpo, assim como declarado por Letícia Nascimento:

[...] a lésbica negra latino-caribenha, Audre Lorde, tece uma análise fundamental: “não existe hierarquia de opressão”, o que não nos impede de analisar os modos pelos quais as opressões dentro de um regime de regulação do gênero impactam diferentes corporalidades de maneiras distintas, essa análise é imprescindível para estudos realizados na área de gênero e sexualidade. [...] **sempre que a transvestigeneridade for revelada seremos reduzidos a um alvo de violência** (Nascimento, 2021a, p. 17-20, grifo nosso).

É possível estabelecer um paralelo entre a fala de Nascimento (2021a) e os preceitos teóricos de Eve Sedgwick (2007), de que quando um corpo passável sai do “armário” metafórico, não só perde oportunidades como se torna um alvo. É essa a situação da personagem de Silviano Santiago: Eduardo/Stella, quando deixa de imprimir a performance esperada, é suicidada, *i.e.*, impelida ao suicídio. Stella é um corpo matável; ao sair do armário, se torna “inconveniente” e, conseqüentemente, eliminável.

Conclusão

Reiteramos, partindo dos pressupostos de Judith Butler (2003), que não há dados biológicos anteriores à cultura e intocados pela linguagem. Assim, um corpo pode igualmente plasmar masculinidades e feminilidades em suas múltiplas formas. Entretanto, aqueles que desafiam a ditadura compulsória da cis-heteronormatividade, fugindo ao caminho predestinado, são evidenciados sob os olhares dos fiscais de gênero. Quando fazem isso, se tornam corpos desterritorializados, corpos estranhos.

A estranheza está ligada ao próprio nome usado pela comunidade LGBTQIAPN+, pois *queer* se traduz, entre outros, por estranho, excêntrico, fora dos padrões. O próprio termo é subvertido quando a significação adquire outras conotações: “[...] *queer* significa colocar-se contra a normalização [...] *Queer* representa claramente a diferença que não quer ser assimilada ou tolerada” (Louro, 2016, p. 39). O estranhamento é recorrente do rompimento com a binariedade disseminada pelas instituições dominantes. Para discorrer sobre a ineficácia do sistema binário de divisão sexo-gênero, Paul Preciado (2022) compara-se a um monstro, dizendo que resistiu ao processo de domesticação que aniquilaria sua potência vital. Ao estabelecer essa metáfora, Preciado demonstra a partir de seu próprio corpo os preceitos *queer* de multiplicidades corpóreas e subjetividades plurais, também empregados por Louro (2016) ao relacionar a construção identitária com uma viagem tortuosa, onde o paradeiro pode não estar em acordo com as concepções cis-heteropatriarcais.

A personagem de Silviano Santiago (2017), Stella Manhattan e também Eduardo da Costa e Silva, demonstra a não fixidez do gênero: “A identidade de *gênero* não é fixa nem imutável. É nômade.” (Santiago, 2017, p. 10). Stella, em sua existência

subversiva, é monstro que não se deixou domesticar. Os monstros subalternos que “nos” falam são pessoas que compreenderam que “[...] os códigos culturais da masculinidade e da feminilidade são anedóticos se comparados às infinitas modalidades da existência.” (Preciado, 2022, p. 40). Essa representação se dá ainda na capa e na homenagem da nova edição do livro, republicada em 2017: “*Narrador e personagens dobradiças, homenagem aos Bichos de Lygia Clark, e a La Poupée, de Hans Bellmer*.” (Santiago, 2017, p. 281). Stella/Eduardo, em seu intercâmbio narrativo e identitário, se assemelha às placas móveis repletas de dobradiças de Lygia Clark. Também, como nas obras do escultor surrealista Hans Bellmer, a personagem é um corpo divergente, irregular, limitado pelo “cubo” social que a cerca.

Por subverter a sexualidade e a identidade de gênero imposta, além de suas outras marcas corporais, Stella torna-se matável. Sujeitos que não reproduzem o esperado, que se movem entre performances ou ainda os monstros que têm a coragem de quebrar a jaula limitadora para explorar suas subjetividades são expostos à necropolítica, desumanizados e descartados. Essa realidade é visível dentro e fora do texto literário.

Referências

- BUTLER, J. **Cuerpos que importan:** sobre los límites materiales y discursivos del sexo. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- BUTLER, J. **Problemas de gênero:** feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BUTLER, J. **Vida precária:** os poderes do luto e da violência. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- CARDOZO, L. C. D. **La literatura erótica de Cassandra Rios:** O Bruxo Espanhol (1959) y Uma mulher diferente (1968). 2018. 150 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2018.

FAVERO, S. Cisgeneridades precárias: raça, gênero e sexualidade na contramão da política do relato. **Bagoas: estudos gays, gêneros e sexualidades**, Natal, v. 13, n. 20, p. 169-197, jun. 2020.

LODERO, R. R. **Pornografia e censura**: Adelaide Carraro, Cassandra Rios e o sistema literário brasileiro nos anos 1970. Londrina: EDUEL, 2016. E-book.

LOURO, G. L. **Um corpo estranho**: ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

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

MOIRA, A. Fizera-se mulher: Cassandra Rios, visionária maldita. **Cadernos de Literatura Comparada**, Porto, n. 43, p. 11-19, nov. 2019/dez. 2020.

NASCIMENTO, L. C. P. do. Diálogos TRANSversais: a travesti quer um beijo. Entrevista concedida a Flávio Adriano Nantes. **Rascunhos Culturais**, v. 12, n. 24, p. 11-38, 2021a.

NASCIMENTO, L. C. P. d. **Transfeminismo**. São Paulo: Jandaíra, 2021b.

PRECIADO, P. B. **Eu sou o monstro que vos fala**: relatório para uma academia de psicanalistas. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

RIOS, C. **Georgette**. Rio de Janeiro: Record, 1956.

SANTIAGO, S. Inconveniências do corpo como resistência política. **Suplemento Pernambuco**, Recife, n. 165, p. 16-21, nov. 2019.

SANTIAGO, S. **Stella Manhattan**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

SCOTT, J. W.; LOURO, G. L.; SILVA, T. T. da. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.

SEDGWICK, E. K. A epistemologia do armário. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 28, p. 19-54, jan./jun. 2007.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

PARTE II
REIVINDICAÇÕES AFETIVAS





Capítulo 6

TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE E EDUCAÇÃO SOCIAL: A MENTALIDADE DO TICKET NAS FALAS DE BOLSONARO SOBRE/PARA MULHERES

Ananda de Souza Mendes (SEMED-Corumbá/MS)

Isabella Fernanda Ferreira (UFMS)

Educação Social, Teoria Crítica da Sociedade e Feminismos: pequenas intersecções

Estamos de acordo com o título dado pelo cantor, compositor e poeta Chico César ao seu disco lançado em 2019: “O amor é um ato revolucionário”. Sobre esse disco, os organizadores desta coletânea de textos, citam o seguinte trecho presente em uma das músicas que compõem esse álbum: “Na nova Babilônia eu e você/ Somos só carne humana pra moer/ E o amor não é pra nós”. Nesse sentido, esse capítulo traz reflexões sobre a existência objetiva e subjetiva de uma educação social de sonegação e

ódio das mulheres como ausência de autonomia e, possíveis violências decorrentes desse processo formativo amplo materializado – ainda que de formas distintas – na sociedade. Nesse sentido, qual seria a concepção de educação social por nós considerada para tal ou tais reflexões? Qual a concepção de autonomia?

A concepção de educação social que optamos por problematizar e apresentar nesse texto se refere a uma que está diretamente e indiretamente relacionada com os debates desenvolvidos pelos autores clássicos da conhecida academicamente por “Escola de Frankfurt” ou “Teoria Crítica da Sociedade”, sobretudo, pelos autores da primeira geração, em especial, com as contribuições de Theodor W. Adorno.

Para ousarmos refletir sobre a definição do que conceitualmente podemos denominar de educação social em uma perspectiva da Teoria Crítica da Sociedade, temos que a priori, considerar a complexidade que envolve esse referencial teórico, tanto no que diz respeito à sua pluralidade de tradições que lhe dão suportes epistemológicos, no que concerne ao método de como analisar os fenômenos sociais, como no que se refere à pluralidade de teorias que compõem a Teoria Crítica da Sociedade ou Escola de Frankfurt. A consciência racional de tais pluralidades é o que nos permite delimitar qual teoria e qual método de análise nos debruçamos para pensarmos o conceito de educação social.

Abensour (1990) em uma de suas entrevistas sobre a Teoria Crítica da Sociedade aponta que no seu entendimento – e concordamos com ele – o termo Escola de Frankfurt oferece a esse grupo de intelectuais uma conotação muito dogmática que vai ao sentido oposto de como tais intelectuais produziam conhecimento - ousando afirmar - que um possível termo mais adequado para esses intelectuais seria “Círculo de Frankfurt”, uma vez

que, não produziram uma teoria em comum, mas uma pluralidade de teorias que muitas das vezes eram conflitantes entre os autores e outras vezes, possuíam um caráter de complemento. Essa pluralidade de teorias, além de ser possível a visibilidade de suas obras também estava presente nas correspondências que trocavam entre si, inclusive, por meio da manifestação de debates e discordâncias. Entretanto, tal pluralidade de teorias possui diálogo epistemológico com uma pluralidade comum advindas de autores como Kant, Hegel, Marx e Freud. Autores esses que oferecem sustentação metódica para os teóricos críticos da Escola de Frankfurt, sobretudo, no desenvolvimento das suas categorias de análises.

Tal pluralidade também deve ser considerada, quando utilizamos essa vertente teórica para a discussão de qualquer temática social e, nesse texto, a consideramos para pensar sobre possíveis relações filosóficas entre: educação social, feminismos e pronunciamentos de Jair Bolsonaro na sua trajetória política direcionados às mulheres.

Cyfer (2018) salienta que ao se discutir a relação entre teoria crítica e feminismo nos é apresentada uma dificuldade que reside no fato das duas expressões serem equívocas e disputadas tanto no debate público como no debate acadêmico. Em relação a teoria crítica, que foi cunhada por Horkheimer em 1937, a autora a aborda em sentido amplo e sentido estrito e assinala que a teoria crítica em sentido amplo era concebida com referência a obra de Karl Marx e em sentido estrito referia-se de forma específica à apropriação que Horkheimer fez de Marx na definição do método e tarefas da teoria crítica.

Para Cyfer (2018) em relação ao feminismo são apresentadas dificuldades em delimitá-lo em seu sentido, optando por

utilizar a expressão “feminismos” no plural com a finalidade de evitar o risco de se atribuir um sentido puro e fundador a esse complexo movimento e suas produções teóricas. Cyfer (2018) ao abordar os principais temas da teoria crítica feminista, faz algumas indagações tais como: “O que significa levar em conta questões de gênero na teoria crítica? Qual é a constelação de temáticas e desafios epistemológicos que a apropriação feminista da teoria crítica propõe?” (2018, p. 28). A partir dos questionamentos mencionados, a autora afirma que não existe resposta fácil nem única para essas indagações, já que o método da teoria crítica exige a renovação de suas temáticas e abordagens.

Ferrarese (2018) aponta três grandes temáticas. De início menciona que a Escola de Frankfurt inspira a ideia de que a biologia é histórica e cultural, referindo-se à relação entre natureza humana e feminina e, também aponta a diferença entre o ponto de partida da teoria crítica feminista e outras duas vertentes feministas contemporâneas: o ecofeminismo e a ética do cuidado. Ambas se reivindicam de especificidade do feminino contrapondo o masculino. Em relação ao ecofeminismo haveria uma presunção de relação privilegiada entre mulher e natureza. No que se refere à ética do cuidado predomina a ideia de que há uma voz feminina silenciada que precisa ser ouvida. Ferrarese (2018) aponta que:

A crítica radical à ideia de uma natureza primeira, que está presente desde a primeira geração da teoria crítica, aponta para um trajeto feminista que vai na direção oposta a qualquer tentativa de manter-se fiel ao feminino ou de enxergar neste último alguma espécie de valor redentor das mulheres (2018, p. 184).

Conforme Cyfer (2018), na obra das teorias críticas, nota-se a exclusão de um feminismo que assume um compromisso explícito com as mulheres. Não que se refira à emancipação e seus bloqueios – aspecto central para todos os autores da primeira geração –, apenas em Fraser essa discussão adquire uma conotação mais marxista, na medida em que suas análises se vinculam diretamente às críticas ao capitalismo. Segundo Ferrarese (2018), a autora retoma a relação entre produção e reprodução, explorada por Marx e Engels, seguindo um caminho já percorrido por teóricas clássicas do feminismo, como Gayle Rubin e Simone de Beauvoir.

Cyfer (2018) aponta que os temas destacados por Ferrarese (2018) exprimem uma boa parte das reflexões atuais na teoria crítica feminista, mas, deixa de fora outros temas, isto é, os temas abordados, não são exclusivos da perspectiva feminista, pois não se pode ter a pretensão de esgotar a temática do campo:

Isso porque não se pode ter a pretensão de esgotar a temática do campo, pois, como já foi dito, é na própria realidade do tempo presente em que a teoria crítica, inclusive a feminista, garimpa seus objetos de pesquisa e propõe novos modelos críticos. E essa realidade está em constante movimento (Cyfer, 2018, p. 31).

A relação entre teoria crítica e feminismo foi um processo bastante extenso. As filósofas feministas observaram que apesar de a Escola de Frankfurt não ter dado suficiente espaço às questões de gênero, elas viram o potencial de um método que permitiu formar critérios críticos normativos para distinguir as injustiças de gênero presentes na realidade.

Defendemos que a Teoria Crítica da Sociedade - em termos epistemológicos - pode ser considerada como uma complexida-

de de referências teóricas que se sustentam em um conjunto de referenciais - que possuem algumas premissas metódicas em comum - a saber: uma perspectiva de história dialética que recusa interpretações evolucionistas e de progresso enaltecendo os processos de tensão e conflito sociais, como produtora da sociedade em sua dimensão objetiva e subjetiva; a recusa da defesa e da possibilidade da neutralidade da ciência e, a recusa da neutralidade dos seus pesquisadores.

Horkheimer (1999) na ocasião de seu discurso de posse como diretor do Instituto de Pesquisa Social que agregava os intelectuais da Escola de Frankfurt elenca as características que as pesquisas desenvolvidas pelo instituto deveriam ter, das quais, destacamos: a permanente crítica à ciência positivista, a necessidade da pesquisa nunca se desvincular de dados empíricos e, que as pesquisas sobre fenômenos sociais tivessem uma característica interdisciplinar e coletiva. A partir da posse de Horkheimer ocorre um novo direcionamento nos estudos dos intelectuais da Escola de Frankfurt, no qual, a subjetividade dos indivíduos ganha importância nas análises dos fenômenos sociais e, com isso, a psicanálise começa a ser considerada juntamente com os estudos de textos de tradição marxista.

Na clássica obra *Dialética do Esclarecimento* escrita por Adorno e Horkheimer (1985) é realizada uma profunda crítica à razão que dotada da tensa duplicidade (razão instrumental e razão emancipatória) deixa de possuir essa duplicidade, tornando-se unicamente instrumental, isto é, a razão instrumental passa a ser totalitária e, com isso, atrofia a possibilidade de movimentos sociais emancipatórios. Essa crítica, em especial, coloca os teóricos críticos da Escola de Frankfurt em uma posição epistemológica interessante, no que diz respeito, a diálogos entre pensadores

modernos e pós-modernos. Interessante porque é sabido que a tradição dos pensadores modernos deposita grande otimismo na razão como possibilidade de emancipação social, o que é altamente questionada pelos pensadores pós-modernos que assinalam a necessidade de que seja refeito o território da subjetividade. A teoria crítica da sociedade também comunga dessa necessidade pontuada pelos pensadores pós-modernos, entretanto, quando tece a crítica da razão, ela o faz, para tentar recuperá-la em sua duplicidade de dimensões (instrumental e emancipatória) e, portanto, trata-se de teorias que podemos considerar - dentro do espectro epistemológico - modernas. Porém, a inserção dos debates que a teoria crítica da sociedade realiza sobre a subjetividade, abre um espaço interessante de diálogos com os autores pós-críticos. Tal abertura nos permite pensar sobre movimentos sociais como “ferramentas” de emancipação da sociedade, tais como, por exemplo, os movimentos e teorias feministas.

Campos (2017) analisa a trajetória do feminismo, por meio de um método histórico, contribuindo para um melhor entendimento do mesmo até a atualidade. Para a autora, o feminismo pode ser considerado uma teoria crítica em constante construção sobre a sociedade e as desigualdades de gênero que nela se encontram. Conforme a autora, o feminismo é um movimento político que busca confrontar os sistemas de dominação, exploração e opressão das mulheres e, que através de seus discursos e práticas, visa à justiça e igualdade social.

Heywood (2010) aborda que as ideias centrais do feminismo baseiam-se nas noções de liberdade e igualdade numa concepção de que a mulher enfrenta situações de desvantagem na sociedade pelo simples fato de ser mulher e, que esta desvantagem precisa ser eliminada.

Campos (2017) perpassando pela teoria coletiva concebida por Melucci (2001) enfatiza que, através da consciência coletiva, o papel social da mulher seja redefinido, permitindo a construção de identidades coletivas que possibilitem afirmar sua autonomia e, com isso, assumir lutas importantes por meio de diferentes repertórios de ação e interação com o Estado, na busca por mudanças sociais, políticas e culturais. Conforme a autora, em relação à interação dos movimentos feministas com o estado brasileiro após o processo de redemocratização, apenas em 1980 é que as questões feministas puderam ganhar de fato espaço de reivindicação, num período marcado pela ebulição de lutas sociais que perpassam por diferentes temas e, pela busca por reformas constitucionais, participação política e transformações institucionais.

Com o passar dos anos iniciativas relacionadas ao gênero e às políticas para as mulheres estiveram presentes na agenda do governo federal, com temas relacionados à participação, inclusão social e à conquista da cidadania, passando a ser priorizados, tendo a ação do movimento feminista contemporâneo obtido sucesso não só no âmbito das relações sociais, como em termos institucionais e políticos. Em seu estudo, a pesquisadora enfatiza que nos anos de 2016 e 2017 diferentes medidas que vêm sendo adotadas no país, como a extinção de secretarias e ministérios às quais estavam vinculadas as políticas para as mulheres que dizem respeito à proteção e promoção de direitos conquistados até então, logo, essas ações demonstram a necessidade de os movimentos feministas continuarem com suas lutas (Campos, 2017).

Outra forma de luta feminista – segundo a Teoria Crítica da Sociedade - se dá pela via da produção de conhecimento. Contrariando a famosa crítica de Marx em seu texto “Teses sobre Feuerbach” (1845), no qual afirma que a filosofia não deveria

somente explicar o mundo, mas transformá-lo como forma de práxis; os teóricos críticos defendem que a produção de conhecimento também é uma forma de práxis à medida em que vai esclarecendo à sociedade dos seus processos racionais e irracionais, objetivos e subjetivos de produção da sua própria espoliação por meio de si mesma.

Concordamos com o posicionamento da Teoria Crítica da Sociedade de que a produção de conhecimento e a reflexão filosófica também é uma forma de luta e, nesse sentido, por meio de uma breve pesquisa de tipo estudo de caso com abordagem qualitativa dos dados, buscamos citar – por meio de dados jornalísticos – algumas das falas do ex-presidente da República Jair Messias Bolsonaro que estão relacionadas diretamente à mulheres. O objetivo é refletir filosoficamente sobre uma educação social que - quando atrofiada em sua razão emancipatória - propicia que sujeitos internalizem o que Adorno (2010) denominou de uma mentalidade etiquetada, sobre os mais diversos assuntos sociais e, entre eles, a própria concepção cultural - a nível social com seu conjunto de definições - do que é ser mulher e de como ela deve atuar nos diversos segmentos sociais.

Diante da pluralidade de teorias existentes na Escola de Frankfurt, delimitamos para essa reflexão filosófica, sobre dados jornalísticos com a menção às falas de Bolsonaro direcionadas às mulheres. A categoria de análise produzida por Adorno de “mentalidade do ticket” que se apresenta totalmente vinculada à sua concepção de formação cultural e semiformação cultural. Em termos metódicos, utilizamos um dos pressupostos do método dialético negativo - elaborado por Adorno - em sua obra “Dialética Negativa” e, que ele denominou de “duplicidade dos conceitos” com a finalidade de tratarmos da questão de uma edu-

cação social para a formação de sujeitos autônomos. Esclarecidas tais delimitações, apresentamos a descrição jornalística de tais episódios juntamente com a citação de falas de Jair Messias Bolsonaro sobre e para mulheres, com reflexões teórico-críticas como estudo desses citados casos.

Machismo como mentalidade do ticket: fragmentos de falas semiformadas e a necessidade de uma educação social para a formação de sujeitos autônomos

A partir de duas características culturais da nossa sociedade brasileira, a saber: o machismo e a organização ainda patriarcal nas diferentes instituições que gerenciam a vida das pessoas traço algumas reflexões no âmbito da educação social, por meio de exemplos de falas expressas pelo ex-presidente da República Jair Messias Bolsonaro.

Drumont traz a seguinte definição como conceito de machismo: “[...] o machismo é definido como um sistema de representações simbólicas, que mistifica as relações de exploração, de dominação, de sujeição entre o homem e a mulher” (Drumont, 1980, p. 81) e Burckhart comenta que o patriarcado marcou a construção das sociedades ocidentais há milênios e que “[...] pode ser entendido como um sistema político-cultural de opressão que se difunde por meio da dominação simbólica dos detentores do padrão de poder generificado (homens) sobre mulheres e demais seres subjugados” (Burckhart, 2017, p. 207). Nesse contexto cultural, descrevemos e citamos alguns pronunciamentos de Jair Messias Bolsonaro, que revelam aspectos simbólicos tanto do machismo como do patriarcado em sua constituição interna.

De acordo com Saint-Clair (2018), Jair Messias nasceu em 21 de março de 1955, natural da cidade de Glicério, localizada

no interior do estado de São Paulo. Foi o segundo dos seis filhos do dentista prático Percy Geraldo Bolsonaro e, de sua esposa, a dona de casa Olinda Bonturi Bolsonaro. O autor menciona sobre seu relacionamento com os pais:

A relação com o pai não era das melhores. Jair Messias não gostava do comportamento de seu Geraldo, um sujeito duro e enérgico, mas que era dado à boemia, tinha fama de bebedor e fumava muito, apesar de não permitir que os filhos fizessem o mesmo. Dona Olinda compensava a frieza. Era uma mãe afetuosa, preocupada com os meninos e os mantinha na linha na base do carinho, com hora certa para comer e dormir (Saint-Clair, 2018, p. 20).

O autor menciona que Jair respondia com aspereza só quando era provocado, e era um menino manso e humilde, reservado, compreensivo e estudioso, que desde cedo buscou independência financeira para ajudar a família. “Aos 12 anos, além de se embrenhar na mata puxando um burro para extrair palmito da Fazenda Kirongozi, que seu pai administrava, pescava de rede à noite, no Rio Ribeira de Iguape, de onde tirava cascudos” (Saint-Clair, 2018, p. 21).

Prestou concurso para a Escola Preparatória de Cadetes do Exército (EsPCEx) em 1972, e no fim de 1973 fez prova para a Academia Militar das Agulhas Negras (AMAN). “O cadete sofria nas aulas de Geometria Descritiva e chegou a pensar em desistir. Dispensado pelo departamento psicotécnico de ensino, ganhou uma semana de folga para pensar na vida e decidir se queria continuar” (Saint-Clair, 2018, p. 23-24).

Ainda conforme o autor, Bolsonaro voltou para casa para pedir conselho ao seu pai, quanto à sua desistência ou não das forças armadas, pois estava se queixando sobre as dificuldades enfrentadas na instituição. Após a conversa, o pai lhe ordenou que voltasse para a Academia e ali continuou apesar das adversidades.

Para Saint-Clair (2018), dentro do quartel Bolsonaro possuía dificuldades para acatar ordens de seus superiores e vivia descontente, de forma especial, com os baixos salários e reclamava muito no quartel.

E também procurou a redação da *Revista Veja* e ofereceu um artigo para a mesma. Diante disso, Jair acumulou problemas devido às suas condutas e questionamentos e estava prestes a ser julgado. Procurando uma saída, a solução foi se lançar como candidato a vereador enquanto estava a três meses de licença do quartel. (Saint-Clair, 2018). Como estratégia de campanha ele: “[...] panfletava em locais de circulação e concentração de militares: na estação ferroviária da Central do Brasil; na porta dos quartéis ao fim do expediente; em conjuntos habitacionais destinados à turma verde-oliva” (Saint-Clair, 2018, p. 45). A partir da apuração dos votos, Saint-Clair (2018) revela que Bolsonaro foi eleito conquistando 11.062 votos, sendo o 16º vereador mais votado entre os 42 eleitos.

De acordo com Guazina; Leite e Santos (2021), durante 27 anos de trajetória na Câmara dos Deputados como parlamentar, Jair Bolsonaro, por meio de seus discursos, fez menções às minorias tanto em debates no governo como também nas mídias, através de entrevistas e, em suas redes sociais. Para tanto, descreveremos e citaremos algumas falas do ex-presidente específicas para e sobre as mulheres.

Segundo uma reportagem contida no site Pragmatismo Político (2019a), no dia 25 de abril de 2019, durante um café da manhã com jornalistas de diversos veículos de comunicação do Brasil, o ex-presidente no Palácio do Planalto fez a seguinte declaração: “Quem quiser vir ao Brasil fazer sexo com mulher, fique à vontade”.

Outro discurso proferido pelo ex-presidente, segundo o site Pragmatismo Político (2019b), ocorreu durante transmissão ao vivo em sua página do Facebook, no qual, Bolsonaro diz: “Ouço qualquer ministro até a Damares”.

De acordo com a *Revista Veja* (2019a), jornalistas brasileiras que acompanharam a viagem oficial do ex-presidente à Arábia Saudita foram orientadas a trajar abayas, uma espécie de túnica que cobre todo o corpo feminino. Durante a entrevista, Bolsonaro fez o seguinte comentário: “Que maravilha. Vocês estão mais bonitas assim, sabiam?”, disse Bolsonaro. “Quando a beleza é muito grande, ofusca os olhos da gente. Assim vocês ficam mais bonitas” (Veja, 2019a).

Também, segundo a *Revista Veja*, durante sua viagem para Washington, Bolsonaro contou uma piada para o presidente Donald Trump relacionada à idade de suas mulheres: “Porque nós temos a idade da mulher que amamos” (Braun, 2019). O ex-presidente do Brasil, segundo a *Revista Veja* (2019b), respondeu a um comentário de um seguidor que comparava a beleza de Michelle Bolsonaro à de Brigitte Macron, de 66 anos. O seguidor escreveu o seguinte comentário na legenda da foto dos casais: “Agora entendo porque Macron persegue Bolsonaro”, e em seguida Bolsonaro comenta: “Não humilha cara. Kkkkkkk” (Veja, 2019b). De acordo com a *Revista Veja*, Bolsonaro e Macron trocavam críticas na época devido aos incêndios na Amazônia, críticas

essas que acabaram por chegar a Brigitte Macron que era mais velha que seu esposo. Nos dois episódios, relacionar-se com mulheres mais jovens é apresentado como uma espécie de “prêmio”, já o contrário tem um significado depreciativo.

