



ESMAEL ALVES DE OLIVEIRA
CONRADO NEVES SATHLER (ORGS.)

**POR ENTRE
SANGUE, PUS E SUOR**
NAS TESSITURAS DE UMA PSICOLOGIA ENCARNADA

editora
DEVIRÉS



ESMAEL ALVES DE OLIVEIRA
CONRADO NEVES SATHLER (ORGS.)

**POR ENTRE
SANGUE, PUS E SUOR**
NAS TESSITURAS DE UMA PSICOLOGIA ENCARNADA

editora
DEVIRES

Por entre sangue, pus e suor: nas tessituras de uma psicologia encarnada

Esmael Alves de Oliveira I Conrado Neves Sathler (Orgs.)

Editor: Gilmaro Nogueira

Diagramação e capa: Daniel Rebouças

Imagem da capa: Sangria, 2017”, Luiza Romão

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. Carlos Henrique Lucas
Universidade Federal do Oeste da Bahia – UFOB

Prof. Dr. Djalma Thürler
Universidade Federal da Bahia – UFBA

Profa. Dra. Fran Demétrio
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia – UFRB

Prof. Dr. Helder Thiago Maia
USP - Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Hilan Bensusan
Universidade de Brasília - UNB

Profa. Dra. Jaqueline Gomes de Jesus
Instituto Federal Rio de Janeiro – IFRJ

Profa. Dra. Joana Azevedo Lima
Devry Brasil – Faculdade Ruy Barbosa

Prof. Dr. João Manuel de Oliveira
CIS-IUL, Instituto Universitário de Lisboa

Profa. Dra. Jussara Carneiro Costa
Universidade Estadual da Paraíba – UEPPB

Prof. Dr. Leandro Colling
Universidade Federal da Bahia – UFBA

Profa. Dra. Luma Nogueira de Andrade
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia

Afro-Brasileira – UNILAB

Prof. Dr. Guilherme Silva de Almeida
Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

Prof. Dr. Marcio Caetano
Universidade Federal do Rio Grande – FURG

Profa. Dra. Maria de Fatima Lima Santos
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Dr. Pablo Pérez Navarro
Universidade de Coimbra - CES/Portugal
e Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG/Brasil

Prof. Dr. Sergio Luiz Baptista da Silva
Faculdade de Educação
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (BENITEZ Catalogação Ass. Editorial, MS, Brasil)

O46p	Oliveira, Esmael Alves de.
1.ed.	Por entre sangue, pus e suor : nas tessituras de uma psicologia encarnada / Organizadores: Esmael Alves de Oliveira, Conrado Neves Sathler. – 1.ed. – São Paulo : Editora Devires, 2024. 222 p.; il.; 16 x 23 cm. ISBN : 978-85-93646-51-5 1. Gênero e sexualidade. 2. Identidade de gênero. 3. Psicologia. I. Sathler, Conrado Neves. II. Título.
02-2024/70	CDD 150


Índice para Catálogo Sistemático :
1. Gênero e sexualidade : Psicologia 150
Aline Grazielle Benitez – Bibliotecária – CRB-1/3129

Qualquer parte dessa obra pode ser reproduzida, desde que citada a fonte. Direitos para essa edição cedidos à Editora Devires.

editora
DEVIRES

Av. Ruy Barbosa, 239, sala 104, Centro – Simões Filho – BA
www.editoradevires.com.br



 <https://doi.org/10.5281/zenodo.10775823>

AGRADECIMENTOS

Somos muito agradecidos a várias pessoas e instituições que nos apoiaram na realização deste livro.

À Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), que promoveu o custeio da edição do livro por meio do Programa de Apoio à Pesquisa e Pós-Graduação, à Faculdade de Ciências Humanas e à Pró-reitora de Pós-Graduação e Pesquisa da UFGD pelo apoio administrativo.

À CAPES, cujos recursos oportunizaram o financiamento da obra¹.

À artista paulista Luiza Romão, que autorizou e cedeu a imagem com a qual produzimos nossa capa e que compõe a obra “Sangria” (2017).

Às/aos pesquisadorys(as/es), orientadorys(as/es) e estudantys/es de pós-graduação que empenharam tempo e investiram na escrita exigente desse tema. Ressaltamos que essas parcerias, algumas vezes, têm se mantido em sucessivas escritas e temos consciência de que nossas solicitações significam, minimamente, leituras, reflexões, escritas e inúmeras revisões de texto.

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

PREFÁCIO

O QUE HÁ DE NOJENTO EM DESEJAR UMA PSICOLOGIA QUE SE FAÇA A SANGUE, PUS E SUOR?

*“Que tal se delirarmos por um tempinho
Que tal fixarmos nossos olhos mais além da infâmia
Para imaginar outro mundo possível?”*

Eduardo Galeano

*“As velhas terão sonhos
As jovens terão visões”*

Ventura Profana

O que há de nojento em desejar uma Psicologia que se faça a sangue, pus e suor? O que há de sujo, baixo, vil ou abjeto? O que a Psicologia ainda não fez que não a faça merecer tais designações? O que deveria envergonhar a Psicologia é a insistente aliança com o projeto colonial que segue firme neste estado-nação Brasil, uma aliança expurga que desumaniza corpos que não se alinham ao padrão masculino, branco, cisheteronormativo, burguês, cristão, urbano e sem deficiências.

Se causa espanto desejar uma Psicologia que se faça a sangue, pus e suor é porque, historicamente, essa ciência buscou ser branca, pura e neutra, por isso, nós, que somos sujas, queremos que a Psicologia deite e role na lama, que se desfaça da ciência cartesiana e se encha de povo. Um contato pele a pele que nos faça suar, vibrar, gritar, que as lágrimas escorram nesse entre-peles, que o sangue e pus possam ser estancados na medida em que a ferida colonial seja cuidada, não mais a imposição silenciosa e abafadora de ataduras amordaçantes, sem camisa de força, choque, banhos gelados, que a palavra seja nossa cura.

A obra “Por entre sangue, pus e suor: nas tessituras de uma Psicologia encarnada”, organizada por Esmael Alves de Oliveira e Conrado Neves Sathler, que

tenho a honra de prefaciar, reúne devaneios de uma gente que em disrupção com a Psicologia normativa, ousa confabular outras formas de ver-de-ouvir-sentir o cuidar. São propostas que adensam e corroboram com diálogos de cuidados já existentes em comunidades dissidentes, entre indígenas, LGBTQIAP+, mulheres, população negra e de terreiros.

As artes do cuidar são anteriores à Psicologia, todavia, a Psicologia emerge como possibilidade de cuidado em sociedades europeias e se espalha para além do Atlântico, levando seus vieses normalizantes disfarçados de neutralidade. Não penso em debater se a Psicologia é útil ou não a nós, pessoas sujas, abaixo da linha do equador, onde a nudez, apesar de castigada, resiste em suas cores que brilham à luz do sol. Em vez de sua utilidade, ousou propor que os textos que montam este livro-barricada potencializam um pensar-fazer psicológico encarnado, e por isso mesmo, pé no chão, comprometido com o cuidar ético das diferenças.

O que pode a Psicologia frente às diferenças? Quebrar-se! Frente ao espelho das diferenças que os estilhaços ampliem as possibilidades de percepção. Não pode a Psicologia continuar querendo ver sua brancura em corpos fractais policromáticas. Não pode a Psicologia se valer da assertiva que de branco une todas as cores, que o branco se misture em outras cores sem querer fazer valer sua brancura, que nossa aquarela seja fluída na composição de cenários antropofágicos.

Que os pés da Psicologia possam correr livremente, sentindo o solo sagrado de nossa terra tupiniquim banhada de sangue e suor; que possamos correr de pés descalços do pampa à amazônia, da caatinga ao pantanal, ao cerrado; que possamos sentir o vento secar o suor incessante de nossas corpas; que o suor, fruto do nosso trabalho constante pela Psicologia-pé-no-chão, possa curar a ferida colonial; que a palavra nos abrace; que a palavra nos acolha; que a palavra exploda na língua das dissidências e possa ecoar. Eu desejo que as palavras reunidas neste livro, sob a metáfora “sangue, pus e suor”, possam amolecer os lugares que ainda impendem a Psicologia de acolher as diferenças sem desativar suas potências.

Profª. Dra. Letícia Carolina do Nascimento (UFPI)

SUMÁRIO

POR UMA PSICOLOGIA FRONTEIRIÇA E DA(S) ENCRUZILHADA(S)	11
<i>Esmael Alves de Oliveira</i> <i>Conrado Neves Sathler</i>	
POR UMA PSICOLOGIA EM DESAPRENDIZAGENS: SABERES E RESISTÊNCIAS FEMINISTAS E INDÍGENAS	31
<i>Catia Paranhos Martins</i> <i>Jaileila de Araújo Menezes</i>	
EXPERIÊNCIAS DE (TRANS)FORMAÇÃO COM AS/OS KAIOWÁ E GUARANI: POR PSICOLOGIA(S) EM MOVIMENTO COM OS POVOS INDÍGENAS	49
<i>Lucas Luis de Faria</i>	
“TATUAGEM É PRA COBRIR SILICONE”: FRAGMENTOS DO ESTATUTO SOCIAL DAS TRAVESTIS NO BRASIL	71
<i>Sofia Favero</i>	
A VIDA IMUNDA NAS INSTITUIÇÕES	87
<i>Fernando Pocahy</i>	
O PERIGO NÃO ESTÁ NAS RUAS: PROSTITUIÇÃO, POMBAGIRA, MEDO E UM ESTADO COLONIAL	111
<i>Carla Cristina de Souza</i> <i>Anita Guazzelli Bernardes</i>	
TRAVESTIS E RESISTÊNCIAS: DO GÊNERO NÔMADE ÀS PERSPECTIVAS QUEER	127
<i>Adriana Sales</i> <i>Herbert de Proença Lopes</i> <i>Éderson Andrade</i>	

O CORPO QUE ESCREVE VIDAS INFAMES	139
<i>Jennifer Simpson dos Santos</i> <i>Rosimeri Aquino da Silva</i>	
INTERPELAÇÕES E REVERBERAÇÕES DA LITERATURA DE CONCEIÇÃO EVARISTO PARA UMA PSICOLOGIA ENCARNADA	153
<i>Sandy Hellen de Lima Cavalcante Santos</i> <i>Simone Maria Hüning</i> <i>Aline Kelly da Silva</i>	
MODIFICAÇÃO CORPORAL EXTREMA: ABJEÇÃO, ALIANÇAS E RESTITUIÇÕES A PARTIR DA MIRADA MONSTRUOSA	171
<i>Márcio Alessandro Neman do Nascimento</i> <i>Murilo dos Santos Moscheta</i> <i>William Siqueira Peres</i>	
GRITO, NARRAÇÃO, ESCRITA: RESISTÊNCIA DO OBJETO E PESQUISA DA IDENTIDADE METAMORFOSE NA PERSPECTIVA DA PSICOLOGIA SOCIAL CRÍTICA	185
<i>Alúcio Ferreira de Lima</i>	
AMERÍNDIA: NOTAS GEOFILOSÓFICAS PARA MODOS MINORITÁRIOS DE PENSAMENTO	203
<i>Leif Grünewald</i>	
A QUE NOS INTERPELA UMA PSICOLOGIA DE SANGUE, PUS E SUOR?	213
<i>Esmael Alves de Oliveira</i> <i>Conrado Neves Sathler</i>	
SOBRE AS(OS) AUTORAS(ES)	219

POR UMA PSICOLOGIA FRONTEIRIÇA E DA(S) ENCRUZILHADA(S)

*Esmael Alves de Oliveira*²

*Conrado Neves Sathler*³

Na confluência de duas ou mais cadeias genéticas, com os cromossomos constantemente ultrapassando fronteiras, essa mistura de raças, em vez de resultar em um ser inferior, gera uma prole híbrida, uma espécie mutável, mais maleável, com uma rica carga genética. A partir dessa “transpolinização” racial, ideológica, cultural e biológica, uma consciência outra está em formação – uma nova consciência mestiça, uma consciência de mulher. Uma consciência das Fronteiras
(Glória Anzaldúa, 2005, p. 704).