Em outro fato narrado em notícia pela *Revista Veja*, a deputada federal Joice Hasselmann (PSL-SP), foi alvo de insultos em suas redes sociais pela família Bolsonaro. Na noite de uma quinta-feira, em sua *live* semanal, Bolsonaro “alfinetou” um deputado federal na época juntamente com Joice, sem citar seu nome: “O nome do Samuel eu vou falar porque não é gordinho, mas tem uma gordinha e um bobinho aí me criticando” (Romano, 2019).

No Dia Internacional da Mulher, em março de 2019, segundo o *Jornal O Globo*, Bolsonaro ironiza sobre a baixa participação numérica de mulheres em seu ministério, como presidente, realizando o seguinte pronunciamento:

Pela primeira vez na vida o número de ministros e ministras está equilibrado em nosso Governo. Temos 22 ministérios, 20 homens e duas mulheres. Somente um pequeno detalhe, cada uma dessas mulheres que estão aqui equivalem por dez homens (Mazui; Netto, 2019).

O ex-presidente declarou que as quantidades de ministros e ministras durante seu mandato estavam equiparadas. Em conformidade com a reportagem do G1 (portal de notícias da Globo) - durante seu mandato - o ex-presidente insultou muitas jornalistas. Utilizando-se de sarcasmo para responder acerca das denúncias feitas pela jornalista Patrícia Campos Mello sobre possíveis irregularidades na sua campanha eleitoral. O ex-presidente afirma que a profissional “queria dar o furo” dando uma conotação sexual à fala (Sabóia, 2022).

Sabóia (2022) assinala que no ano de 2021, Bolsonaro mandou a repórter Laurene Santos, da TV Vanguarda, afiliada da Globo, “calar a boca” pelo fato de a jornalista tê-lo questionado sobre o motivo pelo qual o ex-presidente chegou ao local sem usar máscaras, conforme exigia uma lei do Estado de São Paulo, como medida de enfrentamento à pandemia da Covid-19.

Alguns dias depois, de acordo com Sabóia (2022), ao ser questionado em relação ao atraso de vacinas contra a doença, o presidente mandou a repórter da Rádio CBN, Victoria Abel, “voltar para a faculdade, para o ensino médio, depois para o jardim de infância e aí nascer de novo” (Sabóia, 2022).

A jornalista Daniela Lima, da CNN Brasil, havia apresentado dados à CNN 360º sobre a geração de empregos no país que, segundo os números do Cadastro Geral de Empregados e Desempregados (Caged), teve 120.935 vagas de trabalho com carteira assinada em abril. Ela havia pedido que Bolsonaro não saísse do lugar, pois, embora fosse uma notícia boa, os números não eram tão expressivos, e foi nessa ocasião que Bolsonaro a chamou de “quadrúpede”.

Numa matéria publicada no *Correio Braziliense*, numa sexta-feira, sem saber que o microfone estava ligado, Bolsonaro utilizou o termo “paraíba” fazendo menção aos governadores nordestinos. Em conversa com o ministro da Casa Civil, Onyx Lorenzoni: “Daqueles governadores de Paraíba, o pior é o do Maranhão; tem que ter nada com esse cara”, afirmou Bolsonaro na ocasião (Correio Brasiliense, 2019). Ainda conforme o jornal, ao ser questionado por uma repórter sobre tal declaração, ele respondeu: “Se eu chamar você de feia agora, todas as mulheres do Brasil estarão contra mim. Eles acham que o Nordeste é uma

massa de manobra. Na verdade, a imprensa está com saudade do PT e do Lula” (Correio Brasiliense, 2019).

A *Revista Exame* trouxe a entrevista concedida pelo ex-presidente Jair Bolsonaro, em Davos, para o editor-chefe da Bloomberg, John Micklethwait. Na entrevista, John questiona se existiria arrependimento do ex-presidente a respeito de algumas declarações tais como: não amar um filho gay; que não contrataria mulheres porque elas engravidam; sobre mulheres serem muito feias para serem estupradas; e, então, Bolsonaro dá a seguinte resposta sem relação ao perguntado:

Eu sou cristão, acredito em Deus, no que depender de mim, nenhuma iniciativa favorável ao aborto será apresentada no parlamento. Se o parlamento resolver por maioria aprovar um projeto deles, eu veto e, se o parlamento derrubar o veto, nós vamos respeitar a lei na questão do aborto (Exame, 2019b).

Bolsonaro enquanto estava na presidência destacou seu posicionamento sobre “ideologia de gênero” nas escolas de ensino fundamental no Brasil:

O AGU se manifesta sobre quem compete legislar sobre IDEOLOGIA DE GÊNERO, sendo competência FEDERAL. Determinei ao @MEC_Comunicacao, visando princípio da proteção integral da CRIANÇA, previsto na Constituição, preparar PL que proíba ideologia de gênero no ensino fundamental (Exame, 2019a).

Mendes e Maia (2019), através do jornal, *O Globo* relatam sobre a transferência do Conselho Superior de Cinema para Casa

Civil, onde Bolsonaro fez crítica ao financiamento de longas metragens, como o de 2011, sobre uma prostituta. O governo avalia mudar a sede da Ancine do Rio de Janeiro para Brasília: “Não posso admitir que, com dinheiro público, se façam filmes como o da Bruna Surfistinha” e também salientou que: “não somos contra essa ou aquela opção, mas o ativismo não podemos permitir, em respeito às famílias” (Mendes; Maia, 2019).

Todas essas citações de falas de Bolsonaro descritas nos fazem refletir sobre a necessidade de uma educação social de enfrentamento a uma cultura machista e de organização patriarcal. Embora, Adorno (um dos autores clássicos da primeira geração da teoria crítica da sociedade) não tenha produzido nada em específico sobre movimentos sociais feministas, sua concepção de formação cultural nos permite realizar alguns apontamentos críticos de análise a esses dados jornalísticos.

Adorno (1995), em um dos seus textos clássicos intitulado “Educação após Auschwitz”, o inicia, afirmando que a principal meta da educação seria a de que Auschwitz não se repetisse. Essa afirmação nos oferece pistas sobre o entendimento amplo que a Teoria Crítica da Sociedade possui de educação social. O processo educativo deveria ser capaz de impedir que a sociedade produzisse atos de barbárie contra si mesma. Tal processo educativo, segundo Adorno (1995), deveria se iniciar desde a infância e se dedicar para desenvolver nos sujeitos a capacidade do indivíduo adquirir autonomia, indo além de uma consciência fundamentada em processos heterônomos.

O conceito de autonomia desenvolvido por Adorno tem suas bases teóricas na ideia kantiana de esclarecimento que se estabelece simultaneamente por dois processos antagônicos, que em uma tensão dialética, ora se reafirmam, ora se negam e, que

Kant definiu em seu texto “Resposta à pergunta sobre o que é o esclarecimento” (Kant, 1985) como sendo a capacidade dos sujeitos de realizar simultaneamente, o uso privado da razão e o uso público da razão.

O uso privado da razão no conceito kantiano corresponderia ao que Adorno (2010) denominou de dimensão adaptativa do processo formativo, ou seja, a capacidade que o sujeito possui de representar as diversas instituições das quais faz parte, conseguindo se integrar a elas, comportando-se do modo como será aceito e, conseqüentemente inserido na convivência coletiva. Já o conceito kantiano de uso público da razão tem relação com o que Adorno (2010) denominou de dimensão autônoma do processo formativo, ou, em outras palavras, quando os sujeitos conseguem como cidadão do mundo, contrapor, contestar, questionar os padrões sociais vigentes, auxiliando no processo de esclarecimento das diferentes instituições sociais, ainda que tais posicionamentos gerem perseguição por parte da sociedade. Tanto o uso público da razão como o uso privado da razão é necessário a um processo formativo que vise o esclarecimento e a melhora da vida social, no que concerne aos direitos humanos de todos.

Quando a tensa duplicidade (adaptação *versus* autonomia) é retirada do processo formativo do sujeito, a dimensão da adaptação termina por ser absolutizada e os sujeitos começam a reproduzir “rótulos”, “etiquetas” de pensamento com conteúdos que não passam por um processo formativo esclarecido de julgamento. A ausência desse processo formativo é o que, segundo Adorno (2010), instala nos sujeitos uma espécie de mentalidade etiquetada, isto é, o sujeito reproduz falas e pensamentos baseados em rótulos que não passam por um processo profundo de análise.

As falas de Jair Messias Bolsonaro, citadas anteriormente pelas notícias de diferentes veículos de comunicação, revelam um conjunto pouco articulado de “etiquetas” sobre o que é ser mulher e o como uma mulher deve se comportar socialmente e, que se fundamentam no pressuposto de que mulheres seriam inferiores a homens precisando da sua tutela. Tal pressuposto é conteúdo subjetivo e objetivo de uma cultura machista e patriarcal. Para Adorno (1995), a única forma de enfrentamento às violências contidas nessas falas contra as mulheres é realizar um trabalho formativo intitulado por ele de “inflexão diretiva ao sujeito”, no qual, por meio de um processo reflexivo, o sujeito consiga ressignificar as suas próprias afirmações e repetições de comportamentos para que os mesmos não se repitam. A Teoria Crítica da Sociedade defende uma espécie de tratamento psicanalítico que deveria ocorrer em termos coletivos e, não somente por indivíduos específicos. Pontuado de outra forma: somente o sujeito que consegue ressignificar a sua história em termos objetivos e subjetivos é capaz de não repeti-la e, por consequência, somente uma sociedade que consegue ressignificar a sua história é capaz de impedir a repetição de ciclos de barbárie. Por oposto que possa aparentar, Adorno (1995, p. 121), como pesquisador de processos de preconceito e de organizações sociais de característica totalitária, ressalta em seu texto “Educação após Auschwitz” que: “É preciso buscar as raízes nos perseguidores e não nas vítimas, assassinadas sob os pretextos mais mesquinhos”. Nesse sentido, para a Teoria Crítica da Sociedade, tanto o levantamento descritivo de “falas” de sujeitos agressores como a aplicação de testes e acompanhamentos psicológicos são ferramentas indispensáveis para um melhor entendimento das violências que são produzidas dentro do espectro cultural do machismo e do patriarcado, enquanto forma de organização social.

As falas de Bolsonaro nos oferecem pistas para a definição de alguns rótulos que formam a complexa teia de significados culturais machistas sobre as mulheres. A educação social em uma perspectiva Adorniana - com seu método dialético negativo - deveria ser capaz de produzir nos sujeitos agressores uma ressignificação objetiva e subjetiva de seus atos, fazendo-os ser capazes de negar todas as afirmações que subjetivamente desencadearam anteriormente - a justificativa da ocorrência das violências cometidas. Esperamos que a descrição das falas de Bolsonaro colabore para a ressignificação das mesmas, sendo resistência a uma cultura machista. Bolsonaro, nesse sentido, não é somente agressor, mas também é um produto de uma educação machista que precisa ser ressignificada para ser superada.

Referências

- ABENSOUR, M. A escola de Frankfurt. *In: Entrevistas do Le Monde: filosofias*. São Paulo: Ática, 1990.
- ADORNO, T. W. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- ADORNO, T. W. **Educação e emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- ADORNO, T. W. Teoria da semiformação. *In: PUCCI, B.; RAMOS-DE-OLIVEIRA, N.; ZUIN, A. Á. S. (orgs.). Teoria crítica e inconformismo: novas perspectivas de pesquisa*. Campinas: Autores Associados, 2010.
- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- BENITES, A. Com duas ministras, Bolsonaro diz que há equilíbrio em ministérios: “Cada uma equivale a dez homens”. **El País**, Brasília, 8 mar. 2019.
- BRAUN, J. Em Washington, Bolsonaro vai às compras e conta piada machista a Trump. **Veja**, São Paulo, 19 mar. 2019.
- CAMPOS, M. Feminismo e movimentos de mulheres no contexto brasileiro: a constituição de identidades coletivas e a busca de

incidência nas políticas públicas. **Revista Sociais & Humanas**, v. 30, n. 2, p. 35-54, 2017.

CORREIO BRAZILIENSE. Bolsonaro nega preconceito. **Correio Braziliense**, Brasília, 21 jul. 2019. Seção Política.

CYFER, I. Teoria crítica e feminismo: discutindo a relação. In: VITALE, D.; NAGAMINE, R. (orgs.). **Gênero, direito e relações internacionais: debates de um campo em construção**. Salvador: EDUFBA, 2018. p. 7-25.

DRUMONT, M. P. Elementos para uma análise do machismo. **Perspectivas**, São Paulo, v. 3, p. 81-85, 1980.

EXAME. “Se por acaso ele errou, terá que pagar o preço”, diz Bolsonaro sobre Flávio. **Exame**, São Paulo, 23 jan. 2019b.

EXAME. Bolsonaro e Doria se manifestam contra “ideologia de gênero” nas escolas. **Exame**, São Paulo, 3 set. 2019a.

FERRARESE, E. (Re)fazer a teoria crítica: por uma (re)leitura feminista. **Revista Dissonâncias**, v. 1, n. 2, p. 176-193, 2018.

GUAZINA, L. S.; LEITE, G. G.; SANTOS, É. A normalização da agenda antigênero de Jair Bolsonaro: uma análise dos jornais Folha de S. Paulo e O Estado de S. Paulo. **Sur le journalisme/About journalism/Sobre jornalismo**, v. 10, n. 1, p. 44-61, 15 jun. 2021.

HEYWOOD, A. **Ideologias políticas: do feminismo ao multiculturalismo**. São Paulo: Ática, 2010.

HORKHEIMER, M. A presente situação da filosofia social e as tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais. **Revista Praga**, São Paulo, n. 7, 1999.

KANT, I. Resposta à pergunta: o que é esclarecimento? In: KANT, I. **Textos seletos**. Petrópolis: Vozes, 1985.

MARX, K. **Teses sobre Feuerbach**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MAZUI, G.; NETTO, J. C. No Dia da Mulher, Bolsonaro diz que ministério é “equilibrado” e cada ministra vale “por dez homens”. **O Globo**, Brasília, 8 mar. 2019.

MENDES, A.; MAIA, G. “Não posso admitir filmes como Bruna Surfistinha com dinheiro público”. **O Globo**, [S. l.], 18 jul. 2023.

PRAGMATISMO POLÍTICO. “Ouço qualquer ministro, até a Damares”, diz Bolsonaro. **Pragmatismo Político**, João Pessoa, 25 mar. 2019b.

PRAGMATISMO POLÍTICO. “Quem quiser vir ao Brasil fazer sexo com mulher, fique à vontade”, diz Bolsonaro. **Pragmatismo Político**, João Pessoa, 26 abr. 2019a.

ROMANO, G. Família Bolsonaro e Joice voltam a trocar baixarias nas redes sociais. **Veja**, São Paulo, 20 dez. 2019.

SABÓIA, Gabriel. Relembre declarações com ofensas às mulheres feitas pelo presidente e a família Bolsonaro. **G1**, [S. l.], 8 mar. 2022.

SAINT-CLAIR, C. **Bolsonaro**: o homem que peitou o exército e desafiou a democracia. Belo Horizonte: Máquina de Livros, 2018.

VEJA. “Mais bonitas assim”, diz Bolsonaro a jornalistas de túnica na Arábia Saudita. **Veja**, São Paulo, 29 out. 2019a.

VEJA. Bolsonaro zomba da esposa de Macron e é acusado de sexismo. **Veja**, São Paulo, 25 ago. 2019b.



Capítulo 7

"SERÁ QUE EU SOU UMA COISA DE OUTRO MUNDO?": AFETAÇÕES SOBRE DIREITOS HUMANOS E CORPOS DISSIDENTES A PARTIR DO DOCUMENTÁRIO ETNOGRÁFICO *A JOAQUIM*

Simone Becker (UFGD)

Danielle Tega (UFG)

Créditos iniciais

O exercício aqui proposto objetiva partilhar afetações e afetos de pessoas LGBTQIAPN+ da cidade de Dourados, Mato Grosso do Sul (MS), região centro-oeste brasileira. Tomamos os afetos como indissociáveis do que tanto pode um corpo, a partir de suas afecções. Isto é, as nossas potências de agir, enquanto corpos relacionáveis com as forças que nos atravessam,

são constantemente aumentadas ou diminuídas, estimuladas ou refreadas (Brazão, 2018). A depender das afecções, nossos afetos serão alegres e/ou tristes. É sob tal perspectiva que, neste texto, partimos de nossa experiência de projeção e debate do documentário curta-metragem *A Joaquim* (Lee, 2011) para quatro turmas de graduação da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Essas exposições foram realizadas em setembro de 2022 e integraram as atividades da disciplina “Educação em Direitos Humanos”, ministrada, em diferentes dias, nos cursos de Psicologia, Geografia, Educação Física e Pedagogia.

A partir do encontro da Rua Joaquim Teixeira Alves, “a Joaquim”, território da prostituição das travestis no centro da cidade de Dourados, com a sala de aula, transitamos entre as afecções de Rarine e Vanessa, protagonistas do curta etnográfico, e as de estudantes que participaram das discussões.

O curta percorre de carro as ruas de Dourados no primeiro ano de mandato presidencial de Dilma Rousseff (PT), em 2011, enquanto as atividades na disciplina de “Educação em Direitos Humanos” foram realizadas no final do ano de 2022, às vésperas da acirrada eleição disputada entre o genocida Jair Bolsonaro (PL) e Lula (PT). Ao mesmo tempo em que projeta tempos sociais e políticos distintos, a “tela” aproxima a rua e a sala de aula por meio das vivências compartilhadas de medos, esperanças, pesadelos e sonhos.

Nas próximas cenas, buscamos contextualizar a cidade de Dourados em discursos que ora a apresentam como “Universitária”, ora como mortificadora, ora como lugar que produz vida viva graças às resistências. Em seguida, descrevemos algumas particularidades da UFGD, instituição na qual o documentário foi produzido e as atividades foram realizadas. Por

fim, entrelaçamos diferentes tempos históricos para destacar não apenas as violências sobre corpos dissidentes, mas sobretudo a potência dos afetos insubmissos construídos pelos bons ou alegres encontros.

Cena I: “descubra” Dourados

Enquanto houver o som do mbaraká e
do takuapu, vai ter luta.
(4ª Aty Kuña *apud* APIB, 2017, s/p).

Iniciamos nossas reflexões sob a consigna de resistência das mulheres Kaiowá e Guaraní contra as violências dirigidas a seus corpos e territórios, conduzindo quem nos lê por uma breve descrição da invenção do estado de Mato Grosso do Sul e por algumas das metamorfoses empreendidas no/pelo município de Dourados – alçado à “cidade Universitária” sem ser sua capital.

Mato Grosso do Sul exacerba práticas genocidas e etnocidas desde sua criação¹, que se dá pela letra (nada morta) da lei: é por meio da Lei Complementar número 31, aprovada e assinada em Brasília no dia 11 de outubro de 1977 (Planalto, 2023) pelo então ditador Ernesto Geisel, que do verbo se fez o esta-

¹ Pierre Clastres fez campo entre os Guayaki do Paraguai, por exemplo, e na coletânea “Arqueologia da Violência” partilha análises teóricas que extrapolam o contexto pesquisado. Dentre elas, destacamos “Do Etnocídio”, capítulo a partir do qual Pierre tece a distinção entre genocídio e etnocídio, a fim de expor analiticamente as práticas mortificadoras estatais-colonizadoras: “Se o termo genocídio remete à ideia de ‘raça’ e à vontade de extermínio de uma minoria racial, o termo etnocídio aponta não para a destruição física dos homens (caso em que se permaneceria na situação genocida), mas para a destruição de sua cultura. O etnocídio, portanto, é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreenderam a destruição. Em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito” (Clastres, 2004, p. 83).

do de Mato Grosso do Sul. O estado nasce do desmembramento de Mato Grosso, previamente existente, assim como a cidade de Dourados e a capital Campo Grande.

Dourados está ao sul do atual Mato Grosso do Sul. Criada em 1914, a cidade tem como ponto central a praça "Antônio João". Há uma recorrência discursiva "fundacional" de que a nomeação dessa praça remonta ao "heroísmo" do tenente Antônio João Ribeiro junto à Guerra do Paraguai, transcorrida de 1864 a 1870. Como informa a historiadora Poliana Gianello Santini:

A partir dos anos de 1950, alguns bancos foram colocados no terreno e Dourados (agora município) passou a chamar o referido terreno de "Praça". Nesta época ainda ela passou a ter características próprias de uma praça, passando a se chamar "Praça Antônio João", em referência ao bravo tenente Antônio João defensor da Colônia Militar dos Dourados durante a Guerra da Tríplice Aliança ou Guerra do Paraguai (Santini, 2008, s/p).

A Guerra do Paraguai modificou os territórios e as fronteiras do então estado de Mato Grosso, bem como do próprio Brasil, como consequência do acordo ameadado com o fim da Guerra. Em sua pesquisa etnográfica, Bruno Martins Moraes (2017) nos contextualiza que os limites no Tratado da Aliança foram ratificados pela autoridade imperial através do Decreto 4911 de 27 de março de 1872, cuja negociação iniciara em Buenos Aires em 1865. A Guerra do Paraguai desarticulou e destruiu as parentelas dos Kaiowá e dos Guaraní com suas respectivas terras, produções e modos de ser, estar e viver. Foram e são milhões de hectares de territórios originários retirados dos povos indígenas para se

fazerem projeto desenvolvimentista e integracionista por parte dos intentos estatais-empresariais. Além disso, “os indígenas sobreviventes à devassa da Guerra do Paraguai se agrupavam em aldeamentos e serviam de mão de obra nos ervaais da Matte Larangeiras” (Morais, 2017, p. 67).

O território kaioiwá e guarani, já saqueado no final do século XIX pelo arrendamento de grandes extensões de terra feito pela companhia produtora de mate, foi espoliado, décadas atrás, pela monocultura da cana-de-açúcar com a agroindústria sucroalcooleira. Atualmente, é a produção de commodities como soja e milho que expropria a população indígena de suas terras, desmata e reprime atividades tradicionais, atacando os povos e seus territórios. A imposição desse extrativismo tem matado compulsivamente mulheres, homens e crianças indígenas. A chamada “legítima defesa da terra”, instituída pela propriedade privada, torna o modo de ser e estar kaioiwá e guarani executável. Os homens e jovens indígenas são os mais recrutados para os trabalhos precarizados das monoculturas. Em meio às guerras que se fazem entre os homens, como anverso das alianças, exterminam-se as masculinidades indesejadas – não hegemônicas.

Essas retiradas forçadas por armamentos de segurança particular, endossadas pelo Estado-Polícia (em todas as instâncias), torna a maioria das violências praticadas contra as pessoas indígenas na região vinculada à ausência da demarcação de seus territórios, tal como se propôs na Constituição Federal de 1988. Ainda que as mobilizações indígenas tenham resultado na derubada da tese do “Marco Temporal” pelo Supremo Tribunal Federal (STF) em setembro de 2023, as preocupações permanecem. Isso porque tramita no Congresso Nacional o Projeto de Lei número 2903/2023, cujos vetos por parte do chefe do executivo,

Lula, ao invés de terem sido totais – como demandam os movimentos indígenas –, foram parciais e serão votados, em breve, pela cúpula legislativa brasileira. Em matéria intitulada “Não somos mercadoria: governo Lula e a banda podre do Congresso Nacional utilizam os direitos indígenas como moeda de troca política” e veiculada no dia 10 de novembro de 2023 no site da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), a organização denuncia a barganha entre poderes para a aprovação da reforma tributária em contrapartida à sanção dos vetos parciais referentes ao PL 2903, já numerado como Lei 14.701/2023.²

A difusão dessa legítima defesa da propriedade privada tem ocorrido de diferentes formas por parte dos ruralistas de Mato Grosso do Sul e de seus comparsas. O então pré-candidato à presidência Jair Bolsonaro reafirmaria esses interesses ao dizer, em fevereiro de 2018: “Se eu assumir como presidente da República, não haverá um centímetro a mais para demarcação”, justificando que “índio já tem terra demais”.³ Essa fala foi feita na cidade de Dourados, a mesma que comporta a Reserva Indígena de Dourados (RID), que possui a maior concentração de indígenas do país sob “confinamento” (Brand, 1997).⁴

² Os dispositivos não vetados e sim cancelados por Lula trazem consigo “grande ameaça aos direitos indígenas”, como no artigo 5º, que dispõe sobre a participação dos municípios e dos estados como partes efetivas nos procedimentos demarcatórios, tornando-os ainda mais passíveis de protelação. “Além de usar nossos direitos como moeda de troca, ressaltamos que uma das principais promessas do Governo Lula aos povos indígenas, que foi a demarcação de 14 Terras Indígenas nos primeiros 100 dias de governo, segue sendo descumprida” (APIB, 2023).

³ Dentre os diversos veículos que divulgaram essa entrevista, indicamos a leitura da reportagem produzida pela equipe do site “De olho nos ruralistas”, publicada em 8 fev. 2018.

⁴ O conceito de “confinamento” foi cunhado pelo historiador-antropólogo Antonio Jacó Brand (1997) e se atrela à criação das reservas indígenas pelo Estado brasileiro, mais especificamente, na região sul-mato-grossense. A Reserva Indígena de Dourados (RID) foi criada em 1917 após a retirada criminosa de três etnias de seus territórios originais: guarani, kaioiwá e terena. Atualmente, vivem na RID cerca de 16 mil indígenas para um espaço de aproximados 3.600 mil hectares. Para termos uma ideia desse disparate, vale dizer que esse território é 32 vezes menor que o da cidade de Itaporã, contígua à de Dourados, cujo quantitativo de população também é de aproximadamente 16 mil habi-

Antes disso, já haviam se intensificado a veiculação de decalques em carros e caminhonetes, além de faixas estendidas, com os dizeres “Minha terra, minha vida. NÃO À DEMARCAÇÃO INDÍGENA”. Nota-se, aqui, o trocadilho feito com o programa de moradia popular “Minha casa, minha vida”, difundido a partir de 2009 pelos governos federais de Luiz Inácio Lula da Silva e Dilma Rousseff.



Figura 1. Imagem retirada da pesquisa etnográfica de Mariana Pereira da Silva (2013, p. 25).

Para além dessa apropriação de programas de políticas públicas do Partido dos Trabalhadores (PT) como mote para esse perverso slogan do agronegócio, há, em 2013, a realização, no estado de Mato Grosso do Sul, do “Leilão da Resistência”. Nesse evento, foram arrecadados mais de oitocentos mil reais em vendas (leilões) de cabeças de gado, para que os fazendeiros continuassem a pagar segurança particular contra os indígenas e as retomadas de terras na região (CIMI, 2022).⁵ A apropriação com

tantes. Para maiores detalhes, sugerimos a dissertação de Gabriel Dourado Rocha (2022).

⁵ A retomada é um processo de luta dos povos indígenas por suas terras, cuja ocupação era originária. Tem sido uma prática de diferentes etnias, como mostram várias publicações no site da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB): www.apiboficial.org.

tons jocosos que se faz nesse momento é a do termo “resistência”, haja vista ser o avesso do poder que domina e oprime. O latifúndio colocando-se cretinamente como quem ocupa e não como quem invade. “O Agro é Tech, o Agro é Pop, o Agro é tudo”, dizem.

Além de adesivos com propagandas racistas, os carros e as caminhonetes também atropelam e matam corpos que resistem em retomadas ao longo das estradas, como destaca a etnografia de Aline Crespe (2015) a partir do testemunho da ñandesy dona Damiana, mulher indígena Kaiowá na luta da retomada por seu *tekohá*:

Todas as pessoas que visitam a área são levadas para conhecer os mortos e seus túmulos, localizados em dois cemitérios. Em dez anos, Damiana enterrou oito pessoas vítimas de atropelamento e apenas seu marido não foi enterrado no Apyka’y. Nesta situação, toda pessoa que vem de fora é levada para conhecer os túmulos das vítimas da luta pela terra. Dona Damiana se encarrega de levar os visitantes e vai caminhando na frente limpando o caminho. Quando se aproxima dos túmulos ela canta e toca o mbaraka para os parentes que morreram (Crespe, 2015, p. 266).

A história da saudosa ñandesy dona Damiana⁶ e das demais lutas e resistências kaiowá e guarani nos diferentes territórios indígenas de Dourados, sejam as retomadas, seja a própria reser-

Especificamente em relação aos povos guarani e kaiowá, sugerimos os trabalhos de Aline Crespe (2015), de Clara Barbosa de Almeida (2018) e de Felipe Mattos Johnson (2019).

⁶ A xamã, ñandesy e guerreira dona Damiana Cavanha faleceu no dia 7 de setembro sem que tivesse em vida celebrado as terras de seu povo demarcadas. Sugere-se para maiores detalhes sobre sua luta e trajetória, a leitura do obituário escrito pelas antropólogas Aline Crespe e Lauriene Seraguza (2023).

va indígena, são deliberadamente silenciadas na apresentação da cidade para quem quiser “descobri-la”. O site da Prefeitura Municipal de Dourados dá as boas-vindas a quem busca informações sobre a cidade destacando os seguintes pontos:

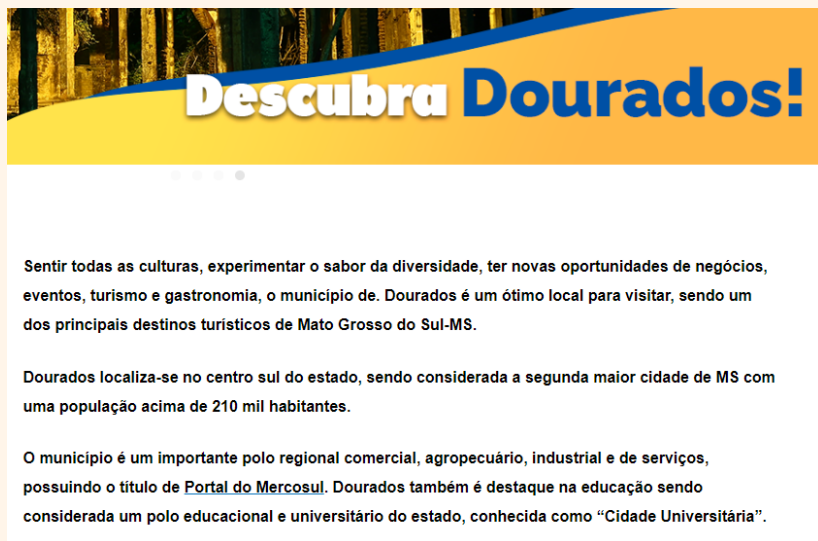


Figura 2. Fonte: Site da Prefeitura de Dourados (2023).
Fonte: <https://turismo.dourados.ms.gov.br/>.

Esse apagamento sistemático de práticas dissidentes e anti-capitalistas não está desvinculado do projeto desenvolvimentista do agronegócio, cujo epicentro é também o estado de Mato Grosso do Sul. Faz parte, assim, de um modelo neoextrativista do capitalismo racista e heterocisnormativo, que já tinha presença nos governos chamados “progressistas” de Lula e Dilma. É na gestão do genocida Jair Messias Bolsonaro, contudo, que tão bem se articularam a “passada de boiada”⁷, os desmontes do

⁷ Expressão utilizada pelo então Ministro do Meio Ambiente da gestão Bolsonaro, Ricardo Salles, em reunião ministerial realizada no dia 22 de abril de 2020, com o objetivo de viabilizar a promessa de acabar com normas de proteção ambiental, a fim de não atrapalhar a vida de empresários (Benites; Betim, 2020).

Estado social e de suas políticas públicas, bem como a intensificação do conservadorismo moral.

Essa conexão entre mercado e moral, tão bem explorada nos trabalhos de Wendy Brown (2019) e Melinda Cooper (2017), pode ser observada na construção capitalista da “família” e de como essa instituição é acionada pela extrema direita, da qual o bolsonarismo é parte. O fortalecimento de uma ideia de “família” estava direcionado a um tipo bem específico, atrelado a uma noção patriótica e (fundamentalista) religiosa, como podemos observar nos slogans “Deus, pátria, família” ou “Deus acima de tudo, Brasil acima de todos”.

Tal ideia também se manifestava no nome da pasta da qual Damares Alves foi ministra: era o “Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos”. Mulher, no singular. Família, no singular. Defendeu-se a assim chamada “família tradicional”, aquela formada por uma mulher “biologicamente” mulher e um homem “biologicamente” homem, como se o corpo biológico fosse algo já dado, algo “pré-discursivo”⁸. Essa mulher e esse homem teriam filhos “meninos vestindo azul” e filhas “meninas vestindo rosa”. Quem se integrasse a essa “família” também deveria ser heterossexual, com os homens muito machos expondo suas masculinidades viris e as mulheres muito femininas e muito submissas – afinal, elas seriam fruto de “fraquejadas”. E isso tudo atrelado aos “direitos humanos”, como se debochando da expressão estivessem – tal como fizeram com os exemplos acima, seja no uso do termo “resistência” para se referir aos leilões ruralistas, seja na usurpação do slogan “minha casa, minha vida”.

⁸ Em sua obra *Problemas de gênero*, a filósofa Judith Butler (2003) trará justamente o inverso, à medida que somos produzidos pelas reiterações discursivas que nos subjetivam. Portanto, tanto gênero quanto sexo são construtos sociais.

Damare Alves esteve em visita oficial à cidade de Dourados no dia 9 de agosto de 2021, logo após a morte trágica de Raíssa, menina indígena de 11 anos que morava na RID. Esse caso havia estampado manchetes das imprensas local e nacional como o da criança indígena estuprada coletivamente e depois jogada de um penhasco conhecido como “Pedreira” (desativada)⁹. Ainda que a audiência pública realizada pela ministra no Teatro Municipal de Dourados tenha recebido a presença de algumas pessoas, incluindo indígenas, vale ressaltar dois pontos: a) movimentos de mulheres e LGBTQIAPN+ fizeram manifestação de repúdio na área externa do Teatro; b) grande parte do movimento indígena da região estava em Brasília, pois nessa data ocorriam as mobilizações do Acampamento Terra Livre (ATL), cuja pauta era o julgamento do marco temporal.

O caso de Raíssa expõe como as lutas de classe, o racismo e o sexismo são reiterados na cultura brasileira, lembrando o que pontuou Lélia Gonzalez (1984[2020]). Corpos de mulheres e corpos dissidentes são atravessados por essas violências de modo brutal, seja pelas imposições da heteronormatividade, como situa Judith Butler (2003), seja pela cisnormatividade, nas nuances teorizadas por Paul Preciado (2020; 2022). Propomos perceber, aqui, a heterocisnormatividade como imposições discursivas que nos subjetivam, pautadas na pretensa coerência entre o sexo – a nós designado em certidão de nascimento, e o que se espera nas codificações sociais que performemos a partir da natureza

⁹ Algumas manchetes publicadas naquele momento ilustram como as engrenagens repressivas do Estado atuam no fazer de Dourados uma “necrópolis”, termo utilizado pelo antropólogo Felipe Mattos Johnson (2021) ao se referir à região sul-mato-grossense. Para citar as mídias locais digitais, no dia 26 de agosto de 2021, o *Dourados Agora* (2021) publicou: “Após repercussão de morte da menina Raíssa, ministra Damare vem a Dourados”. Na mesma data, o *Correio do Estado* (2021) estampa na seção destinada à Política: “Damare cumpre compromissos públicos e inventa ‘desculpa’ para não visitar aldeia indígena de Dourados” (Almeida, 2018). Lê-se na linha fina: “Além de esquecer o nome da vítima que foi motivo da pauta, Damare afirmou não ter tempo para visitar aldeia indígena”.

fisiológica do sexo enquanto gênero. E de nada adianta se a reprodução social não se perfizer com a mulher se casando com um homem, e tendo filhos. Sem a prole, ela será questionada.

Não há espaço para o “e”, só para o “ou”. Incorporar a concomitância do masculino e do feminino, como as travestis o fazem, nos desestrutura, considerando que somos subjetivados para sermos “homem” ou sermos “mulher”. Não há entremeio. Apesar dos pesares das (supostas) coerências entre sexo, gênero e desejo que nos são impostas, a travessia da vida se faz por afetação, e nossos desejos transbordam aos represares da heterocisnormatividade.

As travestis são tornadas abjetas por (também) incorporarem a ambiguidade posta na concomitância do masculino e do feminino (Becker; Lemes, 2014). Elas são desconsideradas em sua humanidade pela afronta que fazem à heterocisnormatividade, como testemunham no curta, documentário *A Joaquim*, filmado a partir das trocas com travestis que são trabalhadoras sexuais em Dourados, cujo território para os “programas” cotidianos é a rua Joaquim Teixeira Alves – paralela à rua Marcelino Pires, duas das ruas que rodeiam a Praça Antônio João.

Cena II: A UFGD e *A Joaquim*

A Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) foi criada através da Lei número 11.153, de 29 de julho de 2005 (Planalto, 2023b), sob tutoria da Universidade Federal de Goiás (UFG)¹⁰. A UFGD nasce como desmembramento da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), cujo principal campus do interior era o de Dourados.

¹⁰ Para mais detalhes sobre o tema, indicamos a leitura do livro *UFGD em memórias*, organizado por Damião Duque de Farias (2022) e prefaciado por Edward Madureira Brasil, então reitor da UFG.

No artigo tecido em celebração aos 10 anos do PPGAnt/UFGD, Beatriz Landa, Noêmia Moura, Thaiane Lima e Gabriel Landa (2021) retraçam a própria criação da UFGD, destacando que esta herdou sete dos nove cursos do campus da UFMS em Dourados. O antigo CEUD (Centro Universitário de Dourados) era o lócus, desde 1970, do campus interiorano da UFMS, o qual, a partir da criação da UFGD, abriga a Reitoria e demais órgãos que a compõem – Pró-Reitorias e respectivas coordenações. Passados 15 anos, com os investimentos advindos do Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais, conhecido como Reuni – instituído pelo Governo Federal do Brasil através do Decreto número 6.096, de 24 de abril de 2007 (Planalto, 2023c) e instituído em 2007 –, a UFGD em 2020 contava com:

36 cursos presenciais, sendo um curso voltado especificamente para os povos Guaraní e Kaiowá e outro voltado para a Educação do Campo, que foram resultado das lutas e das demandas dos movimentos organizados destes dois segmentos. Outros cinco cursos são ofertados na modalidade a distância e foram [...] implantados 23 cursos de mestrado e 11 cursos de doutorado e além das residências médica e multiprofissional em saúde, especializações (Landa *et al.*, 2021, p. 95-96).

Durante as reformulações empreendidas pelo Reuni nos Projetos Políticos Pedagógicos (PPP), as Faculdades sublinharam a importância dos Direitos Humanos enquanto tema transversal nas ementas e nos objetivos de dadas disciplinas, incluindo uma para tratar especificamente de “Educação em Direitos Humanos” nos cursos de graduação da UFGD. É no contexto

de oferecimento dessa disciplina, ministrada pela professora Danielle Tega durante o segundo semestre de 2022¹¹, que o curta *A Joaquim*¹² foi projetado para os cursos de Educação Física, Geografia, Pedagogia e Psicologia. Como acompanhamento da aula, foi indicada a leitura do texto de Wiliam Siqueira Peres (2009), com a ideia de debater questões de gênero e sexualidades com as respectivas turmas.

Vale, aqui, trazer uma outra camada. As aulas ocorreram poucos meses após o término da intervenção na UFGD, que havia iniciado em junho de 2019 e finalizado em junho de 2022. A intervenção, cujos impactos na vida universitária ainda estão por ser estudados, foi uma das formas de o governo Bolsonaro expor seu caráter antidemocrático. Somava-se a esse clima autoritário as tensões do período eleitoral, em uma disputa acirrada entre a “frente amplíssima” encabeçada por Lula e Alckmin contra a reeleição de Bolsonaro e assecas de seu governo neoliberal genocida, também caracterizado por constantes ataques e intimidações aos movimentos feministas e LGBTQIAPN+, sobretudo com a propagação do que chamaram “ideologia de gênero”¹³.

¹¹ A disciplina foi oferecida para as quatro diferentes turmas entre junho e novembro de 2022. No entanto, por conta das alterações causadas pela pandemia, estava em andamento o calendário acadêmico referente ao primeiro semestre de 2022.

¹² O curta, de 2011, tem a direção, edição e imagens assinadas por Gracia Lee. A produção foi feita por Hisadora Beatriz Gonçalves, que também colaborou com as imagens. Contribuíram, ainda, Rarine Stefanelli e Vanessa Stefanelli. A supervisão foi feita por Simone Becker.

¹³ Uma leitura atenta do Anuário Brasileiro de Segurança Pública sobre os dados do ano de 2022 colhidos pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP) nos ajuda a contextualizar esse momento. De acordo com as pesquisadoras do FBSP, “Infelizmente, o que os números revelam não é nada positivo: os feminicídios cresceram 6,1% em 2022, resultando em 1.437 mulheres mortas simplesmente por serem mulheres. Os homicídios dolosos de mulheres também cresceram (1,2% em relação ao ano anterior), o que impossibilita falar apenas em melhora da notificação como causa explicativa para o aumento da violência letal. Além dos crimes contra a vida, as agressões em contexto de violência doméstica tiveram aumento de 2,9%, totalizando 245.713 casos; as ameaças cresceram 7,2%, resultando em 613.529 casos; e os acionamentos ao 190, número de emergência da Polícia Militar, chegaram a 899.485 ligações, o que significa uma média de 102 aciona-

Nesse cenário, uma etapa da disciplina de “Educação em Direitos Humanos” buscava trabalhar com experiências de repressões e resistências da própria região, o Cone Sul do Mato Grosso do Sul, com especial atenção à cidade de Dourados e ao cotidiano de alunas, alunos e alunes.¹⁴

O documentário *A Joaquim* (2011) é resultado de ações de extensão e de pesquisa empreendidas pela supervisora do curso, professora Simone Becker, como o projeto de extensão “Fins de tarde em meio à diversidade: na sala com as travestis” e o de pesquisa “Maiorias que são minorias, invisíveis que não são dizíveis”.¹⁵ A ação de extensão foi prevista para acontecer ao longo dos meses de março a dezembro de 2011, em ao menos cinco encontros realizados na casa que Rarine dividia com outras travestis, as quais, como ela, eram também trabalhadoras sexuais. A projeção de filmes foi um dos disparadores de conversações entre a equipe do projeto e as moradoras da residência. Dentre os objetivos constantes da ação de extensão, destacamos tanto a compreensão de suas significações em relação à família e às amizades quanto suas percepções do se tornar ou do “se descobrir” travesti em meio às redes de sociabilidade.

mentos por hora. Além disso, registros de assédio sexual cresceram 49,7% e totalizaram 6.114 casos em 2022 e importunação sexual teve crescimento de 37%, chegando ao patamar de 27.530 casos no último ano. Ou seja, estamos falando de um crescimento muito significativo e que perpassa todas as modalidades criminais, desde o assédio, até o estupro e os feminicídios (Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2023, p.136).

¹⁴ Esses debates foram produzidos a partir da ementa da disciplina, disponível no Projeto Político Pedagógico de cada curso, que segue: “Compreensão das bases conceituais dos direitos humanos. Afirmção histórica e internacionalização dos direitos humanos. Direitos Humanos, interculturalidade e reconhecimento. Democracia, ações afirmativas e direitos humanos. Classe, Gênero, Raça/Etnia, Natureza e Meio Ambiente na perspectiva dos direitos humanos. Direitos Humanos, violência e punição na contemporaneidade. Cidadania e Direitos Humanos no Brasil: avanços e resistências. Princípios pedagógicos e metodológicos para uma educação em e para os direitos humanos”.

¹⁵ O projeto “Fins de tarde em meio à diversidade: na sala com as travestis” concorreu ao edital PROEX/PIBEX 06/2010. Para mais detalhes sobre esse e demais projetos de extensão a ele ligados, sugerimos a leitura do artigo “(Na) mira (d)os processos: entre afetos e (regimes de) verdades” (Becker, 2022).

Uma das acadêmicas fundamentais para a aproximação junto às travestis foi a saudosa ativista e intelectual Satine Rodrigues Borges, pioneira nas movimentações de ocupação da Universidade por pessoas e corpos dissidentes, com destaque para estudantes trans e travestis.¹⁶ As filmagens do documentário eram, portanto, parte de um trabalho continuado de interação graças às interlocuções entre docentes, estudantes e a comunidade douradense – com destaque para as próprias travestis. Outro produto fruto das ações de extensão de pesquisa realizadas entre 2010 e 2013 foi o calendário-cartilha “Com-partilhando” (2013[2017]), que conta com uma série de fotografias de Rarine e Vanessa, também travesti e trabalhadora sexual de Dourados.



Figura 3. Imagem do calendário-cartilha “Com-partilhando”.

Fonte: Becker *et al.* (2013, 2017).

¹⁶ Para maiores detalhamentos sobre a trajetória de Satine, sugerimos a leitura da apresentação da transcrição de um de seus projetos de pesquisa publicada na revista *Nanduty* (Borges *et al.*, 2022).

Além da supervisora Simone Becker, a produção do curta *A Joaquim* contou com a participação direta de duas estudantes de graduação da Faculdade de Direito e Relações Internacionais (FADIR): Gracia Lee (curso de Relações Internacionais) e Hisadora Beatriz Gonçalves Lemes (curso de Direito).

O documentário tem imagens de fora e de dentro de um carro modelo Citroen C3, que circula as ruas de Dourados enquanto apresenta suas protagonistas: Rarine e Vanessa, também participantes do calendário-cartilha “Com-partilhando”, descrito acima. Simone está ao volante, Gracia Lee é a única a usar a câmera, gravando ora do banco traseiro, ora do banco dianteiro, intercalando de banco com Hisadora.

Rarine e Vanessa são conduzidas no banco traseiro enquanto testemunham suas experiências cotidianas, compartilhando tristezas, esperanças e descobertas, como a da própria travestilidade, além de percorrer temas como prostituição, namoros, família. Ao longo de aproximados dezessete minutos, uma música instrumental (de domínio público) suave é tocada, intercalando as narrativas das protagonistas às paisagens citadinas, com closes em seus rostos e corpos. As perguntas ou inquietações são disparadas pelas três pesquisadoras – Simone, Hisadora e Gracia, sem roteiros prévios fixados para além do desejo de escutá-las sobre como é ser quem elas são, em especial, na condição de travestis que fazem programas na rua Joaquim.

Depois da projeção do curta na disciplina de “Educação em Direitos Humanos”, em duas turmas, a primeira pergunta foi: “Como elas estão hoje?”. Era quase questionar se haviam sobrevivido – às violências vindas de clientes, narradas no curta, à pandemia, ao bolsonarismo. Dentre essas violências, uma das alunas dispara para todes da sala e para si mesma que nunca ti-

nha parado para pensar (e sentir) os tantos medos relatados por Vanessa, que, ao ser perguntada do que tanto temia, elenca de “doença venérea” a objetos lançados, por homens, de seus carros.

A projeção seguida de debate ou partilha das afetações torna possível alguns reconhecimentos. Uma ponte se estabelece entre tela e sala de aula. Em outro momento, umx¹⁷ estudante se coloca como pessoa não binária. Logo após a posição identitária, narra a violência sofrida em um dos cartórios da cidade de Dourados ao tentar registrar a filha sozinha, na condição de mãe. Não foi possível, porque exigiram a existência de um homem para se chamar de pai que constasse no registro da certidão de nascimento. Eis a experimentação da dor revivida pelo estudante, na lembrança partilhada das fissuras do heterocispatriciado enquanto lei do pai! A opressão cartorial se apequena frente à enunciação de sua descoberta-resistência quanto à não binaridade.

Cena III: Corpos que importam

Quais corpos importam? Que vidas, como enuncia a filósofa Judith Butler (2015), valem ser enlutadas? Valem ser choradas? Se não existe uma “vida enquanto tal”, pois toda vida/corpo é inseparável de suas condições materiais e subjetivas de existência finita, a precariedade instituída pelas estruturas sociais e políticas neoliberais atinge de modo perverso e desigual essas vidas e esses corpos que confrontam a norma do normal. Abrimos parêntese para sugerir aproximações entre o corpo tornado abjeto (Butler; Mejer; Prins, 2002) das mulheres e pessoas que performam o gênero fe-

¹⁷ Usamos o “x” no lugar de “o” ou “a” para problematizar o “xis” da questão, a saber: a “verdade” de nós, sujeitos, está tanto no sexo que nos é imposto (Foucault, 1982) quanto no gênero que performamos (Butler, 2003) – ambos construtos sociais que definem a lógica binária excludente do “ser homem” ou do “ser mulher”.

minino pela lógica heterocisnormativa, e a devassa empreendida por essa em relação à terra. Destruições que se impõem sobre os corpos-territórios, cujas resistências tornam visíveis suas aproximações. Dito de outra maneira, tanto os corpos dissidentes quanto a terra a partir da qual o agro se torna pop e rentável são alvos de violências e de políticas neoliberais (Tega, 2023).

As vivências de Rarine e de Vanessa não estão distantes das compartilhadas em sala de aula: “eu já morei na rua Joaquim e olhava as travestis da janela do meu quarto”, disse uma aluna. As violências contra seus corpos testemunham traumas vividos por outras travestis – em um tempo anterior e posterior ao tempo narrado.¹⁸

Voltemos alguns anos. A cidade ainda é Dourados, o ano 2015. O Mato Grosso do Sul recebe a Primeira Casa da Mulher Brasileira (CMB¹⁹), projeto do governo Dilma Rousseff direcionado para a prevenção e erradicação da violência contra as mulheres, quando a Secretaria de Políticas para as Mulheres investia tempo e financiamento para tal intento. E mais: acresçamos o quanto vimos ruir o que havia no tocante aos programas para prevenção e erradicação às violências contra os corpos que performam o feminino. Sobram porras e porradas para muitos corpos. (H)aja letra para compor o que se torna re-existência hoje de precárias vidas LGBTQIAPN+.

¹⁸ Ainda que faça referência às memórias de mulheres que lutaram contra as ditaduras do Brasil e da Argentina, a análise realizada por Danielle Tega pode ajudar a pensar essa questão. Para a socióloga, esses testemunhos “criam práticas potencialmente subversivas à lógica patriarcal: apropriam-se das ferramentas materiais necessárias à produção de suas obras, desenvolvem um processo de reconstrução subjetiva, interferem nas lutas políticas, provocam tensões nas condições de fala e escuta de ambas as sociedades” (Tega, 2019, p. 17).

¹⁹ Em meio à tessitura deste texto, foi aprovada a Primeira Casa da Mulher Indígena em Dourados (Ribeiro, 2023), fruto de demandas e lutas do movimento, como, por exemplo, da Kuñangue Aty Guasu, a Grande Assembleia de Mulheres Kaiowá e Guaraní de Mato Grosso do Sul (Kuñangue, 2021).

No dia 17 de julho deste ano, a travesti Érica foi assassinada por um de seus clientes. Foram três disparos à queima-roupa dentro de uma caminhonete. Seu corpo foi jogado no meio da rua, em um dos bairros de classe média (alta) da cidade, Jardim Europa. Um guarda municipal que estava em sua residência se ateve aos tiros e fez o flagrante. O vídeo gravado (“clandestinamente”)²⁰ na delegacia antes das formalidades a serem cumpridas pelo transfeminicida, Marlon Lucas Rocha Fialho, viralizou no *WhatsApp*. Neste, há sua confissão e a remissão à Érica como “mulher de penca”.

Por volta das 8 horas da manhã, o jornal virtual local, *Dourados News*, publica matéria escrita por Adriano Moretto que destaca o homicídio da travesti Érica²¹ nas declarações do assassino Marlon:

Conforme relato de Marlon à polícia, por volta das 0h, ele seguia numa VW Amarok, placas de Ponta Porã e teria estacionado a caminhonete na rua Toshinobu Katayama, próximo ao cruzamento com a avenida Marcelino Pires para mexer no celular. Logo depois, segundo ele, a vítima passou. Marlon então a chamou, conversou e a colocou no veículo. Já próximo ao local

²⁰ Um dos argumentos do advogado de Marlon foi o de suscitar a nulidade da gravação que viralizou à época, na qual um repórter capta a confissão do réu logo após sua chegada à delegacia sem o consentimento do transfeminicida. Os juízes (ou desembargadores) do Tribunal de Justiça do Mato Grosso do Sul (TJMS) julgam improcedente o recurso de apelação no quesito da desconsideração da gravação, sob o fundamento construído pelo “relator” de que: “Ademais, ressalta-se que, mesmo que a indigitada gravação ambiental fosse declarada nula, nota-se que não foi o único elemento probatório hábil a forjar condenação, sendo o veredito do conselho de sentença embasado em outras provas, como a confissão do apelante (fls. 20-22 e arquivo audiovisual) e os depoimentos testemunhais, especialmente do guarda municipal Kleber Juliano de Almeida (fls. 18-19 e sistema audiovisual) e dos travestis que faziam programa na mesma rua que a vítima (sistema audiovisual)”.

²¹ Omitimos o nome masculino imposto à Érica em certidão de nascimento, justamente para não reiterar as violações perpetradas pelos discursos midiático e jurídico.

do crime, o suspeito percebeu que se tratava de travesti, parou e teria pedido para que descesse da caminhonete. Diante da negativa, o rapaz disse que a vítima o segurou pelo pescoço e tirou a chave do contato. Armado com um revólver 357, ele efetuou um disparo que atingiu as costas da vítima. Após a ação, atirou mais duas vezes, acertando o peito e o rosto (Dourados News, 2015, s/p).

Essa reportagem apresenta como desfecho a prisão em flagrante do garagista Marlon: “O fato ocorreu na frente da residência de um guarda municipal que ouviu o barulho e saiu, encontrando o corpo e o suspeito. O proprietário da casa ordenou que Marlon largasse a arma e deu voz de prisão a ele” (idem).

A referida reportagem “Garagista é preso em flagrante após assassinar travesti em Dourados com 3 tiros”²² não mais aparece no site, ao menos desde 2023, e foi substituída no site do *Dourados News* pela escrita por Lobo Digital, no *Dourados Agora* (2015) no próprio dia 17 de julho de 2015, às 10hs46. A saber: “Travesti é morta a tiros e garagista preso alega que reagiu a assalto”. No corpo dessa reportagem, Marlon é referenciado como um “empresário do ramo de veículos” que “foi preso pela Guarda Municipal suspeito de atirar num travesti durante tentativa de assalto” ao qual ele teria reagido em legítima defesa.