Se a transparência é um modo de relação estabelecido desde as luzes limpas da claridade que tudo vê, menos a si mesma, um contraponto seria a opacidade. [...]. A aposta ética aqui é que um outro modelo de relação se estabelece desde a opacidade
(Céu Cavalcanti, 2022, p. 14).

Introdução

Neste texto apresentamos algumas vivências por nós experienciadas a partir de nossas respectivas atuações nos cursos de graduação e pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) - localizada na cidade de Dourados, ao sul do estado de Mato Grosso do Sul, região

² Doutor em Antropologia Social (UFSC). Professor Adjunto da Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD, com atuação nos cursos de Graduação e de Pós-Graduação em Psicologia, na Graduação em Ciências Sociais e na Pós-Graduação em Antropologia. Atualmente desenvolve pesquisa de pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGpsi) da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) junto a linha de pesquisa Políticas Públicas, Cultura e Produções Sociais, vinculada ao Laboratório de Psicologia da Saúde, Políticas da Cognição e da Subjetividade. E-mail: esmaeloliveira@ufgd.edu.br

³ Doutor em Linguística Aplicada (UNICAMP). Professor Associado da Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD, com atuação nos cursos de Graduação e de Pós-Graduação em Psicologia e em Antropologia e na Residência Multiprofissional em Saúde. E-mail: conradosathler@ufgd.edu.br

centro-oeste do Brasil. Sala de aula, gabinete de supervisão de estágio, eventos do controle social do campo da Saúde e orientações de pesquisas compõem os cenários vivenciados e tornam possíveis uma outra Psicologia, uma Psicologia que se faz a partir da/na experiência (SATHLER, OLIVEIRA, 2022a). A narrativa autobiográfica é o método escolhido por permitir a inclusão da experiência dos autores na construção de saberes e críticas desenvolvidos com as(os) estudantes e segmentos sociais representados nos Conselhos e nas Conferências Municipais. A interseccionalidade é nossa bússola na compreensão das dinâmicas de como se articulam os marcadores sociais de diferença (raça/etnia, gênero, identidade de gênero, orientação sexual, classe e deficiências, dentre outros) nos modos como sujeitas(os) e coletivos se posicionam e são posicionados nas relações de poder (BRAH, 2006). Afinal, “é uma questão contextualmente contingente saber se a diferença resulta em desigualdade, exploração e opressão ou em igualitarismo, diversidade e formas democráticas de agência política” (BRAH, 2006, p. 374).

Além dos marcadores sociais de diferença, o território que nos acolhe é caracterizado pela multiculturalidade, com presença indígena principalmente das etnias Guarani, Kaiowá e Terena, de imigrantes haitianas(os) e venezuelanas(os), entre outros, e das populações em trânsito permanente típico da fronteira. As(os) discentes também vêm de diferentes estados e países e são dos mais distintos pertencimentos étnico-raciais. Apontamos, neste texto, as transformações em nossos currículos, as abordagens teóricas e as práticas derivadas dessas vivências fronteiriças e também as resistências encontradas frente às estruturas acadêmicas, representantes das elites culturais eurocentradas e do sistema eurocêntrico (MENEZES, LINS, SAMPAIO, 2019; MIGNOLO, 2003), bem como as potencialidades de uma Psicologia que se produz a partir de experiências fronteiriças.

Uma Psicologia que habita as fronteiras

Para fins da localização do território no qual nós habitamos, apresentaremos, brevemente, o contexto sociopolítico e universitário no qual atuamos e nossas atividades docentes para tornar minimamente visível o lugar onde nossas vivências ocorrem. É importante dizer que a UFGD está sediada em um município de médio porte com uma população de pouco mais de 227 mil habitantes – de acordo com dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2021 –, localizada em um estado que possui a segunda maior população indígena do país e que, atualmente, além dos povos indígenas (aproximadamente 10% são indígenas), também concentra a presença de imigrantes haitianos e venezuelanos instalados na cidade nos últimos 5 anos.

A UFGD oferta anualmente 60 vagas para o curso de graduação em Psicologia, sendo 30 por vestibular e 30 pelo Sistema de Seleção Unificada (SISU); metade das vagas são destinadas a estudantes da escola pública, com cotas por renda, etnia/raça e pessoas com deficiência, distribuídas proporcionalmente à população do estado. Os critérios de seleção propiciam o ingresso de estudantes pertencentes a diversas origens étnico-raciais e condições sociais. Eventualmente, temos também estudantes vindas(os) do país vizinho (Paraguai) que, pelas nossas características de fronteira, têm famílias que vivem e trabalham, parcialmente, em cidades de ambos os países. Há estudantes que ingressam como portadoras(es) de diplomas, inscritas(os) em vagas adicionais para realizar uma segunda graduação. Além da graduação, a Universidade conta com formações pós-graduadas na Residência Multiprofissional em Saúde (RMS) e no Mestrado. Como dito anteriormente, diversos outros marcadores também compõem o perfil das(os) ingressantes: gênero, sexualidade, geração, religião, classe social e deficiências, entre outros.

Tal diversidade multicultural, multiétnica e racial é constantemente confrontada pelos dispositivos neocoloniais locais. É preciso dizer que, enquanto estado, o Mato Grosso do Sul, assim como os outros estados da região centro-oeste, é marcado pelo capital econômico e político do agronegócio. Nessa configuração, em que prevalecem os interesses do capital agroexportador, são contínuos os conflitos territoriais envolvendo indígenas e não indígenas. Desapropriados de seus territórios tradicionais desde o início do século XX, os indígenas Guarani e Kaiowá, há décadas, são alvos da violência no campo, que tem resultado no assassinato de inúmeras lideranças. Mas os índices de violência não se restringem aos conflitos no campo. Mato Grosso do Sul, quando comparado a outros estados da federação, é o que apresenta os maiores índices de feminicídio e transfeminicídio. De acordo com algumas(uns) pesquisadoras(es) da região, trata-se de

[...] um contexto de grande complexidade, e que se evidencia nos históricos conflitos territoriais entre grandes latifundiários e as populações indígenas da região (sobretudo, os Guarani e Kaiowá), na influência do capital político e econômico do agronegócio na dinâmica da região, na precariedade das condições de vida dos Guarani e Kaiowá no interior das reservas e nos assentamentos pela ausência e/ou omissão do Estado, nos altos índices de feminicídio, transfeminicídio e LGBTfobia, no descaso do setor público com as políticas públicas (sobretudo assistenciais e culturais), na violência no trânsito envolvendo caminhonetes – um dos capitais simbólicos utilizados pelos agroboys da região –, dentre outros [...] (OLIVEIRA, MOURA, REIS, 2021, p. 6).

Ao percorrermos as ocupações organizadas pelas lideranças indígenas Guarani e Kaiowá em sua luta cotidiana pelos territórios tradicionais, ao participarmos das grandes assembleias (Atyguasu) promovidas pelas mulheres indígenas, em nossas buscas por interlocução nos distintos campos de pesquisa e atuação que passam pelos coletivos de mulheres e LGBTTIIs, pelos campos da saúde e da saúde mental, da segurança pública e da educação, dentre outros, percebemos que é um saber-fazer que brota da experiência que nos anima e estimula (SATHLER, OLIVEIRA, 2022a).

Nesse movimento em que o caminho se faz caminhando (como nos inspira o poeta), também integramos o Grupo de Pesquisa TDI – Território, Discurso e Identidade – no qual compartilhamos atualmente os projetos de pesquisa “Diálogos entre Antropologia e Psicologia na fronteira: teorias, métodos e problemas de pesquisa”; “Por outras saúdes, políticas e poéticas: uma provisória cartografia”; “Ações na saúde indígena, saúde da fronteira e fronteiras do humano” e “Por outras tessituras em Psicologia: entre aprendizados feministas, negro e queer”.⁴ Outros projetos de pesquisa são desenvolvidos não conjuntamente, mas assinalamos que os marcadores sociais de diferença são temas investigados sempre na transversalidade de nossos diálogos teóricos, disciplinares, metodológicos. As orientações de pesquisas no Mestrado, na Iniciação Científica e na RMS são partes desses projetos. Atualmente, os componentes curriculares voltados à Psicologia Humanista, Psicopatologia, Análise Institucional, além da disciplina Corpo, Saúde e Sexualidade, nos são atribuídos na graduação, onde temos a oportunidade de apresentar às(aos) acadêmicas(os) uma perspectiva desconfiada (alguns dirão crítica) dos saberes psi hegemônicos.

Pontualmente, traremos em nossa narrativa cenas vividas em sala de aula, supervisão de estágio, territórios do SUS e espaços de controle social local e também em orientações de pesquisas que nos afetam e afetam nossas(us/os) alunas(es/os), nos provocando constantes reflexões, geração de novas propostas pedagógicas e nos impelem à inclusão engajada nas lutas antirracistas, antissexista, anticlassista, antilgbtfóbica, anticapacitista, antidiversofóbica e antipsicofóbica, dentre outras.

Na matriz curricular, os temas Racismo e Diversidade são trabalhados nos componentes “Interculturalidade e Relações Étnico-raciais”, “Educação, Sociedade e Cidadania”, “Direitos Humanos, Cidadania e Diversidades”, “Territórios e Fronteiras” e “Corpo, Saúde e Sexualidade”, que trazem o debate sobre gênero e diversidade sexual. Esses estão entre 15 componentes comuns à Universi-

⁴ Projeto de Pós-doutorado desenvolvido pelo primeiro autor junto a linha de pesquisa Políticas Públicas, Cultura e Produções Sociais, vinculada ao Laboratório de Psicologia da Saúde, Políticas da Cognição e da Subjetividade da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) sob supervisão da Profa. Dra. Anita Guazzelli Bernardes.

dade dos quais as(os) discentes devem cursar obrigatoriamente três. Entre os componentes curriculares ofertados às licenciaturas, constam “Educação em Direitos Humanos” e “Tópicos em Cultura e Diversidade Étnico-racial”, que são frequentemente cursados pela maior parte das(os) discentes. A disciplina obrigatória “Psicologia Social II” traz também, em sua ementa, o tema Racismo. Há, ainda, na Universidade, o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB) e o Núcleo de Estudos de Diversidade de Gênero e Sexual (NEGDS), que promovem continuamente Estudos, Pesquisas, Extensão e ações de divulgação de eventos e apoio administrativo interno à universidade, em uma perspectiva interseccional.

Apesar dos avanços promovidos pelas cotas e demais políticas de inclusão, bem como oferta de disciplinas eletivas e obrigatórias e do NEAB e NEGDS, ainda percebemos a estrutura social e acadêmica ancorada e sustentada pelo racismo e machismo que privilegia abertamente sujeitos brancos, homens, heterossexuais e cristãos, e coloca os membros de outros grupos em posição de subalternidade (KILOMBA, 2019; DUARTE, OLIVEIRA, 2020; OLIVEIRA, DUQUE, 2021; BENTO, 2022). Sintomaticamente, a Universidade reitera o racismo e o machismo institucionais e estruturais com a rara presença de professoras(es) negras(os), indígenas e LGBTQIA+ em seus quadros, pela pequena parcela de referências bibliográficas não eurocentradas, pela prevalência de epistemologias e lógicas de pesquisas científicas herdadas dos colonizadores europeus (MENEZES, LINS, SAMPAIO, 2019) que, desta forma, mantém o Pacto Narcísico da Branquitude (BENTO, 2014; BENTO, 2022) e da cisheteronormatividade (NASCIMENTO, 2021, FAVERO, 2022).

Começam a surgir na universidade, ainda de forma rarefeita, traços da Pedagogia das Encruzilhadas. Como exemplos encontramos pesquisas do campo da Antropologia da Religião que tornam presentes as encruzilhadas epistemológicas, metodológicas e de linguagem nas críticas ao letramento bípede (CARMO, 2019), há pesquisas na interface Antropologia-Psicologia da Saúde acerca de itinerários híbridos – tradicionais e biomédicos –, acerca da Saúde da População Negra e da Saúde da População LGBTQIAP+ e preconceitos, e sobre o Movimento Hip-Hop. Além disso, pela primeira vez, uma batalha de Rap ocorre na recepção de caloures nos cursos da Faculdade de Ciências Humanas, em 2023.

Narrativa autobiográfica, encruzilhas e fronteiras como analisadores

Em um contexto marcado pela fronteira, como torná-la um analisador? Qual a possibilidade de encantamento de um pensamento que se constitui e

se insurge a partir das encruzilhadas e das fronteiras? De antemão é preciso afirmar que a noção de fronteira que sustenta nosso exercício reflexivo não se limita ao marcador territorial (território geográfico), antes aponta para dimensões históricas, éticas, políticas, simbólicas, estéticas e existenciais de sujeitos e coletivos. Portanto, alude às múltiplas dimensões da(s) fronteira(s), seja como categoria analítica (em alusão às fronteiras humanas, geográficas, simbólicas e/ou culturais), seja como fronteira disciplinar (como convite ao questionamento aos encastelamentos disciplinares cartesianos), ou como contexto sociocultural local, no qual estamos inseridos e localizados. Além disso, fronteira aponta também para os limites dos sistemas epistêmicos produtores de linhas abissais sustentados em noções cartesianas, universalizantes e homogeneizantes (SOUSA SANTOS, 2007). Nesses termos, a fronteira, enquanto entre-lugar, constitui-se como linhas de fuga encarnadas, tecidas e enlaçadas a partir da vida, das narrativas e das trajetórias dos sujeitos e grupos sociais que ali habitam. É o espaço da troca, do encontro e das negociações. Aqui fronteira, sem perder de vista as relações de poder, é compreendida “como *locus* de enunciação da identidade mestiza” (SILVA, 2016, p. 179).

Nessas zonas abissais, habitadas por vidas que teimam em existir, apesar dos dispositivos necropolíticos de saber-poder coloniais, a fronteira emerge como uma territorialidade heterotópica (FOUCAULT, 2013), como *locus* de enunciação de outras narrativas, de outras éticas, estéticas, cosmologias e modos de existir. Aqui,

A fronteira representa então o rompimento com a epistemologia tradicional de identidade coletiva única, que não se ajusta a realidade, pois não há nenhuma cultura completa e única, e tão pouco é a simples relação entre o Eu e o Outro. O sujeito diferente culturalmente não deve ser referência de oposição, mas, deve servir de articulador entre as duas culturas distintas, haja vista que cabe a alteridade como articulador para diminuir as hierarquias de poder (SILVA, p. 181).

É assim que, mesmo diante de um contexto em que prevalece o capital simbólico político do agronegócio em que o “agro é pop, agro é tech, agro é tudo” (BECKER, OLIVEIRA, MARTINS, 2016), agravado pelo complexo cenário político-pandêmico inaugurado pela COVID-19 (OLIVEIRA *et al.*, 2020), estudantes indígenas, negras(os), estrangeiras(os), LGBTQIA+ e pessoas com deficiência ocupam o território da cidade e da Universidade para reafirmar sua existência a partir de uma territorialidade e identidade fronteiriça. Bem recentemente, em cumprimento à agenda neoliberal do ex-presidente Jair Messias

Bolsonaro, o Congresso Nacional aprovou, em caráter de urgência, o projeto de lei “homeschooling” (Educação domiciliar), e congressistas se mobilizaram em torno da retomada de um projeto de lei que prevê a cobrança de mensalidades em Universidades Públicas (PEC 206/19). São as territorialidades múltiplas, polifônicas, porosas, misturadas e híbridas que se tornam resistência.

Não por mera coincidência vimos enunciados com marcas do incômodo sexista, racista, classista, capacitista de membros do ex-governo federal, com relação às empregadas domésticas que tinham a possibilidade de viajar (até então) à Disney (resultado das ações e políticas de inclusão social conquistadas ao longo de governos anteriores do PT), e até mesmo com relação às políticas de educação inclusiva nas escolas – basta lembrar os comentários realizados tanto pelos ex-ministros Paulo Guedes, do Ministério da Economia, sobre as viagens das empregadas domésticas, quanto pelo pastor Milton Ribeiro, Ministro da Educação, que afirmava que a Universidade não deveria ser para todes e que crianças com deficiências deveriam frequentar salas de aula específicas, separadas, para não atrapalhar o andamento das aulas e a aprendizagem das crianças “normais” (OLIVEIRA, DUQUE, 2022). O incômodo, em nosso ponto de vista, torna-se um sinal de estranhamento, um provocador de novos letramentos e aprendizagens.

Inspirando-nos em Gloria Anzaldúa (2005, 2009), com sua língua selvagem e mestiza, e em Luiz Rufino (2019), com sua Pedagogia das Encruzilhadas para (re)pensamos nossas práticas, nossas vivências, nosso fazer Psicologia da/na Fronteira. As dimensões mestiza da fronteira e as provocações sobre as diferenças das encruzilhadas – enquanto contínua possibilidade de (re)invenção do cotidiano – nos permitem sonhar com outros mundos possíveis, com uma Psicologia Decolonial (SATHLER, OLIVEIRA, 2022b) e que se dá **na e a partir da** experiência (SATHLER, OLIVEIRA, 2022a).

A produção dessa Psicologia Decolonial e da/na Experiência nos compromete com o desvelamento e a desnaturalização de sistemas opressores e, consequentemente, com os projetos autoritários, adoecedores, expropriadores, excludentes e mortíferos – alguns dos quais a Psicologia brasileira hegemônica foi cúmplice (SOUZA, 2021; CAVALCANTI, 2022). Em tempos marcados por medicalização da vida, entorpecimento do existir, mercantilização do bem comum e da natureza, discursos neoliberais empreendedorísticos e precarizantes, naturalização e proliferação dos racismos institucionais e de estado, desqualificação da ciência, disseminação da arquitetura hostil e pelo questionamento, descredibilização e sucateamento das instituições de Saúde, Ensino e Pesquisa e de suas(eus) profissionais, uma Psicologia Mestiza e das encruzilhadas se faz necessária.

Trata-se de reafirmar as “saborias de fresta, encarnadas e enunciadas pelos corpos transgressores e resilientes [...], [as] lições passadas por aqueles

que foram aprisionados nas margens da história” (RUFINO, 2019, p. 9). Trata-se de assumir o compromisso ético-político interseccional que reconhece que “Enquanto as mulheres forem diminuídas, a(o) índia(o) e a(o) negra(o), todas(os) nós seremos diminuídas(os)” (ANZALDÚA, 2005, p. 711).

A escrita deste texto é caracterizada, metodologicamente, como uma narrativa autobiográfica e se sustenta na releitura de nossos próprios textos acerca do tema abordado, a saber, de relatos de experiências, artigos e ensaios construídos por ambos e, eventualmente, com mais um(a) ou outra(o) convidada(o). A narrativa autobiográfica tem se firmado nos últimos anos, na área da Educação e, especialmente, no segmento de formação de professoras(es) como valioso método de investigação científica, capaz de auxiliar na construção de saberes e desenvolvimento, tanto pessoal quanto docente (REIS, 2008).

Além disso, a narrativa permite identificar informações relevantes sobre diferentes contextos e condições sociogeográficas que envolvem a(o) sujeita(o) e valorizam, sobremaneira, as experiências das(os) próprias(os) autoras(es) para a produção de uma análise crítica de suas vivências, escritas pedagógicas e elaboração de como essas experiências influencia(ra)m a construção e reformulação contínua do lugar docente e das posições subjetivas que ocupam no cenário formativo. Assim, essa escrita se articula às propostas de Rodrigues e Prado (2015) e de Souza (2014).

Nossa escrita pretende-se orgânica, num compromisso ético-político que assume a inseparabilidade entre escrita e vida (ANZALDÚA, 2000). Neste exercício, a narrativa torna-se antídoto contra a produção de um conhecimento cartesiano, asséptico, não implicado. Assim, memórias, afetos, experiências e trocas experimentadas nos territórios se tornam estratégias políticas de resistência micropolítica.

Encruzilhadas e ressonâncias

Há uma riqueza impar em participar de uma classe composta por estudantes vindas(os) de origens e condições sociais diversas. A seleção para ingresso na Universidade tem proporcionado, com a política de cotas e SISU associados ao vestibular, que também obedecem às regras de proporcionalidade das especificidades populacionais de renda, raça/etnia, deficiências físicas e sensoriais e também de portadores de diplomas para segunda graduação, a presença dessa diversidade, que nos põe em contato com a ativação de catalisadores de diferenças (estas últimas nunca ontológicas, mas sempre relacionais e contingenciais).