O uso do pronome masculino para se referenciar à Érica continua matando esse corpo que se rebelou aos padrões normativos. Repetição constante também no acórdão que julgou no TJMS o recurso de apelação à modificação da condenação pelo Júri que, das 15 menções à palavra “travesti”, em nenhuma

²² Nos autos do processo judicial criminal que condenou Marlon, adiante retomado, há a comprovação de que se tratou de 5 tiros. O processo ultrapassa as mil e duzentas páginas.

a concordância está com designação feminina. Na maioria quase unânime das referências feitas, a concordância se dá com o artigo/pronome “o”, ou seja, no masculino.

Érica fazia programas na rua Joaquim e, ao largo do processo criminal movido contra Marlon, ficou “comprovado” pelas testemunhas escutadas pelo Tribunal do Júri que não houve legítima defesa – tese alegada pelo advogado do assassino. A desconsideração do recurso da legítima defesa que, grosso modo, justificaria o ato de matar, afastando a caracterização tanto do crime quanto da punição, condenou Marlon a mais de 16 anos. Jurados e juradas do Tribunal do Júri se convenceram de que Marlon e Érica se conheciam – portanto, caíra por terra a argumentação de que houve necessidade de uso da arma para conter a força de “um outro homem travestido” de “suposta garota” que o enganara. Acompanhemos a literalidade do constante no recurso de apelação:

[...] Conversou alguns instantes com a suposta garota, a convidou para adentrar ao veículo e passaram a se beijar. Durante os beijos, aconteceram algumas carícias, hipótese em que o interrogando passou a mão no órgão genital da suposta garota e notou que se tratava de um homossexual. Considerando a situação apresentada o interrogando solicitou que o travesti saísse do veículo, neste instante o travesti pegou no pescoço do interrogando e falou para ele passar todos os pertences. [...] Durante todo o momento o travesti segurava o pescoço do Interrogando. [...] Informa que realizou cinco disparos na direção do travesti, sendo que o primeiro disparo acertou nas costas do travesti, o qual ainda conseguiu

correr, sendo realizado mais disparos, havendo um que acertou no rosto do travesti, momento em que este caiu ao solo. [...] **Afirma que anteriormente não conhecia referido travesti [...]** (Destaques do original). (Tribunal de Justiça do Mato Grosso do Sul, s/p).

Uma das testemunhas travesti, tratada no masculino ao longo do acórdão ou sentença recursal do TJMS, assim narra:

Que Érica trabalhava na esquina da Rua Joaquim Teixeira Alves com a Rua Mato Grosso [...] Que, o acusado Marlon já procurou o declarante por 3 vezes para realizar programas; [...] Que, o declarante tomou conhecimento que Marlon fazia programas com outros travestis; Que, sempre nos finais de semana, o declarante via Marlon procurando os travestis na Rua Joaquim Teixeira Alves para fazer programa; Que, quando o declarante saía com o acusado, este levava consigo, para os programas, seu próprio lubrificante KY, pois Marlon durante a relação agia como parceiro ativo e passivo [...]” (Tribunal de Justiça do Mato Grosso do Sul, s/p).

Sair com uma travesti alimenta a máxima de fragilização da masculinidade hegemônica. Essa, pautada na discursividade heterocisnormativa, não concebe a existência de um “macho heterossexual” (redundâncias inclusas) que, ao invés de ser o “ativo” comedor, se coloca como “passivo” na relação sexual, desejando ser penetrado/comido pelo cu. Lembremos toda a *mise en scene* do pronunciamento público do jogador de futebol Ronaldo, o Fenômeno, numa longa entrevista com Patrícia Poeta veiculada no programa dominical Fantástico. Em 28 de abril de 2008, o

site da Globo publicou a seguinte manchete no caderno *Extra*: “Ronaldo Fenômeno é acusado de não pagar programa à travesti” (Costa *et al.*, 2008). A versão de Ronaldo desde o ocorrido é de que foi enganado – como a de Marlon, desconhecendo que se tratava de uma travesti. A da travesti era de que ele sabia e até fez programa. Qual é a honra que se legitima novamente defender?

Quatro anos antes do assassinato de Érica, as protagonistas do curta *A Joaquim* já manifestavam a possibilidade dessa violência em seus próprios corpos. Trabalhadoras sexuais da mesma rua, um dos medos relatados por Rarine, por exemplo, é o de não voltar para casa com vida, após fazer um programa. Vanessa detalha medos como “lata de tintas” e outros objetos que são atirados contra seu corpo. “Nunca imaginei ter medo de lata de tinta, professora”, expõe outra aluna após a projeção.

Vivendo em uma sociedade que trata esses corpos dissidentes como corpos abjetos, corpos matáveis, ou como “monstros” (Preciado, 2022), Rarine se questiona: “Muitas das vezes, eu penso assim: nossa, será que sou uma coisa de outro mundo?”. Essa inquietação reverbera na geração que também se vê e se questiona a partir do curta. As vivências cotidianas da sala de aula se encontram com os holofotes da pista d’*A Joaquim* e criam novas cenas possíveis. Se, no momento de produção do curta, a presença de estudantes trans e travestis na UFGD estava apenas se iniciando, sendo Satine uma das pioneiras, a conjuntura era outra dez anos depois, no momento de projeção. As resistências são continuamente construídas, apesar de todas as tentativas de repressão a esses corpos.

Menos de um ano após as sessões do documentário nas aulas da disciplina de “Educação em Direitos Humanos”, estudantes fizeram um convite para exibição e debate do curta durante a

II Semana do Orgulho LGBTQIAPN+ do Centro Acadêmico de Psicologia (CaPsi) da UFGD. Naquele dia 28 de junho de 2023, um dos auditórios da FCH (Faculdade de Ciências Humanas) estava lotado. Cores do arco-íris que simbolizam a luta LGBTQIAPN+ e bandeira específica do orgulho trans e travesti decoravam corpos e cenário. Abriu-se um espaço para discutir as dificuldades que perpassam esses grupos na universidade e a necessidade de construção de políticas específicas para garantir sua permanência. Entre a projeção e o debate, “se a emoção tomar conta e a voz embargar, ‘normal’, como diria Vanessa”, uma das travestis protagonistas do curta. Eis a potência de mais um dos “bons encontros” que se deu através da tela projetando outros corpos reconhecíveis como próprios – precarizados, dissidentes e rebeldes.

Referências

ALMEIDA, C. B. de. **A luta das mulheres indígenas Guarani e Kaiowá pela reconquista do território (Yvy Rupa) no estado de Mato Grosso do Sul**. 2018. 120 f. Dissertação (Mestrado em Integração Contemporânea) – Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2018.

ALMEIDA, G. Damares cumpre compromissos públicos e inventa “desculpa” para não visitar aldeia indígena de Dourados. **Correio do Estado**, Campo Grande, 26 ago. 2018. Seção Política.

APIB. 4º Aty Kuña acontece em setembro de 2017. **Articulação dos Povos Indígenas do Brasil**, [S. l.], 22 jul. 2017.

APIB. Não somos mercadoria: Governo Lula e banda podre do Congresso Nacional utilizam os direitos indígenas como moeda de troca política. **Articulação dos Povos Indígenas do Brasil**, [S. l.], 10 nov. 2023.

BECKER, S. (Na) mira (d)os processos: entre afetos e (regimes de) verdades. In: SEIBEL, N. (org.). **Antropologias do contemporâneo: uma homenagem a Sônia Weidner Maluf**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2022. p. 91-121.

BECKER, S. *et al.* **Com-partilhando** 2013. Dourados: PROEX/UFGD, 2017.

BECKER, S.; LEMES, H. B. G. Vidas vivas inviáveis: etnografia sobre os homicídios de travestis no Tribunal de Justiça de Mato Grosso do Sul. **Revista Ártemis**, João Pessoa, v. 18, n. 1, p. 184-198, jul./dez. 2014.

BENITES, A.; BETIM, F. "Ricardo Salles 'passa a boiada' e retira a proteção a manguezais e restingas para promover turismo". **El País Brasil**, Brasília/São Paulo, 27 set. 2020.

BORGES, S. R. *et al.* "A Dona da Rua (.)": transcrevendo o projeto de pesquisa de Satine (Rodrigues Borges) junto ao PPGAnt/UFGD. **Revista Nanduty**, v. 10, n. 16, p. 138-152, 2022.

BRAND, A. J. **O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani**: os difíceis caminhos da Palavra. 1997. 250 f. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

BRAZÃO, J. C. C. Afeto e afecção em Spinoza e Daniel Stern: considerações clínicas. **Ayvu: Revista de Psicologia**, Niterói, v. 4, n. 2, p. 77-95, 2018.

BROWN, W. **Nas ruínas do neoliberalismo**: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente. São Paulo: Politéia, 2019.

BUTLER, J. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

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

BUTLER, J.; PRINS, B.; MEIJER, I. C. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 155-167, 2002.

CIMI. "TRF-3 suspende decisão que devolvia a fazendeiros valor arrecadado no 'Leilão da Resistência', no Mato Grosso do Sul". **Conselho Indigenista Missionário**, Brasília, 30 set. 2022.

CLASTRES, P. **Arqueologia da violência**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

COOPER, M. **Family values**: between neoliberalism and the new social conservatism. New York: Zone Books, 2017.

COSTA, C.; DUTRA, M.; DUIM, E. Ronaldo Fenômeno é acusado de não pagar programa a travesti. **Extra/Globo**, [S. l.], 28 abr. 2008.

CRESPE, A. C. **Mobilidade e temporalidade Kaiowá**: do Tekoha à reserva, do Tekoharã ao Tekoha. 2015. 240 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2015.

CRESPE, A.; SERAGUZA, L. Mortes: foi o símbolo da luta pela terra dos povos Guarani-Kaiowá. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 10 nov. 2023.

DE OLHO NOS RURALISTAS. “Nem um centímetro a mais para terras indígenas”, diz Bolsonaro. **De Olho nos Ruralistas**, São Paulo, 8 fev. 2018.

DOURADOS AGORA. Após repercussão da morte da menina Raíssa, ministra Damares vem a Dourados. **Dourados Agora**, Dourados, 26 ago. 2021.

DOURADOS AGORA. Travesti é morta a tiros e garagista preso alega que reagiu a assalto. **Dourados Agora**, Dourados, 17 jul. 2015.

DOURADOS NEWS. Garagista é preso em flagrante após assassinar travesti em Dourados com três tiros. **Dourados News**, Dourados, 17 jul. 2015.

FARIAS, D. D. de (org.). **UFGD em memórias**: gestão democrática e excelência acadêmica (2005-2015). Curitiba: CRV, 2022.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **17º Anuário Brasileiro de Segurança Pública**. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2023.

FOUCAULT, M. **Herculine Barbin**: o diário de um hermafrodita. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, São Paulo, v. 2, p. 223-244, 1984.

JOHNSON, F. M. **Pyahu Kuera**: uma etnografia da resistência jovem Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul. 2019. 180 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2019.

JOHNSON, F. M. “A gente é refugiado na própria terra”: testemunhos Guarani e Kaiowá sobre terrorismo de Estado e desapropriação. *In*: CRESPE, A. C.; SILVESTRE, C. M. F.; BECKER, S. (orgs.). **Narrativas antropológicas em tempos pandêmicos**. São Paulo: LiberArs, 2021. p. 49-73.

KUÑANGUE ATY GUASU. **Corpos silenciados, vozes presentes: violência no olhar das mulheres Kaiowá e Guarani**. [S. l.]: Kuñangue Aty Guasu, 2021.

LANDA, B. *et al.* O PPGAnt na UFGD: uma década de (re)existência. *In*: CRESPE, A. C.; SILVESTRE, C. M. F.; BECKER, S. (orgs.). **Narrativas antropológicas em tempos pandêmicos**. São Paulo: LiberArs, 2021. p. 93-118.

LEE, G. **A Joaquim**. Dourados: FADIR/UFGD, 2011. 1 vídeo (17 min).

MORAIS, B. M. **Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade Kaiowá e Guarani nas adjacências da morte**. São Paulo: Elefante, 2017.

PERES, W. S. Cenas de exclusões anunciadas: travestis, transexuais, transgêneros e a escola brasileira. *In*: JUNQUEIRA, R. J. (org.). **Diversidade sexual na educação**. Brasília: MEC/SECADI/Unesco, 2009. p. 235-264.

PLANALTO. **Decreto nº 6.096, de 24 de abril de 2007**. Institui o Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais – REUNI. Brasília, DF, 24 abr. 2007.

PLANALTO. **Lei Complementar nº 31, de 11 de outubro de 1977**. Criação do Estado de Mato Grosso do Sul. Brasília, DF, 11 out. 1977.

PLANALTO. **Lei nº 11.153, de 29 de julho de 2005**. Dispõe sobre a instituição da Fundação Universidade Federal da Grande Dourados. Brasília, DF, 29 jul. 2005.

PRECIADO, P. B. **Um apartamento em Urano: crônicas da travessia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

PRECIADO, P. B. **Eu sou o monstro que vos fala: relatório para uma academia de psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

PREFEITURA DE DOURADOS. **Dourados: turismo**. [S. l.], 2023. Disponível em: <https://turismo.dourados.ms.gov.br>. Acesso em: 30 jul. 2023.

RIBEIRO, J. Dourados terá Casa da Mulher Indígena e servirá de modelo para outros estados. **Mídia Max**, Dourados, 6 ago. 2023.

ROCHA, G. D. **Um olhar antropológico sobre a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT)**. 2022. 120 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2022.

SANTINI, P. G. Praça Antonio João: um exemplo da memória em Dourados, MS. **Identidade** 85, [S. l.], 6 mar. 2008.

SILVA, M. P. da. **Entre vivências & narrativas de Jaryí – parteiras de Amambai/MS e AIS do Posto de Saúde Bororó II/MS**. 2013. 150 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2013.

TEGA, D. **Tempos de dizer, tempos de escutar**: testemunhos de mulheres no Brasil e na Argentina. São Paulo: Intermeios/Fapesp, 2019.

TEGA, D. Insurgências feministas ecosocialistas: um debate a partir do corpo-território. **Nuevamérica**, Buenos Aires, v. 3, p. 45-50, 2023.

TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO MATO GROSSO DO SUL. **Apelação nº 0008141-70.2015.8.12.0002**. Réu: Marlon Lucas Rocha Fialho. [S. l.]: Tribunal de Justiça do Mato Grosso do Sul, [2015].

UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS. **Resolução nº 14, de 17 de fevereiro de 2014**. Aprova alterações nos componentes curriculares comuns à UFGD e em suas ementas. Dourados, 17 fev. 2014.



Capítulo 8

UM MINISTÉRIO SEM AMOR PARA TODES: INTERCONEXÕES ENTRE AFETOS E POLÍTICA PELOS USOS DAS MÍDIAS DIGITAIS

Juliana do Prado (UEMS)

“No meu governo todo mundo vai namorar”, prometeu o presidente Luiz Inácio Lula da Silva no período de campanha para a disputa presidencial de 2022. O que foi dito em um tom descontraído demonstrando que o país, em sua visão, estava sem amor, acabou ganhando a cena em redes sociais até se tornar uma demanda pela criação do “Ministério do namoro”. Evidentemente, a promessa não era válida e essas reivindicações não passaram de memes e linguagem utilizada largamente em cenários de humor, flertes e de paqueras mediados digitalmente. Apesar de soar como piada ou brincadeira, revela muito sobre as necessidades afetivas de uma esquerda, cujo amor tem se tornado cada vez mais filtrado pela política, sobretudo, duran-

te o período de governo de Jair Messias Bolsonaro. Seja o afeto impronunciável daqueles que foram silenciados, seja a dificuldade de encontrar e constituir relações entre pessoas que tenham compatibilidades, amor e política tem sido esferas constituídas convergentemente por meio dos usos das mídias digitais. Esse é o tema desse texto em que apresento breves notas etnográficas e reflexões de pesquisas inspiradas pela proposta desse livro.

Meu objetivo se concentrou na análise dos usos das mídias digitais no Brasil como busca por relacionamentos amorosos, particularmente entre sujeitos que se reconhecem como de esquerda. O campo foi realizado em um grupo do Facebook, aqui referido como ESQ (a fim de preservar sua confidencialidade), que foi criado em 2019, pouco tempo após a intensificação do cenário político polarizado com a eleição de Jair Messias Bolsonaro. O propósito fundamental deste grupo é reunir sujeitos com alinhamentos políticos semelhantes, autodenominados de esquerda e que expressam apoio a partidos políticos pertencentes a esse espectro político, com destaque para o apoio ao Partido dos Trabalhadores. Possui mais de 36 mil membros, admitidos mediante aprovação por mediadores. A média diária de interações, entre novas publicações e comentários, é de 120 e os participantes dessa rede situam-se na faixa etária de 27 a 60 anos, predominantemente autodeclarados heterossexuais. Eles abrangem diversas áreas, como carreiras acadêmicas, profissionais da educação, liberais, funcionários públicos, entre outros. Observou-se que, até o início de 2022, havia uma presença limitada de membros que se identificavam como negros/as, indígenas, não heterossexuais e transexuais. Além disso, algumas mulheres costumam expressar lamentações sobre sua orientação heterossexual ou revelam-se como bissexuais.

Minha entrada no grupo ocorreu no seu estágio inicial em 2019, sem pretensões de pesquisa imediatas, mais impulsionada pela curiosidade de uma solteira que, insatisfeita com a trajetória política do país, também estava em busca de afetos condizentes com uma perspectiva política compatível. Naquela época, parecia estar surgindo uma rede de sociabilidade que oportunizava a busca por conexões e relações afetivas para além de aplicativos de namoro convencionais, como o Tinder, Adote um Cara, Badoo, Happn, Inner Circle, entre outros, que, de acordo com os participantes, não atendiam às necessidades de sujeitos com afinidades políticas compartilhadas. A distinção principal entre o ESQ e os aplicativos convencionais reside na sua capacidade de facilitar a interação entre pessoas que compartilham a mesma orientação política e que estão à procura de relacionamentos amorosos. Essa forma de sociabilidade se enquadra no conceito de “públicos reestruturados por tecnologias em rede” proposto por Dannah Boyd (2014, p. 8), possibilitando a criação de comunidades imaginadas que emergem como resultado da intersecção de pessoas, tecnologias e práticas.

A pesquisa foi conduzida através da análise das interações no grupo, visando promover a divulgação de perfis e ampliar as oportunidades afetivas, bem como estimular discussões sobre relacionamentos. O ESQ parece atualizar práticas de anúncios de namoro presentes em outras formas de mídia, como a mídia impressa, oferecendo uma espécie de classificados de namoro visíveis a uma audiência segmentada por critérios políticos. Os participantes se autopromovem por meio de publicações que chamam de “fichas de apresentações”, contendo informações que podem variar, mas no geral se tratam de: Nome, Profissão, Cidade, Idade, Signo, Altura, Sexualidade, Religião, Estado civil, Hobbies, Bebe, Fuma, Time. Assim, o ESQ parece atualizar práti-

cas de anúncios em busca de namoro presentes em outros tipos de mídias, como a imprensa, oportunizando uma espécie de classificados para namoro. A diferença é que aqui, a pessoa se auto-anuncia, mediante também a produção de imagens de si, em uma lógica também semelhante à dos aplicativos de busca por namoros, de maneira que o fazem através da “textualização de si”, nos termos de Eva Illouz (2011) que lhes permitam competir neste mercado amoroso.

A sociabilidade gerada age como uma espécie de filtro que provoca comentários e reações, podendo evoluir para relações mais privadas. A dimensão pública de interação proporcionada pelo grupo permite a demonstração de posicionamentos políticos que são considerados fundamentais nas expectativas dos indivíduos sobre relacionamentos amorosos. Portanto, são esses elementos que se mostram mais pertinentes para a análise do que a eficácia do grupo em formar casais, uma vez que permitem a investigação de como são debatidos temas relacionados a gênero, sexualidade e dinâmicas afetivas que permeiam as perspectivas e práticas afetivas desses sujeitos.

No âmbito das interações afetivas mediadas digitalmente, evidencia-se um caráter seletivo, o qual não se apresenta como uma novidade. Este traço sublinha uma dinâmica previamente observada por Iara Beleli (2015), que enfatiza a considerável autonomia conferida pelas mídias digitais no que concerne à busca de parceiros que compartilham um capital cultural semelhante. Este fenômeno, notadamente observado entre o público feminino, propicia uma maior liberdade na seleção de parceiros, orientando as investidas em direção a candidatos que pertencem ao mesmo universo social e cultural delineado pela partilha de acesso a serviços e níveis de escolaridade comuns.

Para além dos próprios usos, é factível constatar a expansão da segmentação do mercado de aplicativos e plataformas de relacionamento, abrangendo uma gama diversificada de critérios que incluem diferenças de gênero, orientação sexual, faixa etária, ocupação profissional, e até mesmo afiliação religiosa. Esta segmentação inclui sites direcionados a públicos específicos, como funcionários públicos, evangélicos, cristãos, veganos, idosos e pessoas que frequentam os mesmos ambientes, entre outros. O princípio subjacente a essa diversificação é a busca de afinidades em comum, presumivelmente facilitando o processo de triagem (Jardim; Moura, 2017).

Investigações prévias revelam que nos últimos anos, os sujeitos têm incorporado em seus perfis manifestações de apoio ou aversão a candidatos e partidos políticos. Uma pesquisa conduzida por Aristides Bernardo (2021) identificou uma multiplicidade de perfis no Tinder que incorporam declarações de posicionamento político ou filiação partidária em suas descrições, com o intuito de atrair ou afastar possíveis combinações que não estejam alinhadas com as expectativas do usuário. Isso se configura como uma estratégia adotada pelos sujeitos com vistas a otimizar o processo de escolha. Nesse texto trago algumas notas de campo e reflexões de pesquisa que indicam para os contornos da polarização política e da pandemia na seleção afetiva. Também saliento as especificidades que caracterizam os sujeitos que, apesar de adotar discursos de esquerda considerados democráticos e inclusivos, revelam conflitos em torno das diferenças e, sobretudo, maior visibilidade de experiências heterossexuais, cisgênero e brancas.

Opostos e distantes: contornos de polarização política e pandemia nos afetos

O âmbito de minha investigação se insere em um contexto permeado pela crescente polarização política no Brasil, acentuada desde 2013, em uma esfera pública tecnicamente mediada, de acordo com a análise de Richard Miskolci (2021). Nesse cenário, a conectividade (Djick, 2016) manifestada nas redes sociais comerciais desempenha um papel fundamental ao reunir indivíduos em torno de orientações políticas compartilhadas. Este fenômeno reflete, também, uma série de discursos de ódio que afetam grupos progressistas no Brasil. Consequentemente, não é raro observar nos discursos dos sujeitos investigados um certo receio e insegurança social em relação a grupos identificados como pertencentes à esfera política de direita. Portanto, às afinidades já existentes no tecido social, modeladas pelas mídias digitais, acrescenta-se o critério político delimitado pela repulsa e evitação de qualquer elemento que associe os discursos dos participantes ao que é considerado “de direita”.

Esse cenário pode ser compreendido como parte de uma realidade social na qual as tecnologias mediam a busca pelas relações afetivas, como também coloca problematizações entorno do que a ciência política tem denominado de polarização afetiva. Há uma tendência recente nesse campo acadêmico que consiste na expansão do escopo de análise, incluindo uma abordagem que mede aspectos afetivos relacionados à política. Grande parte das pesquisas disponíveis concentra-se na análise do caso dos Estados Unidos, cujo contexto se caracteriza pela oposição mais acentuada entre dois blocos político-partidários. Contudo, essa perspectiva está gradualmente evoluindo, abrindo caminho

para uma compreensão mais abrangente das interações entre a política e as emoções em diferentes realidades.

De um lado, o conceito de polarização ideológica busca analisar desde a dispersão em direção aos extremos entre “liberal-conservador” ou “esquerda-direita” e no âmbito de aspectos mais específicos como as posições dos indivíduos em relação a temas como responsabilidades do Estado, gasto militar, direitos de grupos socialmente considerados minoritários e questões de gênero. De outro lado, polarização afetiva, que tem como base a teoria dos grupos sociais, cujo foco incide sobre a identidade grupal e o aumento da desafeição em relação ao grupo político rival (Fuks; Marques, 2020).

De maneira geral, ambos conceitos têm sido aplicados em pesquisas recentes sobre o Brasil, mesmo diante de seu sistema multipartidário. Polarização afetiva tem sido utilizado para descrever o aumento da hostilidade entre grupos políticos (Fuks; Marques, 2020), demonstrando como suas afinidades políticas também são moldadas por afetos e antipatias. Indicativo desse fenômeno se baseia em pesquisa do Instituto de pesquisas eleitorais Quaest, que constatou impacto da polarização em relações familiares, visualizado como “48% dos eleitores de Lula e 33% dos de Bolsonaro ficariam infelizes caso o filho (a) se casasse com um militante de outro grupo político” (O Globo, 2022)¹. Segundo Mariana Meneses Silvestre de Sousa (2019, p. 11),

Indivíduos se polarizam pensando o quanto gostam, desgostam ou se identificam com grupos, de modo que, cada vez mais, pesquisas na área de Opinião Pública têm tirado o foco da polarização ideológica (esquerda-direita) ou

¹ Disponível em: <https://oglobo.globo.com/podcast/noticia/2022/10/a-polarizacao-afetiva-e-seu-impacto-para-alem-da-eleicao.ghml>. Acesso em: 12 mar. 2025.

política-atitudinal, mirando em algo mais básico: sentimentos de afinidade e rejeição a grupos, em uma mensuração da polarização afetiva, e não mais cognitiva.

Isso assume relevância significativa nas análises eleitorais, dado que um número crescente de eleitores está optando por votar como forma de protesto, fenômeno denominado de partidarismo negativo, considerando a constatação de que eleitoras estão cada vez mais inclinadas a nutrir sentimentos negativos mais intensos em relação ao partido adversário do que positivos em relação ao próprio partido (Sousa, 2019).

Para além do aspecto das análises que se concentram no critério de eleição de candidatos, minha pesquisa demonstra o quanto emoções e política não são conceitos que atuam de forma distanciada, confirmando uma separação entre o que se compreende como polarização ideológica e polarização afetiva. As afinidades relacionadas com a defesa de pautas consideradas políticas, sobretudo que se encontram no campo das questões sobre as diferenças, se juntam aos elementos que circundam as relações sociais, indicando que existe um envolvimento emocional na defesa ou repúdio a determinados candidatos.

Sahana Udupa (2020) ao analisar discursos extremistas que circulam em cenários online, aponta para como existe um “investimento afetivo” que está informado por contextos sociais amplos, de tal maneira que “a antítese da racionalidade – afeto, emocionalidade ou irracionalidade – não é uma injunção repentina de energias primitivas liberadas pela comunicação digital” (Udupa, 2020, p.2). Dessa forma, compreendo que o cenário de polarização política no Brasil está permeado por sentidos que não podem posicionar o que se coloca como ideológico e afeti-

vo enquanto duas esferas opostas, pois ambas se relacionam e são moldadas pelos usos das mídias digitais. Apoiar e defender grupos e agendas de interesses políticos ou o contrário são ações permeadas por discursos que se relacionam com sentimentos que vão desde afeição e amor até ódio e repugnância.