Nosso imaginário nos faz pensar em certas uniformidades que não se sustentam na Universidade Pública. Vamos exemplificar. Quanto à idade, uma sala de aula pode ter matriculadas(os) estudantes que encerraram o Ensino Médio no ano anterior, jovens-adultas(os) que migram de outros cursos, ou adultas(os) portadoras(es) de diplomas de outras graduações e até com mestrado ou doutorado. Eventualmente, temos a presença de idosas(os) em disciplinas isoladas, participantes de projetos de extensão – alunes(as/os) especiais – a elos(as/es) dirigidas(as/os). As(os) estudantes, além da diversidade étnico-racial, de deficiências e de classe, têm concepções políticas, crenças religiosas, identidades de gênero e orientações sexuais de todos matizes. Temos matrículas oriundas de cidades pequenas e rurais, onde não há escola particular e, então, qualquer sujeita(o), da(o) mais abastada(o) à(ao) mais economicamente carente, pode ingressar pela cota de estudantes de escolas públicas. Temos também negras e negros de todas as classes sociais, que se inscrevem pelo acesso universal.

Assim, esse arranjo sociocultural e relacional, nos permite afirmar que o acesso à Universidade é oportunizado tanto às elites econômicas e culturais da região quanto às(aos) negras(os) e indígenas oriundas(os) das classes historicamente mais exploradas pelos colonizadores, o que permite processos dinâmicos de interação (o que de modo algum implica a inexistência de privilégios e oportunidades diferenciadas no que tange ao acesso e permanência, sobretudo quando consideramos as diferenças entre os cursos mais “concorridos”, os “menos concorridos” e o público atendido).

Historicamente, entretanto, essa diversidade multicultural não faz parte da composição da Universidade brasileira. Ao contrário, a presença negra e indígena é relativamente recente e suas produções foram apagadas em todos os pontos: poucas(os) estudantes, raras(os) docentes, raríssimas referências bibliográficas (BENTO, 2022). As culturas negra, indígena e oriental eram marginalizadas, consideradas folclóricas e subalternizadas. A presença de pessoas travestis e transexuais foi interdita (NASCIMENTO, 2021).

É preciso dizer que o Programa de Expansão das Universidade Públicas (REUNI), protagonizado ao longo dos governos anteriores do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, representou um importante marco divisório na democratização do acesso e da permanência em Universidade públicas de minorias historicamente subalternizadas. Tal ingresso possibilitou uma Universidade mais plural, menos branca, menos elitista e mais representativa do rosto multiétnico e multicultural da sociedade brasileira.

Desse nosso lugar docente, constatamos que essa variedade de subjetividades proporcionou uma reconfiguração das Universidades Públicas brasileiras, das salas de aula, do quadro docente e dos núcleos de pesquisa, permitindo uma instituição, de fato, mais democrática. Com essa variedade, encontramos estu-

dantes artistas, como músicos e musicistas de orquestra e *rappers*, produtoras(es) de moda, de documentários e de artesanatos, leitoras(es) de literaturas diversas, escritoras(es), dançarinas e atletas, entre praticantes de outras atividades. Nesses anos de docência na Universidade pública, convivemos com estudantes falantes de outras línguas – guarani, espanhol, inglês, francês, grego, latim, alemão, russo, mandarim, japonês, tâmil e crioulo. Nossa sensação, em grande parte do tempo, era de não haver tema interdito, desconhecido, rejeitado ou gerador de resistências massivas (é importante mencionar que a ideologia do “movimento” Escola sem Partido, que sustentou a chegada do bolsonarismo ao poder, também repercutiu em vários momentos na comunidade acadêmica aos longos dos últimos anos, fazendo com que determinados debates passassem a ter maior resistência).

Estar com essas turmas de estudantes em eventos públicos, nos quais políticas públicas são projetadas, acompanhadas e fiscalizadas por representantes de segmentos sociais diversos, tem sido também um caminho pedagógico afortunado pela complexidade do exercício de inclusão nos debates e pela constatação, *in loco*, dos efeitos deletérios produzidos diretamente pelo regime de privilégios e exploração fundamentada no racismo e no patriarcado que nos constitui estruturalmente enquanto sociedade (SCHWARCZ, 2019; BENTO, 2022).

Identificamos a violência nas relações de poder como um efeito constante. Não poderia deixar de ser: homens negros e indígenas, mas especialmente mulheres negras, indígenas, lésbicas e transexuais estão entre as mais afetadas. Descrevemos no artigo Controle Social e Ensino em Saúde: por uma práxis psicológica decolonial (SATHLER e OLIVEIRA, 2022b) uma cena na qual um profissional de saúde, branco, responde a uma interpelação de uma Agente Indígena de Saúde (AIS): “– Aqui só trabalhamos com o que é científico...”, desqualificando o pedido indígena de tratamento equânime ao da comunidade envolvente frente a uma ameaça à saúde das populações indígena e ao crescimento da violência e do uso abusivo de álcool e outras drogas, no interior da reserva diante do descaso do poder público. Nossa vivência, na esfera pedagógica, foi incitada à tarefa de uma análise de cunho (d)enunciativo e de reconhecimento do sofrimento das mulheres indígenas que são desautorizadas por meio de enunciados que, em uma escuta habituada aos privilégios, pode parecer de teor “técnico”, portanto, neutro e acima de qualquer crítica.

Inequivocamente, havia nessa análise a constatação da desigualdade social e da violência sobre a mulher indígena e, junto com essa constatação, a evidência de haver no grupo de estudantes – incluindo docentes e discentes – homens brancos, identificados socialmente como cientistas e mulheres negras e indígenas, identidades sociais ressonantes que poderiam produzir, pelos mecanismos identificatórios, repetições no ambiente pedagógico da cena vivida no Órgão

de Controle Social. A aprendizagem é coletiva, contudo, essa nossa narrativa é centrada em nossa própria experiência parcial, nos deslocando para a busca da compreensão da posição subjetiva ocupada por nós, homens cis brancos, nessa relação de produção de conhecimento localizado (HARAWAY, 1995).

Spivak (2010), em seu livro, pergunta: “Pode o subalterno falar?” para nos ajudar a expressar o momento vivido, novamente em ressonância. O verbo “poder” abre o período, mas seus múltiplos sentidos reproduzem as posições subjetivas dos envolvidos na fala e na escuta. Entre os sentidos possíveis, forjamos a variação “poderia o subalterno falar?”, que indica a condição da necessidade de permissão para um(a) subalterno(a) dizer algo. Assim, em nosso caso, a indígena de nossa cena, a AIS, mesmo sendo representante legítima da comunidade indígena no Conselho Municipal em tela, poderia ter o direito à fala? Nesse caso, a pergunta condensa o seguinte sentido: uma mulher indígena, representante de sua comunidade, moradora da reserva... tem o direito de reivindicar os mesmos direitos da comunidade branca, urbana, elitizada e letrada?

Outros sentidos para o verbo “poder” seriam passíveis de análise, mas seremos breves ao apresentar sem discorrer acerca das posições subjetivas provocadas pelos sentidos que apontaremos: – a subalterna tem a capacidade de articular sua fala? – existe potência na fala dessa subalterna? Ou, ela tem o direito de reivindicar isonomia? Ou, ainda, o enunciado estaria expressando uma surpresa: – como assim, pode a subalterna falar aqui? O sujeito que escuta ocuparia outras posições subjetivas: aquele que ouve, endossa, autoriza, acolhe, reconhece, ou o seu contrário: ignora, desautoriza, não acolhe, não reconhece...

Seja como for, a violência é observada em qualquer dos sentidos apontados acima. Em nosso caso, a resposta dada pelo “técnico”: “– Aqui só trabalhamos com o que é científico...” ganhou um sentido de recusa: não, a subalterna não pode falar, porque “– Aqui só trabalhamos com o que é científico...”, e se alguém não se enquadra no padrão do pensamento moderno eurocentrado, está excluída(o).

Por outro lado, advertimos que “as encruzilhadas nos apontam múltiplos caminhos, outras possibilidades” (RUFINO, 2019, p. 82). As encruzilhadas fronteiriças nos desalojam do solo das certezas epistêmicas, desestabilizam a “ordem das coisas”, questionam o estatuto ontológico cis, macho, branco, heterossexual e cristão, permitem a proliferação de vozes. Nelas, e por meio delas, sujeitos e coletivos produzem uma (est)ética da existência, fazendo coro ao protesto-reivindicação de Anzaldúa: “Eu não vou mais sentir vergonha de existir. Eu vou ter minha voz: indígena, espanhola, branca. Eu vou ter minha língua de serpente – minha voz de mulher, minha voz sexual, minha voz de poeta. Eu vou superar a tradição de silêncio” (ANZALDÚA, 2009, p. 312).

Nesse sentido, algumas situações vivenciadas por algumas(uns) acadêmicas(os), e posteriormente conosco compartilhadas, nos parecem ser emblemáticas da luta pelo direito ao reconhecimento. Em uma dada situação, o professor pede que as(os) estudantes se reúnam em pequenos grupos para a realização de uma atividade avaliativa. Os grupos se formam rapidamente. Uma acadêmica trans e outra indígena ficam de escanteio. Duas línguas selvagens (ANZALDÚA, 2009), cujo dispositivo colonial racista e sexista tenta evitar. Conscientes de que suas corpos e identidades sempre estiveram em zonas inhóspitas (NASCIMENTO, 2021; CAVALCANTI, 2022) criam entre si e para si um espaço de acolhimento recíproco (COLLINS, 2019). A partir de uma estética da existência, testemunham a magnitude da “amizade como modo de vida” (FOUCAULT, 1981),

E alguém pode perguntar o que faz que nessas guerras absurdas, grotescas, nesses massacres infernais, que as pessoas, apesar de tudo, tenham se sustentado? Sem dúvida, um tecido afetivo. Não quero dizer que era porque eles estavam amando uns aos outros que continuavam combatendo. Mas a honra, a coragem, a dignidade, o sacrifício, sair da trincheira com o companheiro, diante do companheiro, isso implicava uma trama afetiva muito intensa (FOUCAULT, 1981, s/p).

Outra cena. Em uma apresentação de pesquisas em andamento em um simpósio, uma estudante negra afirma que seu trabalho investiga o racismo contido nos diagnósticos psicopatológicos. Docentes comentaristas daquela sala de apresentações rapidamente se posicionaram desqualificando a hipótese do trabalho, afirmando: – “se houver racismo, representa uma minoria de casos!” Mais uma vez a tentativa de imposição de zonas de inhóspitas. Não podemos esquecer que

o diverso, o diferente, é definido a partir da comparação com o branco, que é considerado “a referência”, “o universal”. Tudo que se afasta dessa referência, ou “modelo”, pode ser considerado inapropriado e provoca exclusão e discriminação seja na educação, no trabalho ou em outras esferas da vida (BENTO, 2022, p. 106).

Em outra cena, uma estudante indígena, sem ter com quem deixar seu bebê, o leva à sala de aula. Entre “caras e bocas”, suas(eus) colegas se mostram incomodadas(os) com a criança que vagueia pelo espaço, quebrando a rotina ritualizada do dispositivo disciplinar-pedagógico produtor de “corpos-contidos” (XAVIER, SEFFNER, BARBOSA, 2020). Sua presença enquanto mulher indígena, mãe e acadêmica questionava a exclusividade da matriz de inteligibilidade

branco-cisheterocentrada. Como um corpo que foi forjado numa posição de outreridade (NASCIMENTO, 2021), sua presença indigesta em sala de aula, “Não apenas sustenta contradições como também transforma a ambivalência em uma outra coisa” (ANZALDÚA, 2005, p. 706).

Como afirma Luiz Rufino, tais “esforços monoculturais, monorracionais, desvios ontológicos, epistemicídios, desarranjo das memórias e injustiças” (RUFINO, 2019, p. 81-82) tentam historicamente capturar o direito de ser e de existir daquelas(es) que não se enquadram nos contornos da matriz colonial branca, hétero, cristã. Apesar disso, criam-se estratégias de luta e de reconhecimento, pelo direito à própria voz, à própria linguagem, há um “apropriar-se de sua história e de sua cultura, [e] reescrevê-la segundo a sua vivência” (EVARISTO, 2010, s/p – acréscimo nosso).

Portanto, se por um lado os eventos que recuperamos apontam cenas de impostas a subjetividades oprimidas ou a própria opressão em marcha, no controle social, em sala de aula e em evento científico, afinal, “todos nós fomos programados para reagir com medo e ódio às diferenças humanas e a lidar com essas diferenças. Isto pode ser feito de determinada maneira, dentre três: ignorá-las e, se isso não for possível, imitá-las, se acharmos que são dominantes, ou destruí-las se acharmos que são subordinadas” (LORDE, 2019, p. 240), por outro lado, ocorrem processos intensos e criativos de desestabilização e questionamento das normatividades impostas e reiteradas.

Não é aleatoriamente que Conceição Evaristo, ao falar sobre a importância da escrevivência negra, nos sinalize: “A nossa escrevivência não pode ser lida como história de ninar os da casa-grande, e sim para incomodá-los em seus sonos injustos” (EVARISTO, 2020a, p. 30).

Assim, se a repetição dos gestos racistas, sexistas e lgbtfóbicos, na Universidade e nos cenários do controle social, revela o caráter estrutural do racismo e do patriarcado, é preciso não perder de vista que “As reivindicações de identidade são nominativas ou normativas, em um momento preliminar, passageiro; nunca são nomes quando culturalmente produtivas [...] as formas de identidade social devem ser capazes de surgir dentro-e-come a diferença de um-outro e fazer do direito de significar um ato de tradução cultural” (BHABHA, 1998, p. 322).

Deste modo, se o currículo oficial e a ritualização de comportamentos no espaço universitário (e em outros espaços sociais), por vezes, se apresentam como formas de controle das(os) corpos(os), articulados pelo dispositivo disciplinar e, portanto, distribuem as subjetividades submetidas a poderes que buscam manter corpos(os) dóceis e produtivos(os), por outro lado a proliferação de linhas de fuga oportunizada pela presença daqueles corpos e corpos situados

politicamente como “indesejados” desfazem silêncios, invisibilidades e permitem outras representações (CAVALCANTI, 2022).

Em nosso caso, a ampliação desses espaços seguros (COLLINS, 2019), desde nossos lugares de docentes em uma Universidade pública se faz pela inclusão de autoras(es) negras(os), indígenas, transfeministas, queer, decoloniais nas referências bibliográficas dos componentes curriculares que trabalhamos, pela abertura da classe deslocando as(os) estudantes para as comunidades e territórios, para os espaços de debate político nos mais diversos espaços comunitários e de controle social, pela escuta e convivência com comunidades e sujeitas(os) identificadas(os) com as línguas selvagens, com os enunciados comunitários marginalizados e pela ética do cuidado e do acolhimento de todas essas falas para nossa própria transformação via questionamento de nossos privilégios.

Nesse exercício desestabilizador, acreditamos que a Universidade pode se transformar em espaço de produção de subjetividades mais livres, mais críticas e mais sintonizadas à realidade social desconhecida e/ou desprezada e, portanto, desconsiderada pelo meio acadêmico hegemônico por se localizar do outro lado de uma arbitrária linha abissal imposta pelo pensamento colonial.

Como dissemos em outra oportunidade,

Acreditamos ser o currículo um dispositivo de saber-poder que só tem a possibilidade de desestabilizar-se devidamente à medida em que as dimensões vivencial e experiencial do território, no qual nos encontramos, possam ser incorporadas em nossas práticas. Nesse exercício ético-político, não nos basta um currículo embranquecido, eurocentrado, despolitizado e cisheterocentrado, ao contrário, urge enegrecê-lo, decolonizá-lo, politizá-lo, feminilizá-lo e queerizá-lo (SATHLER, OLIVEIRA, 2022a, p. 3).

Portanto, urge não apenas denunciar e combater o pacto narcísico da branquitude (BENTO, 2014, 2022) e da cisheteronormatividade (NASCIMENTO, 2021; CAVALCANTI, 2022; FAVERO, 2022) no interior da Universidade, mas fomentar a proliferação de vozes e ocupação dos espaços e territórios. Já não basta reconhecer que propostas de pesquisa e de ensino comprometidas com as epistemologias eurocentradas são mantenedoras da colonialidade de poder, do ser e do saber (QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2003; BALLESTRIN, 2013); é preciso ir além. Como nos diz Cida Bento,

Relembrar trechos da história da violência na construção da herança que sustenta e perpetua a supremacia branca pode

auxiliar a compreender os abismos econômicos e sociais entre as populações negra, branca e indígena no Brasil, que invisibiliza a democracia ao consolidar um sistema que perpetua a geração de bônus para uns e ônus para outros (BENTO, 2022, p. 120).

Portanto, é preciso que mulheres, pessoas negras, indígenas, com deficiência, LGBTQIA+ tenham não apenas o direito de fala, mas direito ao reconhecimento sobre aquilo que falam. É necessário denunciar a invisibilização, as ausências e os silêncios referentes a práticas de sujeitas(os) e coletivos “minoritárias(os)”. É necessário reafirmar a importância do reconhecimento das suas formas de existência, cosmologias, linguagens, éticas e estéticas e de suas necessidades, especificidades e demandas. Acreditamos que é justamente aí, nas zonas fronteiriças dos saberes e fazeres compartilhados, nas encruzilhadas dos caminhos nunca trilhados e incertos, que se constituem as alternativas de superação de nossas práticas acadêmicas e científicas colonizadas e colonizadoras.

Considerações finais

Nosso exercício reflexivo em torno de uma Psicologia fronteiriça e de encruzilhada tentou apontar as múltiplas dimensões éticas e políticas que compõem nosso fazer cotidiano de docentes de uma Universidade pública localizada no interior de um Brasil profundo. Nesse movimento, foram iluminadoras as reflexões de pensadoras e pensadores que (d)enunciam as artimanhas dos regimes coloniais contemporâneos, ao mesmo tempo em que apontam para os pujantes deslocamentos éticos, estéticos, políticos, epistemológicos e cosmológicos oportunizados pelas fronteiras e pelas encruzilhadas (ANZALDÚA, 2005, 2009; RUFINO, 2019).

Ao percorremos com nossas(os) estudantes os territórios universitários e também os territórios comunitários nos quais a Universidade se insere, vivenciamos cotidianamente tentativas de reiteração dos regimes de verdade racistas, sexistas, lgbtfóbicos, etaristas e capacitistas que ainda nos atravessam por meio de discursos e práticas institucionalizadas preconceituosas coloniais subalternizadoras camufladas de “verdades científicas”. Apesar disso, e para além disso, acreditamos que a democratização do acesso e da permanência de estudantes mulheres, mães, negras(os), indígenas, LGBTQs e pessoas com deficiência, dentre outros, bem como as vivências oportunizadas na/pela Universidade pública tem se constituído como importante antídoto contra os perigos de uma “história única” (ADICHIE, 2009).

Nossas experiências junto às(aos) estudantes e à comunidade externa à Universidade revelam a impossibilidade de que suas línguas sejam arrancadas, decepadas, censuradas, violadas (ANZALDÚA, 2009). São corpos, cosmologias, formas de vida e identidades que não cabem nos arranjos coloniais que transbordam nossas taxonomias, expectativas e enquadramentos. Suas existências enquanto corpos-políticos denunciam e desnaturalizam as arbitrariedades da colonialidade e os seus dispositivos nefastos. Na atitude acadêmica, mãe-indígena que leva sua criança para a sala de aula e que se impõe diante de “caras e bocas” de sua turma, na atitude da acadêmica negra que compartilha seu mal-estar diante de uma situação de racismo institucional, na interpelação da AIS em um espaço de controle social, há uma reivindicação do direito à autodefinição (COLLINS, 2019), ao reconhecimento da própria experiência (EVARISTO, 2020).

Em nosso caminhar pelos territórios – seja da sala de aula, dos territórios indígenas, do SUS e dos movimentos sociais, dentre outros –, levamos a cabo nosso compromisso ético-político de atenção e escuta despretensiosas das produções subjetivas e institucionais que se produzem a partir de tais territorialidades e corporalidades resistentes. Territórios e territorialidades vivas, de produção de afetos, linguagens, existências, intensidades e que transitam. Territórios e territorialidades forjadas na luta, na (pedago)ginga, nos entre-lugares e que se proliferam. Com eles e por meio deles, uma Psicologia fronteiriça se constitui.

Mas o que uma Psicologia fronteiriça nos interpela, nos implica e nos desafia? Em um território marcado por tantas violências e desigualdades, como a cidade de Dourados, onde o capital econômico e político do agronegócio tudo pode às custas dos assassinatos de indígenas e de suas lideranças, dos altos índices de violência doméstica, feminicídio e transfeminicídio, dentre outros projetos de morte, uma Psicologia fronteiriça nem sequer de longe se confunde com consultórios, diagnósticos, testes e suas infinitas parafernalias capitalísticas. Uma Psicologia que forma compromissos com a produção de verdades e ancorada no insaciável desejo por sintomas, diagnósticos, redução e universalização tem pouco a dizer e nada a fazer (antes, dá testemunho de sua conivência e cumplicidade com a governamentalidade neoliberal e com os regimes de verdade biopolíticos).

Ao contrário, uma Psicologia fronteiriça é um convite ao incerto, ao indisciplinado, ao despretensioso. Operamos um deslocamento, que é descentramento, na direção de uma Psicologia atenta aos seus limites, consciente de suas cumplicidades e afeita ao seu não saber. Nesse percurso, ainda a se fazer, nós “caras pálidas” ainda temos muito a aprender com aquelas(es) que cotidianamente habitam as infinitas regiões fronteiriças e zonas inóspitas em que teimam em existir e resistir.