Nessa mesma linha, Sarah Ahmed (2015) argumenta que as emoções não são universais e atemporais, mas construídas e moldadas por contextos culturais e políticos que, por sua vez, dão sentido às ações e práticas sociais. De modo que o amor complementa a ação política e vice-versa. Essa relação se transforma em fio condutor das relações afetivas constituídas por meio dos usos das mídias digitais visualizadas no meu campo. Isso ocorre de tal maneira que o amor se coloca, nos termos dos sujeitos da pesquisa, como “imprevisível, mas costurando as diferenças, fica mais possível. Por isso adoro os grupos de esquerda, onde o filtro político já faz uma triagem primária”.

Somado a isso, o isolamento social imposto pela pandemia de Covid 19 implicou na intensificação dos usos das mídias digitais em todas as esferas da vida cotidiana, impactando principalmente a busca e manutenção de relações afetivas, de tal maneira que os aplicativos tiveram uma expansão e modificação de sua arquitetura, incitando a interação online em momentos em que os encontros presenciais estavam limitados. A pandemia de hiv/aids com início na década de 1980 ocasionou não apenas pânico moral com relação a grupos socialmente estigmatizados como os homens homossexuais, mas também instaurou padrões de gênero associando saúde e masculinidades (Miskolci, 2017). Além disso, aquela pandemia e essa, mais recentemente, modularam as relações afetivas e sexuais e a própria arquitetura de serviços comerciais de redes sociais. Constata-se que ambas colocaram uma

relação entre os usos das mídias digitais e sexualidade visualizados pela indicação ou não de soropositividade em plataformas e aplicativos de busca de parceiros, assim como da situação quanto à imunização para Covid19 atualmente.

Constatei que a conduta social diante da pandemia de Covid19 se tornou também um critério nas interações online do ESQ, de maneira que assuntos relacionados ao isolamento social, dificuldade de não se relacionar presencialmente, bem como vacinação são mobilizados como posicionamentos políticos, tornando-se passaporte para qualquer tipo de sociabilidade, online e/ou offline. Por conseguinte, proponho uma interpretação do contexto da pandemia de Covid19 enquanto categoria analítica no âmbito dos usos das mídias digitais e expectativas que costuram noções de amor e política. Isso equivale sublinhar não apenas sua centralidade nas sociabilidades, como também seu caráter como filtro moral e político que desenrola relações amorosas por meio dos usos das mídias digitais, que estariam operando como critério de seleção.

Ser contra o isolamento social, não o cumprir ou, ainda, dispensar a vacina é considerado não apenas negacionismo, mas apoio à Bolsonaro, algo extremamente rejeitado entre os sujeitos. A pandemia, aliás, estimulou os usos do ESQ não apenas como busca de parceiros, mas como rede de sociabilidade entre sujeitos que se reconhecem de esquerda, tanto que de um lugar de anúncios de perfis, se reconfigurou pela ampliação de discussões e desabafos sobre a pandemia e encontros afetivos, conforme segue abaixo:

Hj fui encontrar o cara, criei várias expectativas e descobri q é terraplanista e antivax. Fiquei desapontada! Nisso q dá tentar conhecer pessoas fora do grupo!

Gente, isso faz parte da entrevista inicial, só soltar um “tava vendo a Live do Lula hj e ele falou isso e é super interessante”. Pronto, já deu a corda pra pessoa se enforcar, caso não, será boa pessoa

Eu já coloco na descrição da bio q não quero Bolsominion.

Nunca levanto do meu sofá pra encontrar alguém que eu não saiba em quem votou e se tá vacinado. Antes de passar o contato, submeto a pessoa ao controle de qualidade:

1) é antivacina? 2) em quem vai votar na próxima eleição? Daí, se a pessoa vier com conversa mole ou se falar que não vai votar em ninguém...tchau querido...

Os discursos acima expressam um entrelaçamento entre posicionamento político e conduta social diante da pandemia de Covid19 enquanto delimitadores não apenas dos encontros, como também das possibilidades de desenvolvimento dos afetos. É possível observar que o que move os sujeitos para o campo de pesquisa não é simplesmente um desejo de busca por afinidades e similaridades, mas, antes, a emoção da repulsa por determinados sujeitos e grupos sociais que lhes causam medo diante de um cenário de preocupação política. Consequentemente, o ESQ apresenta por meio de sua dinâmica, repertórios para lidar tanto com a pandemia, quanto com o amor, em uma conjuntura de polarização afetiva.

O ponto central da minha argumentação reside na tese de que os usos das mídias digitais, inclusive as distintas modalidades

de busca por parceiros online, têm sido moldados pela crescente polarização política e, posteriormente, pelas restrições de contato resultantes da pandemia. Em outras palavras, a busca por afinidades, particularmente no que tange ao alinhamento político, bem como a recusa de interações sociais ou “*matches*” com sujeitos que não aderem às normas de conduta social recomendadas em face da pandemia, emergem como um vetor direcionador de discursos sobre amor e política, de tal modo que surgem afirmativas como “a primeira pergunta que eu faço para o crush é em quem votou em 2018 e a segunda é se tomou a vacina” ou “quem não faz essas perguntas, está flertando errado”. Tais elementos se constituem como critérios sociais que viabilizam não só os encontros, como também a conexão entre os sujeitos, que podem simplesmente desfazer qualquer vínculo online antes mesmo de se efetivar a relação.

Expectativas frustradas: relações de gênero e (in)visibilidade das diferenças

Para além dos critérios fundamentais caracterizados pelo posicionamento político e experiência com a pandemia, é possível destacar que os discursos demonstram como a concretização das relações tem se tornado cada vez mais complexa. A sociabilidade em rede, caracterizada pela abundância de possibilidades, segundo Eva Illouz (2019), tem, paradoxalmente, demonstrado desafios consideráveis na construção de relações amorosas. Para a autora, o amor é uma esfera em que se almeja o desenvolvimento de autonomia e liberdade individual, particularmente manifestada no poder de escolha, um atributo que tem adquirido crescente ênfase na cultura de consumo contemporânea, influenciada substancialmente pelas tecnologias digitais. Não

obstante, a incapacidade de estabelecer laços ou, por vezes, a evasão da escolha em meio a uma miríade de opções disponibilizadas pelas tecnologias, mesmo em um contexto de sujeitos com afinidades compartilhadas, tem se configurado como o enredo predominante, particularmente, apresentado no meu campo de pesquisa, como segue:

acho que muitas pessoas entenderam meu cansaço de estar solteira com a vontade de estar casada. É bom saber que não sou só eu que me sinto assim.

Mais de 10 anos morando sozinho, às vezes eu sinto esse cansaço, de ser sozinho para todas as coisas. Mas, ao mesmo tempo, ser sozinho não é sinônimo de ser solitário.

eu estava feliz, até melhorar a pandemia e eu estar de férias e querer muito uma cia pra sair por aí...

às vezes eu acho que cansei, as vezes eu acho que gosto.

é preciso se encontrar e se conhecer antes de conhecer outras pessoas. Quando temos consciência e segurança do que somos e do que queremos, acredito que fique mais fácil até estabelecer novas relações, inclusive virtuais.

Os relatos foram feitos por mulheres e homens inseridos em contextos mediados digitalmente e que demonstram como seus interesses se situam entre o compromisso e estar solteiros. Esse efeito pode se relacionar com a incerteza no terreno dos afetos, conforme descrito por Illouz (2019), em que os sujeitos, diante de processos de seleção cada vez mais apurados e criteriosos,

têm dificuldades de estabelecer e definir seus desejos. No ESQ isso fica evidente, fazendo da sociabilidade uma rede de apoio emocional e discussão sobre os princípios que devem circundar as relações amorosas.

Vale destacar, ainda, que as expectativas sociais apresentadas e até mesmo moldadas pelo ESQ não são visibilizadas por sujeitos constituídos pelas diferenças sociais. Como já mencionado brevemente no início desse texto, a partir do final de 2021 e início de 2022, observa-se a presença de sujeitos transexuais e homossexuais no grupo, os quais têm se manifestado por meio da criação de postagens de apresentação de seus perfis. Entretanto, é notável que a participação de sujeitos não pertencentes à categoria de heterossexuais, cisgêneros e brancos nas interações é substancialmente reduzida. Além disso, percebe-se um desequilíbrio no engajamento, refletido no maior número de comentários que expressam experiências mais associadas à heterossexualidade, com atenção especial a dinâmicas de gênero entre homens e mulheres.

As experiências apresentadas refletem a desilusão com serviços comerciais convencionais de busca por relacionamentos, direcionando-os para alternativas onde possam buscar reconhecimento social, em grande medida ancorado no alinhamento político. Essa rede de sociabilidade tem colocado a heterossexualidade como o elemento central de discussão, ao ponto de os dilemas e critérios tidos como essenciais para o estabelecimento de relacionamentos serem restritos a essas experiências.

Essas constatações apontam para o paradoxo de que, apesar de o grupo se basear em discursos de esquerda que promovem a inclusão de uma variedade de sujeitos e questões, tais como racismo, feminismo e homofobia, as experiências que mais atraem

engajamento e interações na rede estão intrinsicamente vinculadas a um ideal de relacionamento centrado na heterossexualidade. Os dilemas e critérios considerados necessários para uma boa relação são os circunscritos a esses arranjos, além dos chamados “*matchdoamor*”, ou seja, os casais que se formaram a partir dali e divulgados são, em sua maioria, heterossexuais. Embora o grupo adote princípios que não limitam seu acesso, é notório que quem se sente confortável para se manifestar majoritariamente consiste em mulheres e homens brancos, cisgênero e heterossexuais. Isso sugere a dificuldade de ampliação do repertório afetivo dentro do espectro político que se considera de esquerda, conduzindo a discursos como:

Estamos aqui...sem muita visibilidade. Durante um tempo acompanhei os recadinhos e eram sempre para mulheres cis e brancas...é isso.

Gosto dos post, brincadeiras e memes, mas p paquera prefiro os App mesmo tendo q filtrar os bolsominions...gostei da ideia do AfroESQ. Melanina tem, às vezes não tem o padrão europeu, do jeito que o povo “gosta”.

Pra variar esse grupo é como qualquer outro onde os padrões são disputados no tapa! Se eu não colocar que sou trans na postagem, tenho milhares de likes e comentários, porém quando deixo claro, o quadro muda! Homens não são diferenciados em nada.

Diante disso, o ESQ confirma uma especificidade do sujeito que se autodenomina de esquerda, o qual já abordei em trabalhos anteriores (Prado, 2022; Prado, 2023), caracterizada por elementos que denotam classe social, como escolaridade, região

onde mora (predominantemente do Rio de Janeiro e São Paulo), geração e também, como pudemos verificar, aspectos de gênero, sexualidade e raça. Assim, os roteiros amorosos com mais chances de ser desenvolvidos como pauta nessa rede se refere a um ideal de formação do casal heterossexual, em que se discutem questões relativas a relações entre homens e mulheres. É nesse debate que entra outro dado importante. As mulheres problematizam as relações de poder às quais estão submetidas, transparecendo insatisfações constantes com masculinidades inoportunas, que as incomodam em abordagens insistentes ou que participam de postagens de maneira que consideram machistas. Esses elementos são constitutivos do que o grupo denomina de “esquerdomachos”, noção vinculada a comportamentos de homens que, apesar de serem associados a ideais de defesa de pautas políticas que visam combater as desigualdades sociais, caracterizam-se por adotarem atitudes e discursos que os colocam como detentores de conhecimento em detrimento das mulheres. Além disso, denuncia seu interesse exclusivo por parceiras que se enquadrem nos padrões de beleza convencionalmente tidos como hegemônicos, tipicamente jovens, magras e brancas.

Logo, os repertórios de amor e política são representativos de experiências de sujeitos que são frequentemente frustrados. A despeito de operar em torno de certos consensos políticos consolidados, por meio de oposições a grupos sociais divergentes nas mídias digitais (Miskolci, 2021), carrega uma série de preceitos sobre os afetos, informados por demandas advindas dos crescentes questionamentos sobre as relações de gênero, as identidades e relações étnico-raciais. Essa dinâmica limita as possibilidades afetivas deixando os sujeitos à deriva da não interação ou não paquera e, também, da não abrangência de aspectos que singularizam suas experiências afetivas.

Isso compõe um cenário no qual as diferenças ganham força enquanto tópico político fundamental das interações sociais de sujeitos que se autodenominam de esquerda. Contudo, o grupo aponta para configurações nas quais o conflito tem lugar que não pode ser ignorado, sobretudo quanto às especificidades dos sujeitos e aos relatos que o compõem. Cabe questionar quais possibilidades afetivas para as diferenças sociais e quais afetos se incluem nessa “babilônia” de sujeitos, identidades e expectativas expressas pelos usos das mídias digitais, principalmente, pelo meu campo.

Entendo que a sociabilidade visualizada na rede do ESQ pode estar assumindo o caráter de ideal romântico tanto no cenário da ação política quanto em um mercado amoroso. Isso se coloca também como discurso do que o grupo quer instigar, como sendo uma rede ampla, na qual cabem diferenças e repudiam todo tipo de preconceito e silenciamento. São concepções que representam discursos políticos e afetivos que, em certa medida, simbolizam os ideais do que se elabora como de esquerda entre esses sujeitos. Decorre disso uma relação de simbiose entre amor e política que tem sido gerida por redes sociais comerciais, de modo que alianças amorosas são cogitadas apenas em termos de uma aliança política também. Sob a égide do que Jodi Dean designa de capitalismo comunicativo como “a materialização de ideais de inclusão e participação em tecnologias de informação, entretenimento e comunicação” (2009, p. 2), é possível indagar se a presença e formas de ação na rede contribuem para sentidos do que a autora denomina de “fantasia de participação” em uma esfera pública brasileira densamente polarizada em termos políticos.

Considerações Finais

Nesse texto trouxe algumas notas etnográficas e lancei alguns argumentos sobre meu campo de pesquisa com os usos das mídias digitais para busca afetiva entre sujeitos que se consideram de esquerda no Brasil. Num primeiro momento, mostrei como a polarização política tem contornos afetivos definindo o que une os sujeitos por meio da repulsa a contextos específicos, de maneira que política e afeto não são percebidos separadamente. Tal polarização, do mesmo modo que a sociabilidade imposta pela pandemia de Covid19 dirigiu os sujeitos para o ESQ. Ainda que se mantivessem em outros aplicativos e plataformas de relacionamentos, as possibilidades de debate e interações públicas ali eram mais evidentes e se constituíam em mais um filtro.

De outro lado, os relatos identificam dificuldades dos sujeitos em interpretar as relações, sugerindo que os critérios que definem seus interesses são moldados pelos usos das mídias digitais, inclusive pela circulação de concepções relacionadas à sua compreensão sobre política. Nesse sentido, as expectativas são com frequência revistas, dificultando possíveis triagens e sinalizando o quanto seus desejos de encontrarem ou não alguém são cada vez mais confundidos.

A conexão entre amor e política nesse contexto aponta para um momento no qual o engajamento online com essa rede social busca respaldo nas atitudes pessoais dos sujeitos em suas relações, em grande parte devido às lutas travadas pelos movimentos feministas, negro e LGBTQIAP+ em prol do reconhecimento de direitos sociais e também afetivos. Assim, a identificação com a orientação política de esquerda que direciona os sujeitos ao ESQ estende as reflexões sobre afetos, em especial aquelas que visam promover maior equidade de gênero, raça e reconhecimento de

outras identidades. Isso ocorre justamente pelo fato de os sujeitos não contemplados lançarem mão dos conflitos no debate do grupo, e inserirem suas necessidades afetivas (e pessoais) como merecedoras de atenção dentro de uma sociabilidade norteada por princípios políticos. O que poderia ser interpretado como indicativo de batalhas cujo resultado escancara as limitações de consensos supostamente inclusivos, mostra-se como tentativa de colocar como agenda necessidades de expansão da compreensão do que se compreende como esquerda.

Referências

AHMED, S. **La política cultural de las emociones**. México: Programa Universitario de Estudios de Género, 2015.

BELELI, I. O imperativo das imagens: construção de afinidades nas mídias digitais. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 44, p. 91-114, jun. 2015.

BELELI, I. Reconfigurações da intimidade. **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 25, n. 1, p. 337-346, abr. 2017.

BELELI, I. Trampas de la hipervisibilidad en la era digital. **Archivo para las Ciencias del Hombre**, Buenos Aires, v. 43, n. 1, p. 347-361, 2022.

BERNARDO, A. A. A política como (mais um) critério para o estabelecimento de experiências afetivo-sexuais mediadas pelo aplicativo Tinder. **Áskesis**, São Carlos, v. 9, n. 1, p. 95-116, 2021.

BOYD, D. **It's complicated: the social lives of networked teens**. New Haven: Yale University Press, 2014.

DEAN, J. **Democracy and other neoliberal fantasies: communicative capitalism and left politics**. Durham; London: Duke University Press, 2009.

DIJCK, J. van. **La cultura de la conectividad: una historia de las redes sociales**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2016.

FRAGOSO, S.; RECUERO, R.; AMARAL, A. **Métodos de pesquisa para internet**. Porto Alegre: Sulina, 2016.

FUKS, M.; MARQUES, P. H. Polarização e contexto: medindo e explicando a polarização política no Brasil. **Opinião Pública**, Campinas, v. 28, n. 3, p. 560-593, set./dez. 2022.

HOLLANDA, H. B. de. Rede. In: HOLLANDA, H. B. de. **Explosão feminista: arte, cultura, política e universidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 43-60.

ILLOUZ, E. **¿Por qué duele el amor?: una explicación sociológica**. Buenos Aires: Katz, 2012.

ILLOUZ, E. **Consuming the romantic utopia**. Berkeley: University of California Press, 1997.

ILLOUZ, E. **O amor nos tempos do capitalismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

ILLOUZ, E. **The end of love: a sociology of negative relations**. New York: Oxford University Press, 2019.

JARDIM, M. A. C.; MOURA, P. J. C. A construção social do mercado de dispositivos de redes sociais: a contribuição da sociologia econômica para os aplicativos de afeto. **Revista Tomo**, v. 30, p. 151-197, 2017.

MISKOLCI, R. **Batalhas morais: política identitária na esfera pública técnico-midiatizada**. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

MISKOLCI, R. **Desejos digitais: uma análise sociológica da busca por parceiros on-line**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

O GLOBO. A polarização afetiva e seu impacto para além da eleição. **O Globo**, Rio de Janeiro, 22 out. 2022.

PELUCIO, L. **Amor em tempos de aplicativos: masculinidades heterossexuais e a nova economia do desejo**. São Paulo: Annablume, 2019.

PRADO, J. do. “Tudo em volta está deserto”: usos das mídias digitais e expectativas amorosas entre pessoas que se reconhecem de esquerda no Brasil. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 21., 2023, Belém. **Anais...** Belém: SBS, 2023.

PRADO, J. do. Diga-me em quem votou que te digo se tem chance comigo?: notas sobre usos das mídias digitais, repertórios de amor e política. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 33., 2022, Curitiba. **Anais...** Curitiba: ABA, 2022.

SOUSA, M. M. S. de. **O que você sente sobre política?:** a influência da percepção de ameaça sobre a polarização afetiva no eleitorado. 2019. 150 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019.

UDUPA, S. Decoloniality and extreme speech. *In*: E-SEMINAR, 65., 2020. **Anais eletrônicos...** [S. l.]: Media Anthropology Network, European Association of Social Anthropologists, 2020. p. 17-30.



Capítulo 9

E SE AS RENAS NÃO VIESSEM PARA O NATAL? GÊNERO, SEXUALIDADE E GOVERNAMENTALIDADE PÓS-COVID-19 EM CAMPO GRANDE (MS)¹

Tiago Duque (UFMS)

Eu gosto do absurdo divino das imagens
(Manoel de Barros)

Introdução

As renas natalinas estão no imaginário de povos de várias nacionalidades. Não é diferente entre nós. Muitas gerações convivem com esses artefatos natalinos mundo afora. Como ocorre com quase todas as representações consensuadas em nossas experiências culturais, elas passam despercebidas em sua constituição curricular-pedagógica. Neste capítulo, pretendo dar

¹ Apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq.

continuidade às reflexões sobre as renas natalinas que tenho feito desde 2021, quando, após a pandemia de Covid-19, na capital de Mato Grosso do Sul, temos convivido de forma diferenciada com esses animais. De maneira imaginativa, procurarei responder à pergunta que intitula este texto: e se as renas não viessem para o Natal?

Em Campo Grande, durante as Paradas de Natal, esses animais surgem enquanto fantasias infláveis gigantes. Em meio a outros personagens nórdicos, elas desfilam durante várias noites no centro comercial e popular da cidade e em um bairro valorizado onde se encontra a Cidade do Natal – que tem espaço para shows, cenografia natalina, parque de diversões e barracas de comidas típicas. As Paradas de Natal são organizadas pela Prefeitura Municipal. A população comparece e faz do evento um dos mais importantes pós-pandemia de Covid-19 na região. Eu tenho acompanhado os desfiles nesses dois espaços da cidade e pelas mídias digitais, em diferentes plataformas de postagem e compartilhamento de conteúdo, muitas delas, inclusive, com a possibilidade de interação com a audiência.

Na rua do centro da cidade, bem como na Cidade do Natal e na internet, tenho levantado dados que trago aqui para a reflexão. Metodologicamente, esse levantamento de dados pode ser identificado como etnografia off-line (Magnani, 2009) e on-line (Leitão; Gomes, 2017), a depender do ambiente de iteração, se está dentro ou fora dos ambientes digitais. Do ponto de vista teórico-metodológico, são as teorias pós-críticas que têm me ajudado a analisar essa realidade, sendo mais usual à minha escrita os Estudos Culturais, a Teoria Queer, estudos foucaultianos e a Sociologia das Diferenças (Meyer; Paraíso, 2014; Duque, 2024). São essas referências que me permitem pensar em certos con-

teúdos e modos de ensinar das renas natalinas; afinal, tomo-as aqui como artefatos carregados de currículo e pedagogia cultural – elas são, ao mesmo tempo, artefatos infláveis e midiáticos, dimensões reais de uma invenção governamental e complexa, de modo que, nestas páginas, não tenho a pretensão de esgotá-las em suas possibilidades analíticas.

O conteúdo curricular-pedagógico que enfoco diz respeito à produção das diferenças nesse contexto campo-grandense, afinal, esses animais infláveis ensinam modos de ser, pensar e sentir pedagogicamente ligados ao entretenimento, ao riso e a práticas de governamentalidade (Foucault, 2005, 2008). De forma sintética, a biografia desses personagens passa por uma única rena em 2021, sem qualquer alusão ao seu gênero ou à sua sexualidade, para, em 2022, ela ganhar um par romântico. O sucesso desse encontro proporcionou um evento aclamado localmente, o casamento do Sr. Rena com a Sra. Rena. No ano seguinte, 2023, foi realizado o chá revelação do filhote de rena na semana do Dias das Crianças. Posteriormente, ele desfila em família nas Paradas de Natal no mês de dezembro do mesmo ano.

Considerando esse histórico, buscarei responder à pergunta já apresentada em alguns tópicos-seções. Serão cinco possibilidades de respostas analíticas antes da conclusão da reflexão. Em cada uma dessas possibilidades de respostas, chamo atenção para o que foi observado em campo e, ao mesmo tempo, analiso aspectos currículo-pedagógicos desse “adoráveis infláveis”, no sentido de apontar o quanto os artefatos estão em meio a relações específicas de poder que nos permitem conhecer algumas coisas e não aprendermos outras (Louro, 2004). Nisso, não se trata de enfrentar representações natalinas ou sobre as diferenças, tampouco denunciar aspectos hierárquicos de corpos e

desejos. Ainda que tudo isso possa estar presente nos próximos parágrafos, a minha intenção está na possibilidade de complexificar ensino-aprendizagens de artefatos culturais aparentemente desprezíveis, mas fortemente constituídos e constituintes de práticas de diferenciação e identificação com as diferenças (Ferrari; Castro, 2018).

Possibilidade de resposta 1:

A cidade não se reuniria se as renas não viessem para o Natal da mesma forma que se reúne para vê-las. O sucesso desses personagens apresenta-se desde 2021, quando da aparição da primeira delas. Aqui podemos compreender que a cidade vai aplaudir, rir, fotografar-se e dançar com as renas muito mais do que com o próprio Papai Noel. Assim, as pessoas na cidade ocupam os espaços públicos onde ocorrem as Paradas de Natal com a expectativa de reencontrá-las. Elas são mascotes do Natal da cidade, que, a cada ano, tende a levar mais e mais munícipes e turistas para os eventos em que elas estão cotadas para aparecer.

Os comentários em páginas e perfis do Instagram, por exemplo, indicam o sucesso das renas. Alguns desses ambientes são oficiais do governo municipal; outros, de produtores de conteúdo humorístico sobre a cidade. Além desses, também se observam postagens em perfis comuns das pessoas que vão assistir às Paradas de Natal e divulgam as imagens. Pouquíssimos são de críticas ao dinheiro público investido ou ao caráter festivo do evento, ainda que eles existam em diferentes perfis e páginas. O sucesso inicial da rena tem, na minha análise, relação direta com a ocupação da cidade após a pandemia de Covid-19, afinal, em 2021 estávamos voltando das medidas restritivas em relação a eventos públicos com aglomeração, mesmo em lugares abertos.

Não é apenas esse clima sanitário que marca o sucesso inicial que levou tantas pessoas às ruas para conhecer a rena. O fato de ela, naquele primeiro momento da aparição, estar sozinha dançando funk em frente à banda municipal das Paradas de Natal parece-me também relevante para entendermos o porquê de as pessoas saírem de suas casas e irem ver a rena. Ela, no contexto de tudo o que representam os personagens natalinos das Paradas de Natal, destaca-se, inesperadamente, ao aludir a um ritmo de música que, na cidade, por questões de raça e classe, não é bem-visto por diferentes grupos sociais. Inclusive, em 2020, tentou-se proibir o funk nas escolas municipais (Rocha, 2020). Mas, ao mesmo tempo, é um ritmo popular e valorizado por tantos grupos sociais – especialmente por aqueles que comumente não têm opções de entretenimento ao longo do ano na cidade. Inegavelmente, ele pode ser lido como “uma atitude política de contestação (paradoxalmente, por meio de uma estética afirmativa) a todo tipo de discriminação e de exclusão social” (Amaral, 2011, p. 603).

O inesperado seguiu acontecendo nos anos seguintes, com o namoro, casamento e o nascimento do filhote. Um Natal pós-pandêmico com surpresas inesperadas – neste caso, surpresas autobiográficas de um personagem já conhecido no imaginário nacional – é que faz uma cidade se reunir. Sem as renas, mesmo com outras possíveis surpresas, a cidade não se reuniria da mesma forma. Nesse sentido, a produção curricular-pedagógica de uma rena solitária que tem, sob o olhar da cidade, uma história romântica bem-sucedida no quadro de inteligibilidade de gênero explica parte do seu sucesso e das pessoas nas ruas todo final de ano esperando, ansiosamente, as Paradas de Natal começarem. Esse sucesso, portanto, não seria o mesmo sem esses animais infláveis, visto que, com as renas governamentais campo-granden-

ses, o sistema de significação do Natal, que faz parte dos mapas conceituais compartilhados que formam a cultura (Hall, 2016), seria de outra ordem de significação, ainda que com valores supostamente parecidos.