Referências Bibliográficas

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. O perigo de uma história única. **TED Talk**, online, 2009. Disponível em: https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story/c Acesso em: 24 fev. 2023.

ANZALDÚA, Gloria. Como domar uma língua selvagem. **Cadernos de Letras da UFF**, Niterói, n. 39, p. 305-318, 2009. Disponível em: <https://www.yumpu.com/pt/document/view/12544587/como-domar-uma-lingua-selvagem-gloria-anzaldua-uff> Acesso em: 24 fev. 2023.

ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza: rumbo a uma nova consciência. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 704-719, 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2005000300015 Acesso em: 24 fev. 2023.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista brasileira de ciência política**, n. 11, p. 89-117, 2013. <https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004> Acesso em: 24 fev. 2023.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: EdUFMG, 1998.

BECKER, Simone; OLIVEIRA, Esmael Alves de; MARTINS, Catia Paranhos. 2016. “Onde fala a bala, cala a fala”. **Rede Humaniza SUS**, online, 19 jun. 2016. Disponível em: <https://redehumanizasus.net/94812-onde-fala-a-bala-cala-a-fala/> Acesso em: 23 fev. 2023.

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (Org.). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 25-57.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 26, p. 329-376, 2006. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8644745> Acesso em: 19 jan. 2023.

CAVALCANTI, Céu. Prefácio. In: FAVERO, Sofia. **Psicologia suja**. Salvador: Devires, 2022. p. 9-16.

CARMO, C. E. O. do. Desnudando um corpo perturbador: a “bipedia compulsória” e o fetiche pela deficiência na Dança. **Tabuleiro de Letras**, [S. l.], v. 13, n. 2, p. 75-89, 2019. DOI: 10.35499/tl.v13i2.7422. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/tabuleirodeletras/article/view/7422>. Acesso em: 14 maio. 2023.

COLLINS, Patrícia Hill. Pensamento feminista negro: o poder da autodefinição. In: BUARQUE DE HOLLANDA, Heloisa. **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 271-310.

DUARTE, Henrique; OLIVEIRA, Esmael Alves de. As representações sociais dos indígenas no jornal O Progresso, no estado brasileiro de Mato Grosso do Sul. **TELLUS** (UCDB), Campo Grande, v. 20, p. 11-35, 2020. <https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/656> Acesso em: 24 fev. 2023.

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (Orgs). **Escrevivência: a escrita de nós. Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. p. 48-54.

EVARISTO, Conceição. Literatura negra: uma voz quilombola na literatura brasileira. In: PEREIRA, Edimilson de Almeida (org.). **Um tigre na floresta de signos: estudos sobre poesia e demandas sociais no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010.

FAVERO, Sofia. **Psicologia suja**. Salvador: Devires, 2022.

FOUCAULT, Michel. **Corpo utópico, as heterotopias**. São Paulo: n-1 edições, 2013.

FOUCAULT, Michel. 1981. De l'amitié comme mode de vie. Entrevista de Michel Foucault a R. de Ceccaty, J. Danet e J. le Bitoux, publicada no **jornal Gai Pied**, nº 25, abril de 1981, pp. 38-39. Dits et Ecrits tome IV texte nº 293. Disponível em: <http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/12212792/amizade.pdf> Acesso em: 22 fev. 2023.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773> Acesso em: 24 fev. 2023.

KILOMBA, Grada. **Memórias de plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LORDE, Audre. Idade, raça, classe e gênero: mulheres redefinindo a diferença. In: HOLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

MENEZES, Jaileila Araújo; LINS, Saiane Silva; SAMPAIO, Juliana Vieira. Provocações pós-coloniais à formação em Psicologia. **Psicol. Soc.**, Belo Horizonte, v. 31, e191231, p. 1807-0310, 2019. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/335562248_PROVOCACOES_POS-COLONIAIS_A_FORMACAO_EM_PSICOLOGIA Acesso em: 24 fev. 2023.

MIGNOLO, Walter. **Historias locais/disenos globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Madrid: Akal, 2003.

NASCIMENTO, Letícia Carolina Pereira do. **Transfeminismo**. São Paulo: Jandaíra, 2021.

OLIVEIRA, Esmael Alves de; DUQUE, Tiago. Pandemia e Pandemônio no Brasil Contemporâneo: Reflexões sobre a produção das Diferenças. **Revista Interinstitucional Artes de Educar**, Rio de Janeiro, v. 8, p. 85-102, 2022.

OLIVEIRA, Esmael Alves de; MOURA, Noêmia; REIS, Claudio. Apresentação. In: **A pesquisa em Ciências Sociais em Mato Grosso do Sul**. Diálogos Cruzados, São Carlos: Pedro & João, 2021, p. 5-8.

OLIVEIRA, Esmael Alves de; DUQUE, Tiago. Algumas reflexões indisciplinadas sobre “Diversidade”, Diferença e “Inclusão”. In: ALMEIDA, Denise Mesquita de Melo; ZANON, Regina Basso; FEITOSA, Lígia Rocha Cavalcante; ANACHE, Alexandra Ayache (Org.).

Psicologia, Educação e Trabalho: Inclusão em diferentes contextos. Curitiba, PR: CRV, 2021. p. 109-118.

OLIVEIRA, Esmael Alves de *et al.* “Salve-se quem puder”: Dilemas de estudantes das Universidades Federais de Mato Grosso do Sul em tempo de pandemia. **Cadernos de Campo** (USP), São Paulo, v. 29, p. 65-74, 2020.

OLIVEIRA, Esmael Alves de; SATHLER, Conrado Neves; LOPES, Roberto Chaparro. RAP como Educação para a Resistência e (Re)existência. **REMEA - Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental**, Rio Grande, v. 37, n. 2, p. 388–410, 2020. DOI: 10.14295/remea.v0i0.10986. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/remea/article/view/10986> Acesso em: 24 fev. 2023.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais:** perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SATHLER, Conrado Neves; OLIVEIRA, Esmael Alves de. Um currículo da/na experiência: formação profissional em Psicologia, docência e resistências ético-políticas. **Currículo Sem Fronteiras**, Lisboa, v. 22, p. 1-22, 2022a. Disponível em: <http://www.curriculosemfronteiras.org/vol22articles/2155-sathler-oliveira.pdf> Acesso em: 24 fev. 2023.

SATHLER, Conrado Neves; OLIVEIRA, Esmael Alves de. Controle social e ensino em saúde: por uma práxis psicológica decolonial. **ETD - Educação Temática Digital**, Campinas, v. 24, n. 2, p. 491–503, 2022b. DOI: 10.20396/etd.v24i2.8660026. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/etd/article/view/8660026> Acesso em: 24 fev. 2023.

SATHLER, Conrado Neves; OLIVEIRA, Esmael Alves de. O projeto de estágio em políticas públicas: Entre biopolítica, micropolíticas e linhas de fuga. In: ROCHA, Renan Vieira de Santana; TOLOY, Diego Solci; SAMPAIO, Wilson Maranhão. **Psicologia, Sociedade e Desigualdade Social:** Boas práticas na formação em Psicologia. v. 2. Salvador: Diálogos, 2021. p.59-74.

SCHWARCZ, Lilian Moritz. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

SILVA, Fidelainy Sousa. A fronteira como locus de enunciação da identidade mestiza: Gloria Anzaldúa e a multiplicidade do ser. **CADERNOS NEOLATINOS** (UFRJ), v. 1, p. 179-189, 2016. <https://revistas.ufrj.br/index.php/cn/article/download/4663/3424> Acesso em: 24 fev. 2023.

SOUZA SANTOS, Boaventura de. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos Estudos** (CEBRAP), n.79, p. 71-94, 2007. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002007000300004> Acesso em: 24 fev. 2023.

SOUZA, Juberto Antônio Massud de. **Os ásperos tempos da Psicologia: do fechamento de espaços institucionais à luta revolucionária durante a ditadura empresarial-militar**.

Tese de doutorado em Psicologia Social. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2021.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: EdUFMG, 2010.

XAVIER, Antonio Jeferson Barreto; SEFFNER, Fernando; BARBOSA, Maria Carmen Silveira. “Mulher tem mais facilidade para coisa artística, organização, trabalhos didáticos” Produção de masculinidades e estratégias pedagógicas nos anos iniciais na roça. **Cadernos de Gênero e Diversidade**, Salvador, v. 6, p. 365-388, 2020. <https://periodicos.ufba.br/index.php/cadgendiv/article/view/37436> Acesso em: 24 fev. 2023.

POR UMA PSICOLOGIA EM DESAPRENDIZAGENS: SABERES E RESISTÊNCIAS FEMINISTAS E INDÍGENAS

Catia Paranhos Martins⁵

Jaileila de Araújo Menezes⁶

Considerações iniciais

Este texto é um recorte das conversações realizadas a partir do estágio pós-doutoral no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), em especial no Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Poder, Cultura e Práticas Coletivas (GEPOL/CNPq). Buscaremos tanto fomentar quanto nos posicionar pelo necessário debate na decolonização dos saberes e das práticas do campo da Psicologia e pelo fortalecimento de epistemologias feministas, ameríndias, negras e dissidentes.

Entendemos conversar e debater como duas dimensões inter-relacionadas e fundamentais à construção de um pensamento comprometido com a justiça social anti-individualista e contracompetitiva. Inspiradas em bell hooks (2020), entendemos que “ao escolher e nutrir o diálogo, nós nos envolvemos mutuamente em uma parceria na aprendizagem” (2020, p. 81). O estágio de pós-doutoramento assume para nós essa aposta revigorante, pois são cada vez mais frequentes situações despotencializadoras de um pensar alegre na academia eurocêntrica, excessivamente burocrática, deslealmente meritocrática e, logo, adoecedora.

Nessa cartografia somamos experiências do cotidiano e do trabalho docente que são registradas em diário de campo, e servem para pensar o presente e

⁵ Professora da graduação e da pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). ORCID <https://orcid.org/0000-0003-4905-5865>. E-mail: catiamartins@ufgd.edu.br

⁶ Professora titular na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Docente do Centro de Educação e do Programa de Pós-graduação em Psicologia da UFPE. ORCID <http://orcid.org/0000-0003-3322-3764>. E-mail: jaileila.araujo@gmail.com

produzir uma escrita de si, de nós. Uma escrita a partir do que nos afeta, de acontecimentos que continuam ressoando a despeito do tempo cronológico. Aqueles momentos, questões e encontros que nos mantêm vivas e ousamos sonhar com mundos outros.

Contra a asfixia ou anoxia de nossos sistemas vitais, somos inspiradas e caminhamos nas trilhas abertas por elas. Citamos somente algumas, como Conceição Evaristo, com suas escritas, cujas experiências pessoais e ficcionais se misturam e são estratégias políticas para enfrentar o silêncio e (re)popoalar a imaginação coletiva (2019, 2020); Glória Anzaldúa, que nos convoca a escrever apesar do medo e para “manter vivo o espírito de minha [nossa] revolta e a mim mesma [nós mesmas]” (2021, p. 52); guiadas pelo compromisso de Audre Lorde: “Me lembro duma promessa que fiz à minha caneta nunca deixá-la jazer no sangue de outra pessoa” (2021, p. 24), e pelos ensinamentos dos povos tradicionais, sintetizado em “o futuro é ancestral” (GUAJAJARA, 2023).

Tecemos as ideias em três momentos: primeiro, destacamos os nossos compromissos na busca pela decolonização de saberes e práticas em Psicologia. Na sequência, discutimos os desafios e as riquezas de nossa atuação com os povos Kaiowá e Guarani, localizados na região da Grande Dourados – Mato Grosso do Sul (MS), e apresentando um recorte a partir das mulheres e suas lutas. Depois, trazemos questionamentos e sonhos na busca por tomar a sensibilidade como dimensão política para questionar as violências coloniais. A obra “Assentamento”, da artista Rosana Paulino, é utilizada como dispositivo para pensar/sentir. Por fim, apostamos no (re)conhecimento de outros saberes e práticas balizadas por perspectivas ameríndias, feminismos negros e latino-americanos e dissidentes, produzindo psicologias engajadas com políticas de justiça e de cuidado para todas as espécies.

Por Psicologias em diálogos com os saberes de/contra coloniais

Nos debates pela decolonização da Psicologia e sobre a necessidade de questionar as lentes epistemológicas utilizadas nesse campo de conhecimento, destacaremos contribuições de Jaileila Menezes e colaboradoras. São trabalhos que avançam na instigante construção de estratégias teórico-metodológicas “(...) de resistência cientificamente engajadas no enfrentamento das injustiças sociais” (MENEZES; SAMPAIO; LINS, 2019, p. 03), o que consideramos aqui como um dos desafios da atualidade.

A primeira autora, docente da Psicologia Social da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), experimentou, em sala de aula, a proposta da oficina

“Racismo, Sexismo, Epistemicídios e os saberes Psi”, realizada na XXVI Semana de Psicologia da Universidade Federal do Ceará” (MENEZES; SAMPAIO; LINS, 2019). Tal como nessa metodologia, as(os) estudantes da UFGD foram convidadas(os) a escrever em um papel, de forma anônima, pensadoras(es) importantes em sua formação acadêmica. O retorno em MS foi semelhante ao vivenciado no evento do Ceará. Somente homens cisgêneros, brancos, heterossexuais (com exceção de Foucault) e europeus compõem os primeiros lugares da lista, sendo que a 1ª mulher foi a filósofa Judith Butler na 7ª posição e a 1ª brasileira foi a também filósofa Djamila Ribeiro, que apareceu somente na 9ª posição.

Apesar das distâncias geográficas entre o Centro-Oeste e o Nordeste brasileiros, a formação em Psicologia continua a reiterar o projeto moderno e colonial. Como avançar numa atuação alinhada aos desafios de cada território? A proposta metodológica de Menezes, Sampaio e Lins (2019) torna visível as matrizes coloniais que fundam e conformam desde a Psicologia até a sociedade brasileira, com efeitos na produção de sujeitos, subjetividades, entendimentos e manejos do campo psicossocial.

Somado aos questionamentos acima, há um movimento crescente nas Ciências Humanas pela urgência de enfrentar as violências coloniais produzidas pelo eurocentrismo, capitalismo, racismo e sexismo, dentre outras opressões. O padrão europeu como organizador da vida, do pensamento e do mundo naturaliza violências. Sendo assim, há inúmeros desafios para a Psicologia localizada em uma das muitas periferias do sul global na construção de outros modos de pensar, pesquisar e sentir no enfrentamento das injustiças sociais. Aqui, em especial, fazemos referência à Grande Dourados (MS) e à situação de violação de Direitos Humanos em que vivem os povos tradicionais Kaiowá e Guarani, aspectos que serão abordados mais adiante.

Em mapeamento sobre a interseccionalidade na produção científica brasileira, as autoras Silva e Menezes (2020) destacam que o conceito é utilizado nas Ciências Humanas de maneiras diversas, como estratégia analítica, *práxis* e alinhamento entre conhecimento científico e justiça social. Tomamos a interseccionalidade, em diálogo com o feminismo negro e latino-americano, como ferramenta de análise. É no entrecruzamento entre raça/etnia, gênero, renda e localidade que estão as mulheres Kaiowá e Guarani e que colocam em xeque uma certa Psicologia que ainda advoga pela neutralidade, objetividade e universalidade do conhecimento e de suas práticas individualizantes.

Incluir as dimensões estéticas, éticas e políticas da escrita científica em Psicologia é fundamental na busca por reposicionar essa área de conhecimento aos desafios do presente (MOREIRA; MENEZES, 2022), com destaque aos povos, coletivos e grupos que lutam pela sobrevivência. Pensar práticas e seus registros a partir de outros balizadores, tal como propõem as autoras, dialogam

com o questionamento que nos fazemos: “O quanto permitimos que os efeitos das leituras feministas modifiquem nossas escritas, de modo a produzirem intervenções nelas próprias?” (OLIVEIRA, 2020, p. 5).

Somado aos desafios da modificação da escrita e de nós mesmas, “quais são as chances que tem o feminismo para traçar cartografias de resistência e redesenhar certos mapas de poder que dominam a cena geopolítica contemporânea?” (SIERRA, 2022, p. 228). Essa provocação nos inspira nas tarefas acadêmicas que fomentem a construção de estratégias coletivas de questionamento do cenário de barbárie e violação de direitos, em especial quando nos preocupamos com as vidas de mulheres, crianças e existências feminizadas, racializadas, loucas, indígenas, periféricas, dissidentes e outras.

Apostamos na arte ou na “nutrição estética (NE)” como dispositivo para pensar o presente ao tomarmos a sensibilidade como dimensão da política e com potência para produzir outros mundos. O termo NE foi cunhado por Míriam Celeste Martins (2006, p. 12) para referir processos em que

Produções artísticas em diferentes linguagens são apresentadas para alimentar olhares, percepções, pensamentos. Essas nutrições estéticas têm gerado múltiplas interpretações e deflagrado discussões: O que escolhemos para mostrar? Com quais critérios? Escolhemos apenas o que gostamos ou de obras que “sabemos falar” ou o que nos provoca, nos causa estranhamento e sobre as quais queremos problematizar para ir além das primeiras impressões? Como propomos os encontros entre educadores/imagens/aprendizes? De onde veem as imagens que utilizamos? Originais ou reproduções? Nossa seleção pode ser chamada de curadoria educativa?

Assim sendo, como sentir de outro modo a ponto de agir? A gramática eurocêntrica ainda serve para colocar Sul em análise? (MARTINS, 2019, 2020). Recorremos aos “verbos/bússolas” acolher, curar e artistar, a partir da perspectiva feminista decolonial, cunhados na pesquisa “Vozes mulheres em tempos de pandemia: (re)encontros narrativos”, de Jaileila Menezes (2021), que nos servem aqui também como guias, em especial na urgente tarefa da Psicologia em sua atuação com coletivos historicamente violados. O acolhimento e o cuidado são balizadores éticos na busca cotidiana por construir relações respeitadas e não repetir opressões e violações de direitos. Esses desafios são somados à dimensão estética na criação de uma vida digna e bela, o teko porã tal como aprendemos com as e os Kaiowá e Guarani, e que serão contextualizados a seguir.

Desaprender, reaprender a viver na Terra Vermelha

Caminhamos, o *oguada*⁷ para as e os Kaiowá e Guarani, com incontáveis parcerias pela Terra Vermelha, tal como a cidade de Dourados e a região são conhecidas. São terras tão sagradas quanto sangrentas, em que corpos, histórias, práticas convocam/convidam a posicionamentos ético-políticos sobre os quais teceremos algumas considerações e questionamentos.

Em nossos estudos e andanças, buscamos tanto (re)conhecer as violações do direito de ser/estar, quanto procuramos pelo que escapa. Nas brechas estão os indícios dos movimentos coletivos de pensamento, ação e criação de mundos outros e, quiçá, sejam um antídoto contra as fomes e os adoecimentos gerados pelo deserto da monocultura (MARTINS, 2021; 2022).

Essa tarefa tem, de forma concomitante, duas dimensões. A primeira, acompanhamos o cenário de barbárie e escutamos as violências e as violações de direito já tão corriqueiras na vida das e dos Kaiowá e Guarani. Enquanto a Psicologia hegemônica direciona sua atenção ao individual e/ou privado, nosso compromisso ético-político é pelo público, coletivo, comum, de todes nós, de qualquer um(a). A segunda dimensão é a estética e procuramos (re)conhecer, sentir, (des)aprender sobre as riquezas de habitar o *tekoha guasu*, as terras sagradas das e dos Kaiowá e Guarani.

Em nosso cotidiano encontramos indicativos para afirmar que a monocultura, tão marcante na região da Grande Dourados pelas extensas plantações, em especial de soja e cana-de-açúcar, cria homogeneizações de várias ordens. Nesse cenário, há a tentativa de produção de um deserto para as invenções e as expressões dos incontáveis modos de ser/estar no mundo e também da compreensão de que há mundos outros. A monocultura produz inúmeros efeitos e impõe, inclusive, a homogeneidade ao olhar/escutar/sentir.

O MS é um estado da federação conhecido por ser um dos maiores produtores do agronegócio brasileiro e, de forma concomitante, possui índices alarmantes de violências e violações de direitos contra as mulheres, pessoas LGBTQIA+ e os povos indígenas (CIMI, 2019; OLIVEIRA; ARAUJO, 2020; ROSSI; BECKER, 2019; SORGATTO; MARTINS, 2020). Mesmo nesse cenário

⁷ Palavras em Guarani, importantes para os povos Kaiowá e Guarani da região da Grande Dourados e para a compreensão dos desafios propostos, serão citadas ao longo do texto. Em oposição à norma, as palavras em Guarani não serão grafadas em itálico, já que não são vocábulos de língua estrangeira. Antes ou após as palavras em Guarani, haverá uma tentativa de tradução e/ou explicação com o sentido usual e compartilhado entre comunidades, apoiadoras(es) e pesquisadoras(es). Mas é importante registrar que estamos cientes dos perigos da tradução e das inúmeras delicadezas que escapam à lógica colonial. Essas preocupações dialogam com Moreira e Menezes (2022) em suas provocações a partir de “Políticas da escrita”.

de barbárie, que lamentavelmente não está limitado ao MS e ao país, há também brechas, fissuras, riquezas e resistências.

Como karai, não indígenas para as e os Kaiowá e Guarani, e já cientes de que os coletivos indígenas resistem há mais de 523 anos, cabe a nós a postura ética de (des)aprender ao caminhar, o oguata, bem como repensar a Psicologia, seus saberes e suas práticas formatadas pelas colonialidades do ser, saber, poder e de gênero. Habitar a cidade de Dourados, com 18 mil pessoas que se declaram indígenas, faz-nos interrogar sobre quem somos nós, as e os karai, não indígenas.