Possibilidade de resposta 2:

Caso as renas não viessem, a heteronormatividade perderia uma oportunidade de se configurar enquanto aspecto currículo-pedagógico das Paradas de Natal. Supostamente, caso uma rena não binária de sexualidade não anunciada se mantivesse solitária ao longo dos últimos anos, os efeitos compulsórios da heterossexualidade não seriam revisitados ou atualizados pelos artefatos aqui em questão. Afinal, sabidamente, a homossexualidade se faz presente em nossas representações quando o animal em questão é a rena do Papai Noel (Faria; Gomes; Modena, 2022). Ainda que não seja dito, uma rena solitária dançando funk e fazendo sucesso representa muitas coisas, para além da questão de raça e classe já informada. Ela pode ser vista como inapropriada em termos de sexualidade não heterossexual para um evento público anunciado pela prefeitura como sendo “para toda a família”.

A compulsoriedade da heterossexualidade (Butler, 2003; Rich, 2010) está presente no par romântico generificador da personagem de 2021. Apenas no ano seguinte, quando entra em cena a sua namorada, é que, na biografia da rena solitária, ela ganha um gênero: o masculino. Sexualidade e gênero, como sabemos, no quadro de inteligibilidade – leia-se, no conjunto normativo de produção do que reconhecemos como humano –, não se separam (Butler, 2003). Ainda que, sendo elas, animais, as renas servem curricularmente e pedagogicamente como dispo-

sitivos que fortalecem desejos e afetos heterocentrados no Natal sul-mato-grossense.

Como a reiteração performativa do gênero e, portanto, do “sexo” é incessante (Butler, 2003), o chá-revelação é outro acontecimento, ainda que fora do período natalino, que faz com que a heterossexualidade seja apresentada como norma para e na sociedade. O filhote é um menino! Destaques na cor azul e elogios no aumentativo, como “filhão” e “filhotão”, aparecem nas redes sociais. “Príncipe” é outro elogio que se lê em meio à fumaça azul que a prefeitura incluiu na produção do “sexo” do filhote. Imagens do filhote ainda no útero da rena fêmea também foram expostas ao público para confirmar o “sexo” da criatura. O casal inflável ficou “feliz” em receber as pessoas na festa organizada pela prefeitura, diz parte dos textos que circulam na internet sobre o evento.

Inegavelmente, a heterossexualidade se torna aqui inteligível por existirem normas que envolvem também o gênero, não apenas da suposição de que o filhote macho será másculo e encontrará outra fêmea para se reproduzir, como a própria trajetória do seu pai – um animal heterossexual. Mas também pela suposição binária em termos de inteligibilidade de “sexo” (o que as transfeministas têm chamado de normas cisgênero) ou de uma espécie de cispolítica que nega qualquer possibilidade de reconhecimento positivo de experiências identitárias fora da relação direta e prescrita com um “sexo” binário – em outras palavras, dito “biológico” (Demétrio, 2019; Nascimento, 2021). Sem a presença das renas, o Natal nos termos aqui apresentados não seria currículo-pedagogicamente nem tão heterossexual e nem tão cisnormativo como tem sido com a presença da referida família inflável.

Possibilidade de resposta 3:

Se as renas não voltassem para o Natal, a governamentalidade seria de outra ordem, isto é, não inflável. Ao me referir a governo aqui, entendo que, como ensinou Foucault (2005, 2008), há de se compreender não apenas uma prática estatal que generaliza toda uma parte da população, mas também os efeitos disciplinares em sujeitos específicos. Podemos pensar que esses artefatos infláveis governamentais são dispositivos da sexualidade e do gênero. Como já explicado, governamental-curriculo-pedagogicamente produzem corpos-animais-infláveis humanizados em termos de sexualidade e gênero, isto é, de forma heteronormativa e cisnormativa.

O trabalho etnográfico possibilitou compreender detalhes dessa prática governamental junto à população que espera pelas renas natalinas ansiosamente a cada novo ano. As renas infláveis da Prefeitura de Campo Grande estão, portanto, em pleno governo de uma população, mas também em termos de sujeitos particulares, quando esses sujeitos personificam os dispositivos renas governamentais em suas próprias fotos nas redes sociais. Ou quando levam, com alegria e entusiasmo, as crianças para vê-los nas Paradas de Natal. Observei, inclusive, que alguns adultos parecem gostar mais dos personagens do que os próprios filhos. Mas essa personificação desses animais não está apenas nas relações do público com os infláveis do governo.

Desde a primeira Parada de Natal, políticos aparecem junto das renas. Elas podem ser compreendidas como próteses (Preciado, 2018) infláveis generificadas e políticas porque eram sempre fotografadas com o antigo prefeito e são, agora, com a atual prefeita. Sempre sorridentes juntos dos animais, ele e agora ela tornam-se cada vez mais populares junto ao público das

Paradas de Natal. No caso dela, inclusive, ser aplaudida junto ao Sr. Rena e a Sra. Rena recém-casados fez muito bem, considerado o clima político ruim entre os professores da cidade por ter se recusado a cumprir, em dado momento, o teto salarial dessa categoria (Benitez; Cavalcanti, 2022).

A atual prefeita também apareceu beijando a boca do seu esposo em frente ao casal de renas, que também se beijavam em uma das noites quentes de dezembro na Cidade do Natal. O esposo da prefeita tinha sido recém-eleito deputado estadual na época da foto, que viralizou nas redes sociais. O beijo de autoridades políticas e dos animais infláveis não se localiza em um estado em que os direitos sexuais e reprodutivos tenham sido respeitados ou defendidos em uma perspectiva da diversidade sexual ou múltiplas identidades de gênero. Proibição estatal da linguagem neutra, tentativa de perseguição ao trabalho docente por parte de políticos por ensinarem sobre gênero na escola e até prisão de quadro que denunciava violência sexual em um dos museus da cidade indicam o quanto a política ultraconservadora e antifeminista tem marcado a cena política local, em uma espécie de currículo torcido dos valores democráticos e dos Direitos Humanos (Duque, 2023).

Possibilidade de resposta 4:

A diversão das Paradas de Natal não seria a mesma sem a família de renas, seja no ambiente on-line ou no ambiente off-line. O Natal, enquanto entretenimento, se caracterizaria de outro modo sem a biografia desses animais. Não se trata de imaginar como será sem elas, mas, inevitavelmente, elas produzem um Natal diferente em termos humorísticos. Dito de outro modo, ainda que esses risíveis infláveis não sejam os detentores

do cômico, não se ria do mesmo modo da, com e nas Paradas de Natal se eles não saíssem do Polo Norte e viessem para a cidade. Assim, ao invés de pensar que se trata de uma experiência contemporânea da velha máxima “pão e circo”, penso que a governamentalidade aqui é mais complexa do que simplesmente manipulação ideológica ou controle das emoções da população.

Diferente de sociedades mais democráticas e liberais que as nossas, aqui o cômico não virou “carne de vaca”, isto é, ainda tem um potencial crítico (Minois, 2003). Isso não significa que não esteja também reproduzindo hierarquias em termos de diferença ou esteja engajando de forma “politicamente correta”. Ao invés disso, observa-se o que é próprio do cômico: dubiedade em termos de significados. Um exemplo disso é o quanto a população ria da rena solitária “descendo até o chão” em ritmo de funk, como já relatado aqui. O riso não é apenas valorativo desse ritmo e de tudo o que ele representa, mas, ao mesmo tempo, pode ser lido como preconceituoso exatamente pelo que ele representa.

Considerando isso, pude observar o quão presente era a desconfiança da performance do filhote de rena ao dançar nas Paradas de Natal: “Levemente alcoolizado” e “Quero beber para ficar no pic [*sic*] da rena filhote... Meu sonho!” acompanhado de emojis de risos marcaram os comentários nas redes sociais. O filhote não foi o único membro da família a ser motivo de piada. Em uma postagem, denunciou-se que o ator-bailarino que vestia a fantasia da Sra. Rena era um homem. Os limites da representação foram colocados em discussão por meio do humor em relação ao “verdadeiro sexo” do animal-personagem, sendo muito comicamente criticado o comentário que afirmava que as Paradas de Natal não seriam mais as mesmas depois da revela-

ção do “sexo” por debaixo da fantasia inflável, sendo defendido que uma mulher deveria interpretá-la.

Assim, um comentário destaca-se diante da polêmica de o que está por trás da ficção do “sexo” fêmea do animal: “É uma Rene kkkkkk”. A ironia faz circular a verdade curricular de forma pedagogicamente viável para as redes sociais e suas implicações algorítmicas das páginas de humor da cidade. Afinal, o riso, enquanto uma experiência histórica, tem sido a marca da contemporaneidade midiática – bem diferente da do passado, em que ele era visto como pecaminoso ou politicamente audacioso e crítico (Le Goff; Truong, 2006). Essa ironia, ao mesmo tempo, aponta certa imprecisão curricular governamental, visto que não se imaginou que o fato de a Sra. Rena ser interpretada por um homem causaria tamanho impacto midiático, sendo essa uma das maiores polêmicas em torno do casal inflável. Qualquer alusão à não binariedade ou a uma perspectiva de o casal romântico ser interpretado por dois homens coloca em risco os processos de reconhecimento da heterossexualidade já discutidos. Por isso, compreende-se aqui o quanto “o sentido é um diálogo – sempre parcialmente compreendido, sempre uma troca desigual” (Hall, 2016, p. 23).

Aspetos do humor e os seus sentidos também estão dados quando se ri da cidade de Campo Grande em uma postagem que mostra neve de espuma caindo sobre o público enquanto a Parada de Natal acontece no centro da cidade. A frase que acompanha a imagem é: “Por que Choras Gramado?!”. Ela faz alusão a quanto a capital de Mato Grosso do Sul ainda precisa avançar em termos de investimento e reconhecimento dos eventos natalinos se comparada a Gramado, cidade do Rio Grande do Sul com um Natal tido como luxuoso e um dos mais visitado

do país (Azambuja; Mecca, 2017). Ri-se, portanto, da produção governamental local, por ser inferior ao que se tem de melhor em termos de referência natalina nas condições aqui descritas.

Possibilidade de resposta 5:

Em um Natal sem as renas infláveis em Campo Grande, não teríamos efeitos disruptivos biográficos ou escapes/resistências à governamentalidade inflável; também não teríamos brechas à norma hétero e cisgênero que humaniza até animais. Currículos e pedagogias culturais estão grávidos de possibilidades outras que não necessariamente aquela que, intencionalmente ou não, foi planejada ou esperada enquanto efeito educativo. Dito de outro modo, a recepção do público em relação a qualquer artefato precisa ser compreendida em suas multiplicidades, agenciamentos e ressignificações – os modos e sentidos dos endereçamentos estão dados, mas não estão necessariamente predefinidos (Ellsworth, 2001).

Durante o casamento, po exemplo, a Sr. Rena murchou. Diante do público, viu-se o personagem tornar-se um monte de plástico sem ar. Comentários variados foram registrados: “como na vida real, a mulher casa, e logo murcha”. Outro aponta para uma ordem de sentido distinta: “ela desmaiou de emoção”. Enquanto desfilava em uma das suas primeiras apresentações, a Sra. Rena perdeu o laço da cabeça, marca protética de gênero fundamental na diferenciação entre o “sexo” do casal, uma vez que ele e ela são feitos do mesmo molde inflável, diferenciados pelo laço caído da cabeça dela e o laço no pescoço dele, lembrando uma gravata borboleta. Quando sem gênero e sexualidade anunciada, ele usava apenas um cachecol. Aí a importância das próteses nas performances generificadas e sexualizadas do ca-

sal. A diferença não é a natureza dos animais infláveis e sim o contexto de usos protéticos nos corpos iguais, mas diferenciados pelos mesmos adereços localizados em diferentes partes de seus corpos. Como se sabe, gênero não se nasce com os bichos e nem com os humanos; nós que pregamos ou produzimos um tipo de corpo inteligível culturalmente por meio de marcadores sociais, como o gênero. Bichos e humanos não têm experiências; ao invés disso, são frutos das experiências (Scott, 2012).

Politicamente, a popularidade do casal de renas não protegeu a prefeita de críticas. Em um dos casos, quando no “Dia das Crianças” planejou “revelar” o “sexo” do filhote inflável, precisou voltar atrás em sua intenção de criar um complexo de acolhimento para crianças e adolescente em situação de vulnerabilidade e risco de violência. Na ocasião, queria usar o nome de uma criança assassinada por falha da rede de proteção municipal no referido serviço. A homenagem seria feita sem que a prefeitura avisasse o pai da criança, que denunciou as agressões que a filha sofria por parte da mãe e do padrasto, mas nunca foi ouvido nos serviços públicos por, segundo ele, ser homossexual. O chá revelação com a presença do casal de renas perdeu parte do seu brilho aos olhos governamentais, já que o plano da prefeitura foi impedido de ser posto em prática.

O tributo iria se concretizar a partir de uma parceria do Poder Executivo com uma liderança religiosa (pastor), envolvendo verba pública dirigida à Sociedade Evangélica Beneficente (SEBE). Após a polêmica, a prefeitura revogou o termo que celebrava o fomento financeiro à referida entidade. Segundo o pai biológico da criança e o seu esposo, o nome da filha estava sendo usado para “promoção pessoal, interferência religiosa e angariar recursos financeiros dos órgãos públicos e privados, a fim de mi-

nar a rede de proteção à criança e aos adolescentes” (Benitez, 2023). Assim, há limites dos usos da família inflável, mas não apenas isso. Midiaticamente, o casal de animais e sua cria visibilizam ações governamentais que nem sempre são um sucesso nos moldes que foram planejadas/endereçadas.

Considerações Finais

Ao buscar responder à pergunta que intitula este capítulo, foi possível sistematizar cinco possibilidades de respostas. Mais do que um exercício puramente imaginativo, chegou-se a considerações pautadas em dados levantados etnograficamente sobre as Paradas de Natal de Campo Grande, capital de Mato Grosso do Sul. As análises possíveis ao elaborar essas respostas se deram a partir de teorias pós-críticas que seguem sendo rentáveis para pensarmos, em termos de currículo e pedagogia cultural, a produção das diferenças em contextos culturais e relações de poder específicas.

Uma primeira resposta refere-se ao fato de que a cidade não se reuniria da mesma forma caso as renas infláveis não viessem para o Natal, afinal, o clima de retomada dos eventos públicos após a pandemia da Covid-19 e o inesperado dos personagens, desde quando apenas uma delas desfilava solitária, é parte importante das motivações que levam as pessoas para as ruas. É como se o Natal deixasse de ser o mesmo para ganhar contornos de ineditismos.

Devido à biografia produzida pela Prefeitura Municipal para esses personagens, uma segunda resposta possível seria a de que normas envolvendo sexualidade e gênero não seriam igualmente reiteradas na forma como são caso as renas não viessem para o Natal. Características e valores da idealizada família

burguesa são reiterados governamentalmente junto à população por meio da humanização normativa dos personagens animais aqui em foco.

Além dessas duas respostas, outras três também foram possíveis. A terceira diz respeito à governamentalidade inflável, que seria outra na medida em que esta não envolve apenas a população e sujeitos específicos, mas também serve para aumentar a popularidade de políticos locais.

A quarta possibilidade de resposta, caso as renas não viessem para o Natal, implica o entretenimento não ser risível no formato que é sem elas. Considerando as performances e as próteses presentes na inteligibilidade do risível dos personagens em questão, é possível reconhecer que não existe apenas uma maneira unidirecional de sentidos compartilhados pelo humor. Para além da intencionalidade governamental, pelo riso percebe-se certa crítica ao evento e seus sentidos – por exemplo, o de desvalorização da cidade em relação a outra mais legitimada como realizadora de Paradas de Natal de sucesso.

Por fim, uma quinta possibilidade é o fato de espaços, resistências e efeitos disruptivos serem possíveis nos termos aqui discutidos exatamente por existirem esses personagens presentes nas Paradas de Natal da referida cidade.

Conclui-se então que, do ponto de vista curricular e pedagógico, ensina-se sobre gênero e sexualidade pedagogicamente pelo entretenimento. Produzem-se modos de ser, pensar e sentir a partir do compartilhamento de sentidos via ações governamentais nem sempre controladas em seus endereçamentos e finalidades. Ainda que, aparentemente, os personagens pareçam inofensivos, sabemos que, por meio deles, estão em atuação on-line e off-line normas e afetividades que ganham a opinião pública, de

modo garantir a cada ano o investimento em razão dos efeitos políticos e midiáticos que ele alcança. Por isso, dificilmente as renas natalinas não aparecerão este ano. A cidade não vê a hora de elas voltarem – evidentemente, com novidades –, sem, contudo, ameaçar a ordem conservadora que faz o Natal em Campo Grande ser um sucesso governamental-midiático-político-afetivo.

Referências Bibliográficas

AMARAL, M. do. O rap, o hip-hop e o funk: a “eróptica” da arte juvenil invade a cena das escolas públicas nas metrópoles brasileiras. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 22, n. 3, p. 593–620, 2011.

AZAMBUJA, V. A. de; MECCA, M. S. Os componentes da identidade de marca de Gramado/Brasil que geram sua imagem de “destino turístico modelo” e os relacionamentos da marca com os stakeholders internos. **Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo**, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 1–18, 2017.

BARROS, M. **Poesia completa**. São Paulo: LeYa, 2013.

BENITEZ, J. Pai de Sophia pede R\$ 50 mil de indenização a pastor. **Primeira Página**, Campo Grande, 5 out. 2023. Seção Justiça.

BENITEZ, J.; CAVALCANTI, I. Prefeita é taxativa sobre reajuste aos professores: “não temos condições”. **Campo Grande News**, Campo Grande, 6 dez. 2022.

BUTLER, J. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

DEMÉTRIO, F. Pele trans, máscaras cis: eu tive que “cispassar por” para chegar até aqui. In: DUQUE, T. **Gêneros incríveis**: um estudo sócio-antropológico sobre o (não) passar por homem e/ou mulher. Salvador: Devires, 2019. p. 9–13.

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 cyberespaço/cibercultura**. Curitiba: Appris, 2024. p. 41–59.

DUQUE, T. O quadro preso e a proibição da linguagem neutra: ofensiva anti-igualitária em Mato Grosso do Sul. **Revista da FAEBA – Educação e Contemporaneidade**, [S. l.], v. 32, n. 72, p. 31–49, 2023.

ELLSWORTH, E. Modos de endereçamento: uma coisa de cinema; uma coisa de educação também. In: SILVA, T. T. da (org.). **Nunca fomos humanos: nos rastros do sujeito**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 7–76.

FARIA, M. A. de; GOMES, M. C. A.; MODENA, C. M. “Mar de bullying”: turbilhão de violências contra lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais na escola. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 48, p. 1–16, 2022.

FERRARI, A.; CASTRO, R. P. de. Debates insubmissos na educação (apresentação de dossiê). **Revista Debates Insubmissos**, Caruaru, v. 1, n. 1, p. 101–103, 2018.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. São Paulo: Graal, 2005.

FOUCAULT, M. **Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977–1978)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HALL, S. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Apicuri, 2016.

LE GOFF, J.; TRUONG, N. **Uma história do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LEITÃO, D. K.; GOMES, L. G. Etnografia em ambientes digitais: perambulações, acompanhamentos e imersões. **Antropolítica – Revista Contemporânea de Antropologia**, Niterói, v. 1, n. 42, p. 1–20, maio 2017.

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

MAGNANI, J. G. C. Etnografia como prática e experiência. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 15, n. 32, p. 129–156, 2009.

MEYER, D. E.; PARAÍSO, M. A. (orgs.). **Metodologias de pesquisas pós-críticas em educação**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2014.

MINOIS, G. **História do riso e do escárnio**. São Paulo: Editora da UNESP, 2003.

NASCIMENTO, L. C. P. do. **Transfeminismo**. São Paulo: Jandaíra, 2021.

PRECIADO, P. B. **Texto junkie**: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. São Paulo: n-1 edições, 2018.

RICH, A. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. **Bagoas – Estudos Gays, Gênero e Sexualidade**, Natal, v. 4, n. 5, p. 17–44, 2010.

ROCHA, L. Deputados aprovam projeto que proíbe danças eróticas nas escolas. **Campo Grande News**, Campo Grande, 7 maio 2020. Seção Política.

SCOTT, W. A invisibilidade da experiência. **Projeto História**: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, São Paulo, n. 16, p. 297–325, 2012.



Capítulo 10

CORPOS QUE AINDA IMPORTAM¹

Judith Butler (UC Berkeley)

Ana Clara Hatsumi (tradutora)

Elton Luiz Aliandro Furlanetto (tradutor)

Estamos vivendo uma época em que se exige de nós que re-consideremos as reivindicações de uma vida corporificada e então que retornemos para a questão da corporificação com objetivo de entender a reivindicação a uma vida vivível feita por sujeitos corporificados, ou a reivindicação que é feita em nome dessas pessoas quando as condições para seus próprios discursos são minimizadas. Pensamos nas reivindicações como discurso enunciado, declarações de políticas e exigências articuladas; isso geralmente demanda uma tomada de posição e começa com pronomes plurais que pressupõem um sujeito coletivo: **nós** queremos moradia acessível ou educação, ou **nós** queremos passagem livre, ou **nós** queremos ser reconhecidas/os por quem faz valer

¹ Texto original: JUDITH, B. Bodies that still matter. In: NIGRO, C. M. C.; CHATAGNIER, J. C.; LARANJA, M. R. da R. (Orgs.). **Corpos que (se) importam**: Refletindo questões de gênero na literatura e em outros saberes. Campinas, SP: Pontes editora, 2018. p. 21-40.

o regime dos direitos humanos. Mas antecedendo qualquer discurso que invoque o tratamento justo daquelas/es que não têm moradia, que perderam suas cidadanias, ou estão em suspensão em estados de precariedade indefinida ao longo das fronteiras militarizadas da Europa, há uma reivindicação anterior que o corpo faz, uma reivindicação corporal, não importando se tal corpo fala ou escreve, ou se é ouvido. O que quero dizer com tal afirmação? Não tenho intenção de ser misteriosa. Somente quero sugerir que as reflexões feministas, queer e trans sobre a vida corporificada se relacionam diretamente com a política do corpo que emerge na nossa época e isso parece verdadeiro se considerarmos a biopolítica de Foucault² ou a necropolítica de Mbembe, cuja posição complementa as omissões críticas de Foucault.

Portanto, falar da política do corpo, ou mesmo reivindicar que corpos ainda importam mesmo sob condições nas quais eles parecem *realmente nada* importar, nos obriga a começar com a questão do corpo. O que é isso, “o corpo” e pode ele sustentar o artigo definido pelo qual entra no discurso filosófico? Podemos preferir este ou aquele corpo e isso parece conceder ao corpo sua particularidade, torná-lo algo específico, existente, vivente, mas a referência a “este” corpo pressupõe um sujeito individual, alguém que seja corporificado? Mesmo com a expressão “o sujeito corporificado” nem sempre é fácil de se lidar, já que ela presume um sujeito que poderia ou não ser corporificado, cuja corporificação guarda ou limita um sujeito cujo status metafísico é de um modo questionável independente do corpo pelo qual ele seria carregado. Estranhamente, falar sobre o corpo nos faz

² FOUCAULT, Michel. **Society must be defended**. Tradução de Arnold Davidson. New York: Picador, 2003. Há tradução brasileira: **Em defesa da sociedade**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005; MBEMBE, Achille. *Necropolitics*. **Public Culture**, v. 15, n. 1, 2003, p. 11–40. Há tradução brasileira: **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. Tradução de Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.

tropeçar várias vezes, porque se afirmarmos, como às vezes o fazemos, “este é meu corpo e vou fazer com ele o que quiser” ou “mantenha a lei afastada do meu corpo!” tendemos a nos referir a nós mesmas/os como sujeitos individuais, alguém que tenha direitos individuais, uma pessoa que seja una, individuada das/os outras/os e cujo direito à persistência, cujo direito até mesmo a uma vida vivível, pertence àquele sujeito como um indivíduo. Em especial, quando procuramos direitos à liberdade sexual ou de gênero, a interagir sexualmente quando e como queremos, desde que não causemos mal a ninguém, ou nos tornar de qualquer gênero que desejemos nos tornar e que entendamos ser, tendemos a nos enxergar como pessoas livres, considerando nossos corpos como zonas de liberdade possível. Mas a gente também confirma um certo individualismo quando falamos dessa forma? Ou há algum outro vocabulário que afirme a dimensão social da nossa liberdade, as condições mutualmente implicadas da nossa vida corporificada? É na direção desse último conceito de liberdade e igualdade que procuro experimentar com um vocabulário teórico desses nossos tempos políticos, ou seja, um vocabulário teórico que emerge de reflexões feministas e queer sobre corporificação, que se baseia nas condições de falta de direitos, ausência do Estado e na precariedade. A Teoria não é, estritamente falando, prescritiva: ela constitui um experimento com o possível.

É claro, pode parecer que o feminismo e o movimento queer são momentos minoritários ou formas identitárias de política em uma política de esquerda que agora procura realizar intervenções mais consequentes no mundo à luz da precariedade econômica, da migração forçada e do abandono das populações. Mas essas questões não estão desconectadas. Quando a política de gênero e sexual são consideradas secundárias, abre-se espaço

para uma ressurgência do masculinismo na esquerda, mas nenhuma esquerda vai funcionar se ela recusar um compromisso com a luta contra a desigualdade e pela afirmação de preceitos básicos do feminismo e da política de gênero e sexualidade. Se queremos entender as condições das condições globais que induziram a precariedade, ou a sujeição militar e as desigualdades aceleradas, devemos, primeiramente, considerar as reivindicações básicas que são consequências de ser um corpo no mundo, um mundo de outras/os, um mundo que não é completamente feito por nós. Afinal, os requisitos básicos de corpos são desconsiderados quando são abandonados no mar ou submetidos à pobreza inabitável. Como nos aproximamos dessa questão dos requisitos básicos à luz de uma teoria de corporificação e as reivindicações políticas que são consequência de ser um corpo definido em parte por necessidades e exigências que pressupõem a, e clamam pela, organização social e econômica da vida, as quais atendem essas mesmas necessidades. Nenhum/a de nós é suficiente por si só. Temos que viver em um mundo social que afirma e aponta para nossa insuficiência enquanto indivíduos para prover todas as condições que precisamos para viver e para viver bem.

Estamos ansiosas/os, e com razão, por fazer reivindicações de direitos para pessoas refugiadas e populações abandonadas durante a atual precariedade mais evidenciada, e eu certamente não aconselharia que se fizesse o contrário disso. Isso isoladamente já é um bom motivo para se perguntar o que queremos dizer quando reivindicamos direitos e quais pressuposições fazemos sobre o corpo quando os direitos reivindicados são sobre corpos que estão abandonados ou que sofrem ou que perderam todos os recursos legais, que estão fora das jurisdições do Estado ou da lei internacional, ou que vivem em zonas suspensas de

legalidades que não prometem nenhuma prorrogação. Muitas/os de nós querem dizer, e dizemos, que as milhares de pessoas que se afogaram no Mar Mediterrâneo tentando uma travessia segura para a Europa certamente tinham *o direito* de chegar em segurança, tinham *direito* a uma travessia segura, tinham *direito* a terem suas vidas salvaguardadas no mar por meio de ajuda oferecida a tempo. Aquelas e aqueles que foram mandadas/os de volta pela fronteira para serem aprisionadas/os ou mortas/os tinham direito ao asilo, a serem protegidas/os da perseguição. Se esses direitos são reconhecidos ou aplicados ou não pelas leis existentes, podemos ainda reivindicar e estamos certos em fazê-lo, que cada um e todo corpo, este corpo e qualquer corpo, tenha tal direito, mesmo que vejamos que eles perderam esse direito, que estão, de fato, sem esse direito e que os Estados que são signatários da Declaração dos Direitos Humanos e vários tratados marítimos, abandonaram a tarefa de aplicar e garantir esse direito. Talvez seja tolice afirmar um direito sob condições nas quais o direito está desaparecendo ou claramente perdido, ou talvez seja bem mais importante afirmar aquele direito precisamente quando o direito está desaparecendo, quando a linguagem dos direitos se tornou uma abstração à luz de uma revogação sistemática de direitos que se tornaram a política de numerosos Estados europeus, se não a política oficial da União Europeia, ao passo em que ela busca limitar a população de árabes e muçulmanos. De certa maneira, afirmamos o direito precisamente quando o direito foi perdido; a afirmação do direito marca a perda, mas também uma objeção à perda, a indignação que é consequência de quando compreendemos que populações foram deixadas sem direitos e que a vida delas não é salvaguardada por aquelas/es que estão legalmente obrigadas/os a fazer precisamente isso.

Por um lado, nenhum corpo pode se sustentar sozinho. Nós somos, como costumava acontecer, entregues aos outros, enquanto buscamos viver; somos criaturas cujas necessidades básicas, como quer que as definamos, indicam que precisamos de um mundo social com objetivo de persistir como esse corpo. Quando tal mundo falha conosco, quando nós mesmas/os nos tornamos desmundadas/os (*worldless*) num sentido social, então o corpo exhibe sua precariedade e esse modo de demonstrar precariedade é em si mesmo, ou carrega consigo, uma exigência política e até mesmo uma condição de afronta. Assim, a situação de tantas populações agora sujeitas a uma precariedade inabitável nos coloca, para a reflexão filosófica mais geralmente, a questão de como vemos a vida corporificada, esta vida, estas vidas, ao passo que consideramos não apenas o que faz a vida ser vivível, mas que tipo de vida qualquer um/a de nós deveria viver, e deveria ser capaz de viver. De fato, a reivindicação por vivibilidade inclui precisamente questões de gênero, raça, sexualidade, já que todas essas dimensões da vida corporificada, de uma vida posicionada social e economicamente, relacionam-se diretamente com a questão de se uma vida é ou não vivível, quais serão as taxas de mortalidade e se as vidas são ou não consideradas passíveis de luto, dignas de proteção contra a perda. Portanto, essas categorias estão entre aquelas que são importantes para se pensar sobre como é a melhor maneira de se viver sua vida (uma questão ética) e qual a melhor maneira de organizar nossas vidas juntas/os (uma questão política).

Pode parecer que estou dedicando um tempo excessivo para questões teóricas, e que deveria ser mais rápida em me voltar à política, já que a situação é urgente. Suponho que parte do que estou defendendo aqui é que a teoria seja parte da urgência política; “teoria” não é algo que acontece apenas dentro do âmbito

acadêmico, como uma especialização, e certamente não como uma marca ou uma moda que circula dentro de um mercado. Ela pode, é claro, aderir a uma ou todas essas qualidades. Mas, de fato, cada vez que formulamos nossos pontos de vista sobre normas e a política, nos apoiamos em suposições teóricas sobre as quais podemos ou não ter refletido, mas que realmente afetam os posicionamentos que acabamos tomando. Por exemplo, podemos aderir a visões políticas sobre qualquer quantidade de questões: direitos gays e lésbicos, aborto, tecnologia reprodutiva, transgêneros, trabalhadoras/es do sexo, ou violência contra as mulheres ou minorias sexuais, os direitos das/os refugiadas/os, a autonomia dos Estados, a ilegitimidade da violência tanto por atores do Estado quanto fora dele. Presumimos que quando afirmamos ser a favor de certos direitos, ou nos opomos a certos tipos de violência, que somos a favor ou contra aqueles assuntos para *todo mundo*, e que *todo mundo* entende “quem” são as pessoas afetadas de fato ou potencialmente por aqueles direitos e aqueles tipos de violência. Esse gesto implicitamente universalizante de nossa afirmação concede a ela legitimação. É claro, às vezes nós não queremos desacelerar o debate para que a gente possa pensar o que significa fazer tal afirmação em situações concretas, perguntar quem é trans, como isso é definido e qual tipo de luta está em curso contra sua patologização, criminalização, assédios e assassinatos. O tratamento discriminatório e a violência têm de ser combatidos, mas para fazer isso, temos de ver como a própria definição de “trans” está ligada com a luta contra patologização e criminalização, mas também com a afirmação do valor da vida, porque inúmeras vezes vemos como essa questão perniciosa emerge implicitamente no campo da política sexual – vale a pena proteger essas vidas? Ou são dispensáveis? Essas perguntas nem precisam ser formuladas explicitamente

para que estructurem normas e políticas inteiras. Contradizer ou negar essas vidas é negar aquelas/es que já se consideram estar vivendo formas de não ser e isso é a formulação de uma tautologia assassina.

O movimento contra o feminicídio na América Latina, por exemplo, que se opõe à matança indiscriminada de mulheres – e aqui podemos pensar sobre as estatísticas demasiadamente chocantes de feminicídio por toda a América Latina – mas também articula o que são as mulheres, o que é a violência (que formas ela toma) e que formas a política oposicionista pode, e deveria, tomar. Mais recentemente, no Brasil e na Argentina, o movimento está agora repaginado como aquele que se opõe ao feminicídio, o que inclui todas as pessoas que foram violentadas e mortas pelo motivo de serem femininas e isso inclui também as mulheres trans³. Nesse caso, a viabilidade do movimento depende de como o gênero é definido, mas também como a violência é teorizada. Esses movimentos políticos se respaldam em definições que acabam por ser formas abreviadas de teoria.

O que quero dizer com a afirmação de que definições são formas abreviadas de teoria? Estou sugerindo que fazemos suposições – suposições ontológicas – cada vez que lançamos argumentos políticos – e ainda assim, há implicações políticas em se apoiar nas suposições que fazemos. Pensamos em política, por exemplo, como uma estrutura de meios-fins, perguntando o que devemos fazer para atingir certos tipos de objetivos. Mas ao passo que seguimos adiante – e por vezes seguimos de forma apressada – nem sempre nos perguntamos quem somos “nós”,

³ BENTO, Berenice. Brasil: o país do transfeminicídio. **Revista Fórum**, 9 Junho 2014. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/brasil/2014/6/9/brasil-pais-do-transfeminicidio-9571.html>. Acesso em: 02 ago. 2016. Ver também: FREGOSO, R.-L.; BEJARANO, C. (eds.) **Terrorizing Women: Femicide in the Americas**. Durham: Duke University Press, 2010.

que formas de ações aceitamos como “ações políticas” e se a conquista de certos resultados das políticas realmente exaure o objetivo completo da política, ou, de fato, do ser político. Isso se torna particularmente importante quando o próprio significado da política foi retraído e perdemos de vista as aspirações maiores da democracia radical. Muito frequentemente, aquelas/es que se movem de forma mais lenta para levantar esses tipos de questionamento são considerados “apolíticas/os”, ou talvez são vistas/os como irrealistas, frustrando aquelas ações que reconhecemos imediatamente como políticas. Mas talvez, às vezes, ir devagar, que é, afinal, ainda uma forma de se mover ou seguir, não é nem um pouco menos político do que ir rapidamente. Se associarmos a ação instrumental somente a um ritmo mais frenético de fazer política e ligarmos a reflexão crítica às suposições que fazemos com a política de ritmo lento, então talvez estejamos marcando duas modalidades do ser político, duas formas de velocidade política, mas não estejamos mais fazendo a distinção entre política, por um lado, considerada algo útil e a teoria, por outro lado, considerada como algo inútil, ou, pior, como uma obstrução à política ou um desvio da política, uma forma perigosa de atraso.

Então, minha primeira sugestão é que precisamos pensar sobre uma política do corpo com objetivo de lidar com algumas das condições mais urgentes da nossa época, minha segunda sugestão é que não há nenhuma posição política instrumental que não faça uso de suposições teóricas. Assim, a teoria tem um lugar no enfrentamento do que é urgente, mas a teoria também exige uma redução da velocidade para que possamos melhor compreender as implicações completas de nossos vocabulários políticos. Dito isso, a teoria emerge de formas abreviadas – em definições que permanecem sem escrutínio, em suposições sobre o campo de ação, a natureza e o significado do corpo, no campo

da política e na questão de se a ação e a reflexão funcionam em um tipo muito específico de dinâmica dentro do campo do político. Essas definições não apenas abreviam pontos de vista teóricos, mas abreviam, ou condensam, processos históricos. De fato, pontos de vista teóricos emergem como parte de um processo histórico, como parte de uma luta em curso sobre como pensar sobre termos básicos e exigências básicas – como gênero, sexo, o corpo – todos eles tendo uma história. Quando nos referimos à historicidade da teoria, estamos nos referindo a essa maneira pela qual processos históricos vêm a ser congelados e abreviados em definições e termos, assim como em suposições sobre contexto e enquadramento. A reflexão crítica age como uma intervenção nesse campo constituído precisamente quando ela torna acessíveis os termos, libertando-os de suas posições fixas no discurso. Essa intervenção crítica não muda por si só o mundo, mas não tenho certeza se o mundo muda sem ela. E por que isso? Porque a reflexão sobre as categorias básicas, como elas operam dentro de um campo de poder, pode dar abertura a novas formas de poder e produzir possibilidades maiores para a vida que é submetida a tais categorias. Para muitas pessoas, a abertura de categorias cujos significados e efeitos foram determinados por tanto tempo, potencialmente torna acessível a vida, gerando possibilidades que fazem a vida mais vivível. E isso parece ser o objetivo normativo não apenas do feminismo, dos movimentos queer e trans, mas de movimentos contra o racismo, contra a precariedade induzida que aflige um número crescente de vidas.

Minha aposta hoje é que algumas dessas definições de categorias sociais básicas – gênero, sexualidade, raça – são geralmente aceitas sem discussão dentro do campo político e, de fato, fazem a vida menos vivível e não mais. Podem ser definições de gênero, suposições sobre o corpo e a sexualidade, ou formas

de entender como o poder funciona. Minha própria opinião é que a vida é certamente mais vivível quando não estamos confinadas/os a categorias que não funcionam para nós. A tarefa do feminismo, a tarefa da teoria e ativismo queer, a tarefa da teoria e ativismo trans, é certamente tornar mais fácil respirarmos, mais fácil andar pela rua, mais fácil encontrar uma vida vivível, receber reconhecimento quando precisamos dele, uma vida que possamos afirmar com prazer e alegria, mesmo em meio a dificuldades. Então, talvez, a questão hoje não seja apenas (a) como entendemos as presunções teóricas enquanto operam no meio de discussões políticas e (b) quais formas abreviadas nós usamos, mas (c) que diferença faz a busca por uma vida vivível quando nos perguntamos se categorias aceitas de forma acrítica fazem a vida mais ou menos vivível.

É claro, se chamamos a atenção para o discurso que usamos, não apenas as categorias, mas nossas suposições mais gerais sobre o que constitui um campo de estudo ou ativismo, estou propensa a encontrar muitas questões críticas. Estaria eu preocupada, por exemplo, com o discurso às custas da realidade material e da história? Estabeleci, nos meus trabalhos anteriores, “sexo” como um construto cultural e então recusei, ou até repudiei, a materialidade do corpo? Como responder a essas críticas? Primeiro, é necessário considerar que dizer que um corpo é construído não é dizer que ele seja construído em sua inteireza, ou que ele não seja nada além de uma construção. Temos que entender em qual sentido, e em qual medida, um corpo é formado e dotado de significância, em virtude de uma moldura histórica da qual ele emerge. E como pensamos sobre a materialidade do corpo? Devemos desnudar o corpo de sua significância social para atingir sua materialidade pura, ou os dois estão tão combinados entre si que perder a dimensão social seria tam-

bém perder a dimensão material? É claro, sabemos que quando procuramos entender a “materialidade” do sexo, há várias maneiras de fazê-lo. Algumas pessoas se referem simplesmente a características sexuais primárias. Outras afirmam que “sexo” caracteriza ambas as partes anatômicas e algo mais abstrato, até mesmo essencial, sobre quem é aquela pessoa. Outras insistem que “sexo” é um conjunto complexo de anatomia, hormônios, cromossomos. E ainda outras tendem a pensar que *todas* essas dimensões científicas de sexo sejam reunidas e definidas pela função reprodutiva e que sexo possa ser estabelecido em virtude da posição relativa da pessoa na vida reprodutiva.

Mas existem pelo menos dois grandes desafios a essa forma de pensar. Nem todos os corpos sexuados são reprodutivos, o que significa dizer que algumas pessoas não estejam ainda na idade na qual a reprodução seja possível, ou algumas pessoas já passaram da idade na qual a reprodução é possível e algumas pessoas nunca foram capazes de se reproduzir e ainda outras que não quiseram se reproduzir e viveram vidas sem reprodução. Dada essa multiplicidade de posições corporificadas em relação à responsabilidade cultural de reprodução, será que podemos dizer que é necessário, até mesmo eticamente obrigatório, pensar nos corpos sexuados fora dos termos da reprodução? Afinal, a reprodução sexual é apenas uma maneira de organizar e entender a sexualidade do corpo. Se a reprodução se torna a única maneira de pensarmos o corpo sexuado – definindo todos os elementos constituintes possíveis à luz de suas possíveis funções reprodutivas – então eliminamos a possibilidade de uma vida sexual que não tenha relação com a reprodução. Mas se ampliamos o paradigma de sexualidade dentro do qual pensamos os corpos sexuados, tais corpos sexuados parecem diferentes? Em outras palavras, quais órgãos são sexuados agora? E como pensamos

tanto na sexualidade quanto no corpo sexuado fora da estrutura na qual o corpo sexuado, sua própria materialidade, é conceitualmente restrita pela função reprodutiva?

Precisamos apenas olhar para a história da ciência para ver que a própria definição de “sexo” mudou no decorrer dos séculos e que mesmo agora historiadores/as da ciência apresentaram argumentos sobre como identificar genes determinantes do sexo. Organizações internacionais desportivas discutem sobre os níveis de testosterona que determinam alguém como capaz de competir em esportes femininos. Esses níveis hormonais variam de forma bem significativa entre mulheres e por vezes levantam a questão de se alguém identificada como mulher pode competir em categorias esportivas femininas. Há também variações cromossômicas, às vezes afetando 10% da população, o que torna difícil um critério claro para determinação do sexo.

Certamente dizemos que existem diferenças materiais entre os sexos, mas no momento em que fazemos isso, estamos implicitamente nos referindo a uma ou outra versão histórica do materialismo. Em outras palavras, não negamos a generalidade dessas diferenças materiais, apesar de que, dadas as variações e exceções, seria um erro, até mesmo uma forma de crueldade, chamar essa diferença de *universal*. Até mesmo neste momento mais óbvio, no qual declaramos a realidade e materialidade dos dois sexos, estamos já em um campo discursivo, colocando o que queremos dizer em disputa e qual significado deve prevalecer. Sem essa moldura histórica, não poderíamos entender a história da ciência, nem entenderíamos como o “sexo” opera em diferentes linguagens. Não poderíamos entender a dificuldade e a exigência característica da tradução de obras sobre “a materialidade do sexo” de uma língua para outra.

Finalmente, acredito que as ciências empíricas que procuram estabelecer o corpo como um fenômeno empírico distinto às vezes falham em entender o corpo como um ser vivo, ou em diferenciar de forma adequada as maneiras de viver e as maneiras de morrer. Se o corpo é tratado como uma coisa positiva, distinta, mensurável e verificável, podemos muito bem atingir a certeza sobre sua existência, até sua “materialidade” de acordo com uma forma positivista de ver. Mas teremos perdido de vista naquele momento os relacionamentos em que o corpo existe, as relações sem as quais nenhum corpo pode existir? E se o corpo for um campo de relações, sempre dependentes e interdependentes? E se o corpo estiver envelhecendo, vivendo, se apaixonando, adoecendo, definhando e morrendo? Como entendemos a dimensão corporal da vida corporificada se ficamos restritas/os ao relato positivista do corpo como um “fato material”? Pode o positivismo incluir as permutações do corpo como vivo e morredouro, como em constante e invariável envelhecimento?

É verdade que nomeamos o corpo diferentemente, dependendo de qual discurso utilizamos, dependendo da língua que falamos, qual propósito queremos que o corpo sirva, ou qual significância social ele possa ter. Talvez o que chamemos de sua “materialidade” seja aquilo que constantemente escapa qualquer tentativa de nomear que tenhamos feito. Porque não há nenhuma língua que possa nomear o corpo para todo mundo, então não há um nome apenas para o corpo, então qualquer coisa que o corpo seja, isso nunca é capturado por um nome em particular. A condição de Babel nos segue aqui. É claro, não sou nada tola. O corpo está ali, esquivo, persistente, e ainda assim, estou sugerindo que ele seja também o que é mais incapturável pelo discurso. Nos apoiamos no campo da medicina para nos diagnosticar e nos tratar, mas com qual frequência a linguagem e a

imagética usadas no campo médico são responsáveis por uma sensação crescente e insólita sobre os corpos que somos? Meu ponto não é negar que o corpo existe, mas apenas dizer que ele apresenta um problema constante para a língua. Não importa o quão inflexíveis sejamos nas nossas reivindicações de conhecer e capturar, verificar e produzir o corpo material, estamos presas/os em um discurso que não pode afirmar nunca que é a única maneira de entender o que seja o corpo e como ele cria sentido. Corpos continuam a viver, às vezes como seres viventes, ou às vezes não, e constantemente, de fato, damos um nome a corpos que nunca podem ser completa ou finalmente nomeados. O corpo, então, é talvez o nome para nossa humildade conceitual.

Por que nós nos preocupamos com questões tão teóricas? Um motivo é que nos preocupamos com como mulheres, pessoas que não se conformam às normas de gênero e minorias sexuais são em geral incorretamente reconhecidas ou não reconhecidas e o problema do reconhecimento está ligado à luta por persistência. Quando alguém vive como um corpo que sofre por ser incorretamente reconhecido, talvez propenso ao insulto ou assédio, preconceito cultural e discriminação econômica, violência policial ou patologização psiquiátrica, isso leva a um modo desrealizado de viver no mundo, um modo de viver nas sombras, não como um sujeito humano, mas como um fantasma, ou aos modos de um não-ser. Esse alguém é levado às zonas de precariedade nas quais a perda de uma vida não seria registrada como uma perda. E ainda assim, vemos que através dos movimentos sociais que buscam reconhecimento e emancipação, comunidades de pessoas LGBTQ têm emergido das sombras, fazendo suas vidas visíveis e audíveis, vidas que têm os mesmos direitos que qualquer outra de amar e de perder, de celebrar e de lamentar.

É claro, uma pessoa pode encontrar sua vida ameaçada por meio de formas de hipervisibilidade e hiperaudibilidade, portanto, esses não são os únicos objetivos. Porém, sem alguma experiência sensível no mundo para e com os/as outros/as, a vida em si mesma torna-se ameaçada. Então, faz sentido perguntar, como os corpos que têm vivido nas zonas da sombra emergem para uma luz mais forte – talvez não uma iluminação completa, mas ainda uma luz mais forte? Eles fazem isso em solidariedade um com o outro, não como indivíduos heroicos. Mas ainda, se vivemos em um mundo em que os corpos só são entendidos dentro das normas convencionais de gênero, ou quando aqueles/as que são excluídos/as da sociedade são entendidos como não-civilizados/as, então como essas vidas se tornam visíveis e audíveis sob tais condições? Como os corpos podem ser reconhecidos quando eles não se adequam às normas sociais do que corpos deveriam ser? Que atos de agência⁴ são necessários para opor as forças de exclusão e desrealização, mas também de violência? Como os corpos unem-se para significar sua existência, sua inteligibilidade e sua persistência? Às vezes é o ato de erguer-se em si, de caminhar juntas/os, de se unir, que afirma uma existência social, dá significado a uma demanda política e promete um futuro político diferente.

As perguntas de quem pode ser reconhecido/a e quais vidas são consideradas vivíveis obviamente dizem respeito a muitas populações contemporâneas; certamente, estendem-se a números ainda maiores de pessoas que agora vivem vidas precárias. Tais questões ganham vida quando populações precarizadas se unem para protestar contra medidas de austeridade, para pro-

⁴ Nota da tradução: Existe uma tendência nas ciências humanas, atualmente, de preferir utilizar o termo “agenciamento” para traduzir *agency* do inglês. Entretanto, a maior parte das traduções de e sobre Judith Butler no Brasil, tanto pela editora Civilização Brasileira quanto pela Autêntica, mantêm o uso de “agência”, por esse motivo, mantivemos essa forma.

testar contra leis de imigração injustas e racistas, para protestar contra as condições crescentes de trabalho temporário e dispensável e exploração, o sentimento profundo de não existir futuro, o fardo de dívida impagável, o medo de regimes autoritários, violência policial e social. As pessoas se juntam não apenas para dar voz à sua contestação a políticas que fazem de suas vidas não vivíveis, mas também, às vezes, para simples e enfaticamente erguerem-se, erguerem-se juntas, em público, mais iluminadas do que antes, para chamar atenção para aquelas vidas corporificadas específicas que sofrem quando não há abrigo disponível, quando fontes de comida são distribuídas de maneira desigual, quando o sustento básico e assistência médica não são acessíveis ou não há condições de se pagar por eles, quando uma passagem segura é negada, ou condições carcerárias tornam-se mortais. Elas se unem novamente quando sua própria presença na rua ou na fronteira ou nos muros de uma prisão transmite uma certa onda de choque através da sociedade, como se fosse para dizer, “nós, as/os invisíveis, nós existimos.” Isso acontece em diversos países, na maioria dos países, quando pessoas que são transgêneras, queer, mulheres, que são imigrantes sem documentação, membros de minorias religiosas não protegidas, minorias raciais, isso é, os/as precarizados/as, erguem-se e movem-se em público. Embora haja sempre um risco de ser assediado/a, agredido/a ou morto/a quando eles/as se juntam, como temos visto em muitas das maiores manifestações na Europa, na Turquia, na Rússia, e em Iguala, México. Tenho em mente, em particular, os/as 43 estudantes de Ayotzinapa, no México, que desapareceram e que foram tidos/as como mortos/as, tudo porque eles/as se uniram para protestar contra medidas de austeridade em sua universidade e procuraram celebrar aquelas/es que bravamente vieram antes delas/es. Estou pensando também na manifestação em Ankara

em que centenas foram mortos/as por comparecerem a uma “manifestação pela paz” e ainda, ao que parece, por abraçarem a não-violência.

Pode ser fatal exercitar os direitos mais básicos da democracia. Quando esses direitos não são honrados, quando a asserção de direitos é vista como um ataque à polícia ou ao Estado, então a asserção pública de direitos pode aumentar o risco de aprisionamento, exílio ou morte. Na conjuntura em que aqueles/as que exercem direitos democráticos em um Estado cujo governo nega o exercício desses direitos, o próprio exercício deles é considerado um crime e os valores básicos de um sistema legal tornam-se invertidos. Os criminosos estão no poder e as pessoas que impõem seus direitos contra tais poderes são tratadas como criminosas. Como resultado, o exercício de um direito às vezes envolve concordar em tornar-se um/a criminoso/a diante da lei. Nesses casos, o que chamamos de direitos e o que chamamos de lei tornam-se distintos um do outro. Em uma situação como essa, as pessoas não estão apenas exigindo que seus direitos sejam reconhecidos; elas estão impondo seus direitos como uma maneira de fazer uma exigência democrática mais ampla, para a inclusão, mobilidade, legitimidade processual, persistência e vivibilidade. Portanto, aqueles/as que cruzam uma fronteira da Europa, buscando refúgio ou asilo, fazem isso sob um entendimento internacional de que os direitos de passagem livre são legítimos, buscando recurso para um entendimento amplo das leis marítimas e internacionais e, ainda assim, ao assegurar esse direito, elas/es são tratadas/os como criminosas/os. A asserção de um direito é, dessa forma, a asserção de toda uma estrutura, um teste para ver se essa estrutura ainda aguenta, pode aguentar, pode ser renovada, reconhecida ou imposta.

É claro, os direitos às vezes servem para nos individualizar como sujeitos, pressupondo e então fortificando um certo tipo de individualismo – Wendy Brown tem feito essa afirmação categoricamente⁵. Ao mesmo tempo, faz sentido perguntar como a reivindicação dos direitos funciona precisamente quando eles estão em processo de desaparecer, ou já desapareceram; eles operam, então, de outro modo? Pois isso se aproxima do que Hannah Arendt chamava de direito a ter direitos, uma formulação que ela concebeu para descrever as condições dos sem Estado, o direito a ter direitos é o direito de viver em um mundo estruturado de tal forma que o exercício de direitos é possível e efetivo⁶. Portanto, é uma demanda primeiro para o mundo, dessa forma, uma demanda para transformar a estrutura do mundo e para criar o tipo de mundo em que a afirmação pelos direitos possa ser enunciada e ouvida, em que a linguagem ainda registra essa afirmação, em que essa afirmação possa ser ouvida e honrada. Dessa maneira, o debate por direitos excede o individualismo em que se apoia. Ele faz isso não substituindo um sujeito coletivo por um sujeito individual, mas através da contestação do sujeito em si. Essa contestação começa, eu sugeriria, por levar o corpo a sério e por invocar os recursos da teoria queer e feminista para repensar o corpo em suas relações políticas.

Meu ponto esta noite não é defender o sujeito corporificado, mas defender um modo de pensar politicamente sobre o corpo que questione esse sujeito. O sujeito não é a linguagem que podemos utilizar para falar sobre essas formas de corpori-

⁵ BROWN, Wendy. Suffering Rights as Paradoxes. *Constellations*, v. 7, n. 2, p. 208-229, jun. 2000.

⁶ ARENDT, Hannah. The decline of the nation-state and the decline of the rights of man. *In*: ARENDT, Hannah. **The origins of totalitarianism**. New York: Harcourt, Brace & Company, 1951. Há tradução brasileira: ARENDT, Hannah. O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem. *In*: ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013.

ficação politicamente consequentes, e talvez, assim como os vocabulários para pensar sobre corporificação em termos políticos nos permitem entender a afirmação de direitos para aqueles/as cujos direitos estão desaparecendo ou desapareceram e onde a reivindicação de direitos é uma reivindicação não apenas pela democracia radical, mas também por um mundo em que a democracia radical possa tornar-se e manter-se possível.

Certamente colocamos nossas demandas na forma de linguagem, mas também colocamos em prática nossas demandas ao chegar na rua ou em assembleia⁷, através de imagem midiáticas, através de músicas e até de barulho e em todas essas formas não nos referimos apenas ao corpo, mas à maneira em que fazemos essa afirmação assumir uma forma corporificada. Nem por um momento subestimo o poder da mídia digital para produzir solidariedades através do espaço virtual – eu simplesmente não concordo com a afirmação de que nos tornamos, dessa forma, nada a não ser virtuais. Na realidade, para entender a substância da reivindicação feita por aqueles/as em condições precárias, incluindo refugiados/as, temos que fazer referência ao que é sentir-se com frio, detido/a, sem abrigo, sem documentos, sem trabalho, na estrada ou no mar e não importa quais são os meios pelos quais essas condições são comunicadas, elas não estão apenas fazendo referência a uma condição corporificada, mas fazendo uso de uma forma corporificada de expressão. Portanto, em um nível, estamos nos perguntando sobre a ideia implícita do corpo em funcionamento em certos tipos de reivindicações políticas e mobilizações (o “nós” que pergunta acontece de também ser corpóreo, mas, nesse quesito, isso parece não importar, já que estamos operando no nível do discurso e não fizemos a pergunta

⁷ Nota da tradução: utilizamos o termo assembleia para traduzir do inglês *assembly*, por se tratar de um conceito que a autora mobiliza para falar sobre uma reunião de pessoas.

sobre a implicação do corpo no discurso); em outro nível, estamos tentando descobrir como as mobilizações pressupõem e demonstram um corpo que requer suporte – um chão, uma estrada, uma estrutura, uma moradia, mas também incluindo suporte midiático e claramente econômico ao passo de que essa condição possa ser conhecida e abordada. Em muitas das assembleias públicas que atraem pessoas que se entendem como estando em posições precárias, há um tipo de atuação, uma forma de *performance* provisória que se inspira nas tradições teatrais dos movimentos antiguerra e antiglobalização, mas também do ativismo queer em seus modos teatrais e públicos, mas também suas formas de circulação digital que não desocupam completamente a referência somática. Protestar contra a precariedade requer demonstrar que a precariedade existe, trazer essa precariedade para as esferas de visibilidade e audibilidade e isso nunca é uma representação simples ou imediata do corpo: é uma elaborada e significativa abordagem sob pressão, uma que envolve apontar para si mesmo, um movimento dêitico de dizer “esse corpo”.

Dessa forma, dentro do campo político, encontramos o precarizado que resiste à precariedade, mostrando que a resistência pode ser derivada da privação e que ninguém é totalizado/a pelo seu status de refugiado/a, de pobre, de criminoso/a. Nenhum corpo pode aparecer em um espaço público sem existir uma maneira de instituir essa aparição. O corpo só aparece na condição que um modo de aparência torna possível. Podemos dizer que os corpos precisam entrar em ou produzir uma estrutura e eles têm de negociar com as normas que regulam quem pode e quem não pode aparecer. Porém, às vezes, quando a estrutura requer o desaparecimento desses corpos, e eles irrompem dentro desse campo, eles dão significado aos limites cruéis da estrutura em si. Jacques Rancière estava certo em afirmar que a esfera de apa-

rência é estruturada pelo poder. Então, em outro nível, estamos pedindo para que o corpo individual, esse ou aquele corpo alocado no tempo e espaço, seja entendido como significativamente moldado por uma norma do que seja o corpo, se e como isso importa. E se e como isso importa tem tudo a ver com como ele está alocado no tempo e espaço, se sua vida é considerada digna de duração, se um espaço é imaginado para que essa vida seja viável. Então não podemos presumir o que um corpo é, como ele importa e qual a sua relação de tempo e espaço possa ser antes de começarmos a localizar um conjunto de corpos, pois como um corpo importa depende muito do tempo e espaço em que ele vive e se e como esse espaço-tempo aparece tem implicações em se essa vida é ou não vivível.

Parece que os corpos vêm a importar apenas quando eles se conformam com certas normas sobre o que um corpo é e deve ser – essas são as condições normativas da aparência. De acordo com esse ponto de vista, as grades da inteligibilidade condicionam e produzem o corpo que pode ser reconhecido como tal. Sabemos por meio do caso das normas de gênero, mas a isso temos que adicionar uma afirmação. Os corpos que não se conformam com as condições normativas de aparência ainda aparecem. Eles aparecem como os monstruosos, os criminosos, os patológicos e, de alguns jeitos, eles carregam com eles, ou incorporam, uma crítica àqueles que restringem as normas que governam o campo da aparência.

Também sabemos dessa dinâmica através das normas de corpos sem deficiência, assim como as normas nacionais, religiosas e raciais. Certamente, o racismo, ligado como é ao nacionalismo, determina previamente os diferentes modos em que os corpos vêm a importar, isso é, se eles aparecem e se o caráter

vivo desse corpo é considerado de igual valor, igualmente sujeito a uma vida que vale ser vivida. Então, quando consideramos o sujeito de direitos individual, já estamos indexando uma norma do corpo: seu gênero, sua raça, até a sua nacionalidade. E ainda assim, todos esses marcadores são deixados em grande parte não tematizados nas abstrações que usamos. Não há sujeito de direitos que ainda não foi constituído como um sujeito de acordo com as normas que regulam a formação do sujeito e a estrutura de aparência que governa sua legibilidade.

O argumento aqui questiona a ideia de um sujeito de direitos individual, até um sujeito de direitos corporificado, pois ele fracassa em capturar a condição de vulnerabilidade, exposição, até de dependência, que é pressuposta pelo direito em si e que corresponde, eu sugeriria, a um corpo cujos limites são relações sociais em si mesmas. Se um corpo que vacila e cai é capturado pelas estruturas de apoio ou se um corpo se movendo tem seu caminho pavimentado sem obstrução depende se o mundo foi construído para sua gravidade e mobilidade – e se esse mundo pode continuar construído. A pele é desde o começo uma maneira de ser exposto aos elementos, mas o que é feito sobre essa exposição já é uma relação social: uma relação com o abrigo, com roupas adequadas, com serviços de saúde. Então se buscamos encontrar o que é mais essencial sobre o corpo reduzindo-o a seus elementos básicos, descobrimos que ali mesmo, no nível de suas necessidades mais simples, o mundo social está estruturando a cena. Dessa forma, as questões básicas de mobilidade, expressão, calor e saúde implicam aquele corpo em um mundo social onde os caminhos são pavimentados diferentemente, abertos ou fechados, estilos de roupa ou tipos de abrigo que são mais ou menos disponíveis, acessíveis ou temporários. Quando então propomos começar com o corpo, não podemos subtrair ou

abstrair o corpo das próprias relações pelas quais ele é definido. O Positivismo, apesar de suas alegações, torna-se a pior forma de abstração. O corpo é o que é invariavelmente definido pelas relações sociais que incidem sobre sua persistência, sustentação e desenvolvimento. Até a “necessidade” precisa ser reformulada como uma relação social, um direcionamento aberto, seja isso falado ou não.

Poderíamos concluir que o corpo é dependente de outros corpos e de redes sociais de apoio e isso, é claro, estaria certo. Mas a problemática pode ser ainda mais fundamental: o corpo não é exatamente uma substância e ele não reveste ou envolve um sujeito. Como um local de relações variáveis e determinantes, ele é raramente, se é que o é, uma substância distinta. Certamente, quando falamos desse ou daquele corpo, não estamos designando uma entidade completamente distinta, mas, mais propriamente, estamos entrando em uma relação que é parte da própria definição daquele corpo. Um corpo é aquilo que é nomeado pelos/as outros/as, repetidamente, e essa relação de nomear é parte do que ele é. Seu “ser” é parcialmente linguístico e relacional. E essa situação, essa ontologia, de certo modo, carrega implicações de como e se aquele corpo aparece, é definido e sustentado, a possibilidade de seus próprios sofrimento e agência, sua persistência e desenvolvimento.

Em outras palavras, se aceitarmos que parte do que um corpo seja (e isso é no momento uma afirmação ontológica) sua dependência de outros corpos e redes de apoio, então o que se segue é que não seria de todo certo conceber corpos individuais como completamente distintos uns dos outros. É claro, eles também não estão misturados em um tipo amorfo de corpo social, mas se não conseguirmos prontamente conceitualizar o signifi-

cado político do corpo humano sem entender essas relações em que ele vive e se desenvolve, falhamos em fazer o melhor caso possível para os tipos de obrigações sob as quais vivemos e os variados fins políticos que buscamos alcançar. Estou sugerindo não apenas que esse ou aquele corpo está ligado a uma rede de relações, mas que o limite do corpo imperfeitamente contém e incessantemente relaciona-se. Talvez, precisamente pela virtude desses limites, o corpo é diferenciado de, e exposto a, um mundo material e social que faz sua própria vida e ação possíveis. E nesse sentido, ele é indissociável daquele mundo de forma bastante literal. Ademais, o fato de sua materialidade pode ser compreendido apenas dentro da materialidade do mundo.

Que diferença faz se entendemos o corpo nesses termos? Quero sugerir que se entendermos os corpos como definidos pela sua interdependência, isso significa que esse corpo não consegue realmente existir sem outro corpo. Nenhum corpo é autossustentável. A subsistência é uma função da organização política do mundo social. Esse “eu” requer um “você” para sobreviver e se desenvolver e estamos ligados um/a ao/à outro/a socialmente de maneiras importantes – essas são relações sociais que estabelecem as obrigações globais mais amplas que carregamos uns/umas para com os/as outros/as. Eu não posso viver sem viver junto com algum conjunto de pessoas, mesmo se eu estiver apenas conectada por meio de paredes e corredores. Mesmo se eu estiver fechada em um quarto que abriga meu corpo, esse quarto é invariavelmente vizinho de outro espaço social, implicando a possibilidade de outras pessoas movendo-se ou vivendo adjacentes a mim. Meus esforços para procurar abrigo e proteção não são possíveis sem uma relação de adjacência que estruturalmente admite o domínio da alteridade.

Essa formulação tem implicações políticas mais amplas: não há ninguém vivendo em sua própria terra sem imediatamente viver adjacente a outro/a que pode ou não ser dono/a da terra em que ele/a vive; ainda assim, aquele espaço adjacente é um pré-requisito do espaço que eu chamo de meu, mesmo que ele claramente não seja meu. Aquele espaço que não é meu, que define a possibilidade do território é apenas ambigualmente territorializado. Por mais que uma fronteira procure diferenciar, ela também une o que diferencia. Eu não posso ter um espaço sem aquele espaço que não é meu e então eu já estou dependente de qualquer mecanismo de diferenciação que estabeleça a diferença. Esse é um argumento marxista: eu não posso ter uma propriedade fora das relações de propriedade. Isso também é um argumento relativamente hegeliano: o espaço que é meu é sempre potencialmente o espaço de outra pessoa, posto que minha reivindicação ao espaço pode ser repetida em relação a outro espaço, ou mesmo em relação ao espaço que chamo de meu (a partir do que geralmente se segue o litígio). Mas se não há afirmação do direito ao espaço sem se tornar ligado à adjacência, então estou igualmente comprometida tanto à terra quanto ao limite dela e esse limite é minha relação com os outros/as, aqueles/as do lado de fora, ao meu lado, ligados/as a mim pela e através da fronteira. Mesmo que eu possa estar tentando simplesmente estabelecer as condições de possibilidade de algum lugar que chamo de meu, acontece que entrei no tema da propriedade e relações legais, me liguei a um limite e tal limite é uma relação com os/as outros/as que permanece ali para ser negociada enquanto faço a afirmação que faço. Eu estou por mim, mas também pelos/as outros/as, afirmada pelos/as outros/as, definida agora em uma negociação contínua com eles/as. Essa relação interminável com o/a outro/a, potencialmente infinita,

torna-se o resultado inevitável de fazer uma reivindicação do direito ao território, jurisdição ou propriedade.

E ainda assim, estamos vivendo em um mundo cujas populações são desapropriadas de suas próprias terras, dentro de seus próprios países ou amontoadas na fronteira sem recursos legais ou perspectiva de viver em outro lugar que não seja essa zona de cidadania suspensa. Estados discutem sobre de quem é esse território, qual jurisdição tem obrigações de abrigar e alimentar tantas pessoas e quem é obrigado a disponibilizar passagem. No Mediterrâneo, as reivindicações jurisdicionais concorrentes permitem que governos não respondam às chamadas por ajuda, que abandonem aqueles/as que são entendidos/as como não pertencentes a nenhum território, a nenhum Estado político. Às vezes, o abandono como uma forma de morte é consequência explícita de decisões soberanas, mas às vezes é a prerrogativa de Estados soberanos para repudiar qualquer obrigação para com aqueles/as que buscam chegar às suas fronteiras ou invocar direitos internacionais de passagem e asilo. Estamos vivendo em um mundo cujo esforço para honrar obrigações globais, desafiar a União Europeia e salvar pessoas que estão sob risco de morte nas águas, coloca aqueles/as que realizam tais ações sob risco de serem presos/as como criminosos/as.

Como sabemos, a violência não é apenas a decisão soberana de matar, mas acontece por meio de práticas biopolíticas nas quais populações são abandonadas, consideradas dispensáveis ou passíveis de luto. Admitir essa dimensão violenta da biopolítica seria repensar a igualdade em meio aos vivos. Torna-se necessário repensar a relacionalidade da vida regularmente coberta pelas tipologias que distinguem as formas de vida. Isso significa reconhecer que vidas humanas e não humanas estão também

relacionadas pela virtude dos processos vivos que elas compartilham e requerem. Então, por relacionalidade, eu incluiria conceitos de interdependência e não apenas aqueles entre criaturas humanas vivas, – por exemplo, criaturas humanas vivendo em algum lugar, necessitando de solo e água para a continuação da vida, também estão vivendo em um mundo de criaturas não humanas cuja reivindicação pela vida claramente coincide com a reivindicação humana, e em que cada um/a também é, às vezes, bastante dependente do/a outro/a pela vida⁸. A interdependência também levanta a questão da destrutividade que é uma parte em potencial de toda relação viva, uma que pode romper a relacionalidade intermitente ou permanentemente. Se nossas práticas políticas e éticas permanecem restritas a um modo individual de vida ou de tomada de decisões, perdemos de vista aquela interdependência que estabelece uma versão corporificada da igualdade assim como uma possibilidade de destruição e as obrigações éticas pelas quais ela é restrita.

Se for para eu sobreviver e me desenvolver, até mesmo tentar ter uma boa vida, será uma vida vivida com outros/as, uma vida que não é vida sem esses/as outros/as. Não vou perder esse “eu” que sou, mais propriamente, seja lá quem eu sou será transformada/o pelas minhas conexões com os/as outros/as, posto que minha dependência no/a outro/a, e até mesmo a minha confiança, são necessárias para viver e viver bem. Nossa exposição compartilhada à precariedade é apenas um nível da nossa igualdade em potencial e das nossas obrigações recíprocas de produzirmos juntos/as condições para uma vida vivível. Ao evitar essa necessi-

⁸ HARAWAY, Donna. **The companion species manifesto**. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003; **When species meet**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007. Há traduções brasileiras: **O manifesto das espécies companheiras**: cachorros, pessoas e alteridade significativa. Tradução de Pê Moreira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021; **Quando as espécies se encontram**. Tradução de Juliana Fausto. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

dade que temos um/a do/a outro/a, evitamos também os princípios básicos que informam as condições sociais e democráticas de uma vida vivível. Essas são condições críticas de uma vida democrática no sentido de que elas são parte de uma crise em progresso, com certeza, mas também porque elas pertencem a uma forma de pensar e agir que responde às urgências do nosso tempo.

Se no fim não sabemos se estamos fazendo política ou teoria, talvez seja porque temos levado um tempo para começar a pensar esse problema da corporificação e política a fundo, embora esquematicamente. Estamos mapeando o campo político mesmo quando pensamos em como agir da melhor forma. As categorias que abrigam e restringem e mobilizam nossas vidas corporificadas dificilmente são separáveis da materialidade dos corpos que somos. Elas são dadas juntas, apesar de nem sempre permanecerem as mesmas já que sabemos que uma transformação viva das categorias pelas quais somos definidos/as ou esquecidos/as é parte do caráter corporificado da nossa política. E, às vezes, aqueles/as que vivem em condições precárias ou abandono de um jeito triste e assustado encontram outro modo de viver quando novas possibilidades de autodefinição e autodeterminação emergem no contexto de uma condição compartilhada. As/Os precarizadas/os demonstram sua precariedade e ao fazer isso, protestam contra ela. Teoria, como tenho sugerido, pode ser entendida como uma experimentação com o possível. E produzir e expandir a ideia do que é possível faz sim a vida vivível, às vezes pela primeira vez.



SOBRE AS AUTORAS E AUTORES

Ananda de Souza Mendes (SEMED-Corumbá/MS)

Mestre em Educação Social pelo Programa de Pós-graduação em Educação Social do Campus do Pantanal - CPAN/UFMS. Graduada em Pedagogia pela UFMS. Membro como pesquisadora do “NEXOS - Teoria Crítica e Pesquisa Interdisciplinar - Centro-Oeste/Norte”. Professora da Rede Municipal de Ensino de Corumbá - MS.

E-mail: anandamendessouza@gmail.com

Danielle Tega (UFG)

Professora da Universidade Federal de Goiás (UFG). Docente do Programa de Pós-graduação em Sociologia da UFG e colaboradora no Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Integrante do Ser-Tão – Núcleo de ensino, extensão e pesquisa em gênero e sexualidade. Doutora em Sociologia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) com estágio na Universidade de Buenos Aires (UBA). Realizou pós-doutorado no Núcleo de Estudos de Gênero – Pagu.

E-mail: danielle.tega@ufg.br

Elenise Cristina Pires de Andrade (UEFS) – *in memoriam*

Licenciatura em Ciências Biológicas pela Faculdade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP). Mestrado em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Pós-doutorado na Faculdade de Letras da Universidade do Porto (FLUP – Portugal). Professora Plena do Departamento de Educação da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFES) e do Mestrado em Educação, na mesma instituição.

Flávio Adriano Nantes (UFMS)

Doutor em Teoria e Crítica Literária pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP). Professor associado na área de Teoria Literária, na graduação e no Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Pesquisa estéticas minoritárias e dissidentes, patriarcado eclesiástico e escrita enquanto políticas afetivas.

E-mail: flavio.nunes@ufms.br

Isabella Fernanda Ferreira (UFMS)

Pós-doutora em Ciências Sociais pela Universidade de Buenos Aires. Doutora e Mestre em Educação pela UNESP/FCLAr. Graduada em Pedagogia pela UFSCar. Professora da UFMS. Docente do Programa de Pós-graduação em Educação Social do Campus do Pantanal. Uma das fundadoras na Rede Nacional de Pesquisa - NEXOS Teoria Crítica e Pesquisa Interdisciplinar. Pesquisadora do Consórcio Internacional de Teoria Crítica produzido pelo Instituto de Pesquisa em Humanidades da Universidade da Califórnia, Berkeley e a Fundação Andrew W. Mellon.

E-mail: bella.fernandaferreira@gmail.com.

Joselice Souza Barbosa (UNIFAT)

Mestra em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Feira de Santana (PPGE-UEFS). Graduada em Licenciatura em História- UEFS (2001). Atuação em gestão escolar- Vice-diretora (2016-2019). Docente na Educação Básica. Professora da Faculdade Anísio Teixeira desde 2023 integrante do colegiado de Pedagogia e titular dos componentes Fundamentos e Didática do Ensino de História e Avaliação Educacional.

E-mail: joselicesbarbosa@gmail.com

Judith Butler (UC Berkeley)

Doutora em Filosofia pela Universidade de Yale e professora de Retórica e Literatura Comparada na Universidade da Califórnia, em Berkeley.

Juliana do Prado (UEMS)

Docente da UEMS de Paranaíba nos cursos de Ciências Sociais, Pós-graduação em Educação e Mestrado Profissional de Sociologia em rede nacional. Graduada em Ciências Sociais, mestra em sociologia pela UNESP e doutora em sociologia pela UFSCar. É pesquisadora do NEPECS e realizou pós-doutorado no Núcleo de Estudos de Gênero Pagu (Unicamp). Atua em pesquisas sobre mídias digitais, gênero, sexualidade e diferenças.

E-mail: ju.doprado@gmail.com

Juliana Sankofa (Grupo Internacional de Investigación Océanos, desplazamiento y resistencias en Literatura Contemporánea - UPLA - Chile)

Nome artístico de Juliana Cristina Costa. Doutoranda em Estudos Literários pela Universidade Federal de Uberlândia, escritora e pretativista. Ainda, é pesquisadora vinculado ao grupo de pesquisa NEAB UFU, ao grupo de investigación Océanos, Desplazamientos y Resistência en La Literatura Contemporânea (Chile). É coordenadora do Pesquisa Gorda- Grupo de Estudos Transdisciplinares das Corporalidades Gordas no Brasil.

E-mail: jurevisoes@gmail.com

Larissa Pelúcio (UNESP)

Livre docente em Estudos de Gênero, Sexualidade e Teorias Feministas. Professora de Antropologia lotada na Faculdade de Arquitetura, Artes, Comunicação e Desing da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”(Unesp). Credenciada no Programa de Pós-Graduação em Comunicação na mesma instituição.

E-mail: larissa.pelucio@unesp.br.

Lucas Durães Fernandes (UFMS)

Graduando em Letras (Português/Inglês) pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Pesquisa poesia confessional estadunidense de autoria feminina e a presença de subjetividades animais e do pensamento ecocrítico na literatura brasileira. Membro do Grupo de Pesquisa LUMIAR (UFMS/CNPq).

E-mail: l.duraes@ufms.br

Rhuann Fernandes (UERJ)

Doutorando em Ciências Sociais (UERJ). Atualmente, trabalha como professor visitante na Universidade Eduardo Mondlane (UEM), em Moçambique. É editor executivo da revista latino-americana Sexualidad, Salud y Sociedad (CLAM-IMS) e atua como pesquisador colaborador do Laboratório de Estudos Críticos da Família (ÍMPAR-USP). Além disso, integra o Grupo de Pesquisa Políticas, Afetos e Sexualidades Não-Monogâmicas (UFJF) e o Grupo de Pesquisa Críticas Filosóficas do Casamento (UFSM).

E-mail: rhuannfernandes.uerj@gmail.com

Simone Becker (UFGD)

Docente da UFGD, onde atua na graduação de Direito e na pós-graduação de Antropologia e Sociologia. É uma das coordenadoras do grupo de pesquisa “Diverso: pesquisas sobre resistências sociais”, e uma das editoras da Revista Ñanduty (PPGAnt/UFGD). Doutora em Antropologia Social pela UFSC, mestre em Antropologia pela UFPR e graduada em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Pós-doutorados em Antropologia pela UFPR e em Ensino de História pela UEMS. Bolsista de Produtividade do CNPq.

E-mail: simonebecker@ufgd.edu.br

Tiago Duque (UFMS)

Professor na UFMS, doutor em Ciências Sociais (Unicamp) e mestre em Sociologia (UFSCar). Bacharel e licenciado em Ciências Sociais e bacharel em Ciências Religiosas (PUC Campinas). Fez Pós-doc na Faculdade de Educação da UFRGS. Realizou Licença Capacitação no Museu Afro-Brasileiro – MAFRO (UFBA). Lidera o Impróprias – Grupo

de Pesquisa em Gênero, Sexualidade e Diferenças (UFMS/CNPq). Coordena projeto de divulgação científica junto ao SESC Cultural MS. É bolsista Produtividade em Pesquisa do CNPq (CA- Educação).

E-mail: tiago.duque@ufms.br

Vinícius Queiroz (SEDUC-SP)

Tem bacharelado e licenciatura em Ciências Sociais (UNESP). Trabalha como professor na rede de ensino público do Estado de São Paulo (SEDUC-SP). É membro do Grupo de Pesquisa Enfoques Antropológicos (GEA-UNESP) e do Núcleo Negro de Pesquisa e Extensão (NUPE-UNESP). No momento, dedica-se às áreas de antropologia das emoções e estudos culturais, atuando principalmente nos seguintes temas: trajetórias socioafetivas; masculinidades negras; estudos pós-coloniais e estudos queers.

E-mail: vinicius.p.queiroz@unesp.br

TRADUTORES

Ana Clara Hatsumi (UFMS)

Graduada em Letras Português/Inglês pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Realizou pesquisa de iniciação científica na área de Literatura e Estudos de Gênero. Atualmente cursa mestrado no Programa de Pós-graduação em Estudos de Linguagem - Área de Concentração: Estudos Literários (UFMS). É professora de Inglês.

E-mail: anaclarahatsumi@gmail.com

Elton Luiz Aliandro Furlanetto (UFMS)

Professor do curso de Letras Português-Inglês (UFMS/Campo Grande), doutor em Estudos Linguísticos e Literários em Inglês (USP) e tradutor do romance *Uma mulher no limiar do Tempo*, de Marge Piercy (Editora Minna, 2023). Integra os grupos de pesquisa Literatura & Utopia (UFAL), Observatório do Futuro (PUC/SP) e GREAT - Grupo de Estudos da Adaptação e Tradução (USP). Coordena a ação de extensão “Mão na massa: grupo de estudos e oficina de tradução literária”.

E-mail: elton.furlanetto@ufms.br



Título	O que restou dos nossos amores? Da reivindicação de determinados corpos à política dos afetos
Formato	14 x 21 cm
Tipografia	Le Monde Journal Std e Korolev Rounded
Licença	CC BY-NC-SA



Este livro, produzido pela Editora UFMS, é financiado com recursos públicos e tem como finalidade a ampliação do acesso ao conhecimento. A obra está alinhada ao Objetivo de Desenvolvimento Sustentável 4 (ODS 4 – Educação de Qualidade), ao promover uma educação inclusiva, equitativa e de qualidade, com a participação de docentes e discentes. Ademais, contribui para a preservação ambiental, ao favorecer a redução do uso de papel e da pegada de carbono.

Publicado on-line em: <https://repositorio.ufms.br>

Campo Grande
20°29'44.3"S 54°36'48.7"W
Feito no Brasil
2026



A impressão que temos é que a humanidade fez correr um mar de tinta acerca do amor, tratando de conceituá-lo, classificá-lo, entender seus engendramentos e o modo como opera nas diferentes relações e, acreditamos, em quase todos os lugares ao redor do mundo. De Platão, em seu *O banquete*, à psicanálise freud-lacaniana; de Simone de Beauvoir a Judith Butler; dos romances brasileiros oitocentistas à fina flor da MPB, tivemos notícias sobre o amor e seus agentes (de agenciamento).

Queremos, agora, pensar o amor e/ou os afetos por uma perspectiva outra — centrada em determinadas/os sujeitas/os: aquelas/es que não recebem amor em sua mais variada constituição. Que sujeitas/os são essas/es, e as razões pelas quais estão desterradas/os do amor? São aquelas/es cujos corpos estão dissociados de um modelo padrão-hegemônico inventado no seio social: corpos negros, gordos, indígenas, camponeses, ribeirinhos, LGBTQIAPN+, PCD, de religião de matriz africana, entre outros. Esses corpos não são amados porque, em sociedades racistas, classistas, machistas, xenófobas, eles devem ser silenciados, invisibilizados, deslegitimados, alocados a um espaço de abjeção e, em muitos casos, eliminados letalmente.

Talvez, num gesto de outridade, a proposta sobre o amor deva ser alterada, pautada na seguinte questão: por que devemos amar os que não são amados?

Educar para o amor ou amar o outro (o não-igual, o não-eu) na agoridade representa menos um gesto cristão que político. *O que restou dos nossos amores? Da reivindicação de determinados corpos à política dos afetos*, dividido em duas partes — “Políticas dos Afetos” e “Reivindicações Afetivas” —, visa jogar um facho de luz sobre o tema para compreender como o processo de desamor é instaurado socialmente em relação a determinados corpos e empreender uma possível educação para os afetos.