Dourados possui a reserva indígena mais populosa do país, são 18 mil pessoas em pouco menos de 3.600 hectares. Foi criada em 1917 pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e está localizada a cinco quilômetros do centro urbano. Indígenas Kaiowá, Guarani e Terena foram colocados à força em “confinamento” (BRAND, 1997) pelo Estado, para abertura de áreas a serem ocupadas pela agropecuária. A reserva configura-se como “um sistema multiétnico *sui generis*” (PEREIRA, 2015), cuja convivência de vários grupos remonta à história brasileira e ao projeto de desenvolvimento nacional.

Kaiowá, Guarani e Terena fazem parte do cotidiano da cidade, sendo impossível não enxergar as frequentes violências, violações de direitos e o genocídio em curso. As disputas pela terra, o poder do agronegócio, o posicionamento do judiciário nada imparcial, o aumento das taxas de homicídios, as crianças com baixo peso, as famílias em situação de insegurança alimentar, as violências contra mulheres e crianças, indígenas cumprindo pena no sistema carcerário, os julgamentos de indígenas sem tradutor para a língua materna, os suicídios (incluindo crianças e jovens em idade escolar), os assassinatos e criminalização de lideranças, dentre outros aspectos, são de conhecimento público (CIMI, 2019; CONSEA, 2017; FARIA, 2021). São facetas do racismo de um país que sonha em ser branco e que tem como projeto as “características monstruosas da civilização ocidental” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 12).

Temos apostado em “desaprender oito horas por dia”, inspiradas pelo poeta sul-mato-grossense Manoel de Barros (2013), na construção de outros modos de atuar na Psicologia, na construção do Sistema Único de Saúde e demais políticas sociais. A saúde que almejamos é uma construção coletiva, que implica num modo singular de fazer saúde com as pessoas e não para elas. Fazer saúde como as pessoas e não sobre elas, a despeito do que elas pensam, valorizam, querem ou sentem, implica a nós (e sonhamos também com a ampliação do que é ou deveria ser nosso) numa enorme tarefa.

Para provocar o pensamento questionamo-nos: o que a Psicologia e o SUS (e quiçá a Assistência Social, Educação etc.) precisam (des)aprender com

comunidades⁸ daqui? Que outros modos de ser/estar/amar/lutar e produzir saúde esses coletivos têm a nos ensinar cotidianamente? Como fomentar outras práticas em alinhamento aos saberes tradicionais?

Dentre tantas desaprendizagens, é fundamental problematizar saberes psicológicos que ainda se pautam pelo universal de humano; logo, macho, branco, heterossexual, morador da cidade, que tem conta no banco, que sonha em trocar de carro e comprar uma casa, cristão, escolarizado e consumidor da felicidade à venda no mercado. É necessário questionar saberes, instrumentos e técnicas que servem para naturalizar cisões, como mente/corpo, natureza/cultura, humano/não humano, grafia/oralidade, nós/outros. Nesse movimento, é preciso indagar as naturalizações produzidas pela Ciência Moderna, descoladas da história de violações e fundadas numa concepção de desenvolvimento humano individual, prévio, padronizável, cronológico e linear.

Os saberes que nos interessam estudar, aprender, trabalhar e, quiçá, ensinar, têm compromisso com a desconstrução da perspectiva colonizadora, etnocêntrica, elitista e individualizante que homogeneiza as pessoas e seus coletivos e as vicissitudes do viver. É um movimento de questionar as fronteiras, tanto as do conhecimento quanto as fronteiras que constituem (o que se convencionou a definir como) as subjetividades e as tentativas de reduzir a vida ao indivíduo e à gestão do Estado-Nação.

Já podemos afirmar que o trabalho com as e os indígenas é para quem se dispõe, dentre tantas desaprendizagens, a questionar a racionalidade moderna, ainda hegemônica e caracterizada por ser individual, dicotômica, biologizante, hospitalocêntrica, medicamentosa e curativa. Tal perspectiva empobrece as experiências do viver, mantém a violenta engrenagem colonial em funcionamento ao medicalizar e silenciar corpos/almas. E por isso nos perguntamos: como Kaiowá e Guarani se mantêm vivas(os) a despeito do cenário nacional? Quando mapeamos somente as políticas de morte, o que deixamos escapar? Quais são as políticas de vida em andamento? Quais os desafios à Psicologia e/ou outras Psicologias?

Essas são comunidades que lutam contra o etnocentrismo, contra a escravidão de ontem e de hoje, pelo direito à terra e por uma vida digna; dignidade

⁸ Utilizamos o termo comunidade cientes de que pode naturalizar séculos de violações de direito. Morar em uma situação de reservamento, marcada pelo racismo e por escassez de terra, água, comida, trabalho, mata etc., é o oposto da vida comunitária. Mas também destacamos que as construções de aliança são forças que se movem com mais rapidez do que conseguiríamos mapear. Num histórico de confinamento de mais de um século, as parentelas se juntam e se distanciam por inúmeros propósitos. Aprendemos com os movimentos indígenas que nas áreas de retomada, territórios ancestrais reivindicados como tais e nas lutas pela demarcação, retomam-se também os modos sagrados de organizar a vida e que são adjetivados como tradicionais, ancestrais e/ou Guarani.

que só pode ser produzida a partir de suas coletividades e cosmologias. Aprendemos sobre dimensões até então incompreensíveis aos olhos e demais sentidos formatados pela perspectiva eurocêntrica. Ao acompanhar uma cerimônia com cantos/rezas e ouvir o som do mbaraka (chocalho), desejamos que cumpram a missão de pacificar as pessoas não indígenas, nós, as e os karai. Tarefa tão urgente, quanto complexa e utópica.

É com Viveiros de Castro (2015, p. 15) que continuamos: como pensar o Brasil quando se está dentro do “liquidificador modernizante do Ocidente”? O que não conseguimos enxergar como karai, tal como a matriz eurocêntrica fez acreditar? Como desaprender e sentir com os cantos, rezas, danças, pinturas corporais, festas, artefatos, narrativas das relações entre os seres e demais performances na fabricação da pessoa e do cosmo dessas etnias?

Sendo assim, já podemos afirmar que saúde é luta, que terra não é sujeira e que a vida tem mais dimensões do que nós – da cidade e formatadas pela Ciência, sendo que tais características também compõem a Psicologia – supúnhamos. Aprendemos sobre dimensões até então incompreensíveis aos olhos e demais sentidos produzidos pela racionalidade hegemônica, pela história universal e etnocêntrica. Nesta, a hierarquia entre grupos/coletivos/povos está sustentada no racismo e sexismo e que escondem as violências da modernidade.

Há inúmeras riquezas que não enxergávamos antes, que compõem a dimensão estética já sinalizada. Elas e eles ensinam que não são pobres, que pobreza é ter mais do que se pode carregar. Ensinam que só se olha nos olhos de quem é íntimo e que a pressa (moderna, urbana) não ajuda na conversa. Outras temporalidades (ara) se fazem presentes. Elas e eles sabem quando, onde, com quem e em qual língua falar. Acrescentamos, ainda, a capacidade de auto-organização, de construir parcerias para as lutas e mobilizações com apoios nacionais e internacionais, como abordaremos a seguir.

Mulheres, saúde e lutas

Neste cenário de injustiça, e no qual são inúmeras(os) apoiadoras(es) e pesquisadoras(es) estão ao lado das comunidades trabalhando para transformá-lo, os desafios são muitos. A saúde como direito de cidadania, como defende o movimento sanitário brasileiro, é marcada por desafios políticos.

Os indicadores de saúde evidenciam a diferença radical de nascer e viver no centro de Dourados ou na periferia, onde a reserva indígena está localizada. A raça/cor/etnia é um marcador de desigualdade e indica o tamanho da tarefa ao tomar a saúde como direito e como caminho para justiça social. São mais de três décadas e meia de prejuízo na expectativa de vida, quando se é alguém

Kaiowá e/ou Guarani. A discrepância abissal está também nas taxas de mortalidade materna, natalidade pós-natal, de tuberculose e mortalidade por causas externas, dentre outras (MARTINS, 2021; FERNANDES *et al.*, 2019).

A intersecção renda/raça/gênero merece a nossa atenção e sinaliza uma complexa trama marcada por violências contra as mulheres, crianças e corpos feminizados. Quais histórias contam essas mulheres? Como se mantêm cantando/rezando? Como resistem aos séculos de violência colonial?

Ressaltamos a importância de compreender a interseccionalidade como ferramenta analítica em diálogo com o feminismo negro e somada aos diálogos sobre as colonialidades. Tal como Lugones adverte, a “lógica de separação categorial distorce os seres e fenômenos sociais que existem na interseção” (LUGONES, 2008, p. 82), sendo necessário questionar o “sistema moderno-colonial de gênero” (LUGONES, 2008) e seus mecanismos de violência.

Acompanhamos um cenário em que rezadoras e parteiras vivem em constante ameaça pelo racismo religioso. São desqualificações em seus saberes pelo olhar estatal e biomédico e pelas inúmeras disputas internas e externas produzidas ao longo de mais de um século de “confinamento” (BRAND, 1997). Colecionamos tristes histórias de mulheres e crianças vítimas de violências doméstica e sexual por homens de suas comunidades e/ou com a conivência de lideranças; de casas de reza que foram queimadas; de nhandesy (rezadora) acusada de feitiçaria por manter suas práticas tradicionais (canto/reza, chás, ervas etc.), de tortura e ameaças de serem jogadas na fogueira; de gestantes desqualificadas em seus cuidados com o próprio corpo; de parteiras impedidas de realizar a sua tarefa; de famílias deslegitimadas na educação das crianças, com a perda da guarda e o acolhimento institucional já nos primeiros dias de vida.

São mulheres guerreiras Kaiowá e Guarani que cuidam da vida coletiva. Mulheres que sabem que só terão futuro se continuarem a lutar e rezar. As políticas de cuidado são inúmeras e incluem manter a língua, educar as crianças, plantar, cozinhar, cuidar do fogo, conversar, dançar/cantar/rezar, fazer artesanato, massagens e demais cuidados com o corpo, cuidados com a família, dentre tantas outras práticas. Ao tomar o cuidado como política parece-nos que elas sabem que é fundamental cuidar da vida coletiva, lutar pela terra, rezar/cantar, para uma boa vida.

Foi a partir de 2006 que as mulheres começaram a se organizar num movimento, tal como as lideranças, maioria homens, já faziam desde a década de 1970. Os homens realizam reuniões periódicas, cada vez em um território ancestral diferente, e que são intituladas Aty Guasu, a Grande Assembleia Kaiowá e Guarani (BENITES, 2014; FARIA, 2021). Somente em 2017 é que as mulheres passaram a se reunir, primeiro denominaram o seu movimento como Aty Kunhã,

Grande Assembleia das Mulheres, nomeação que foi modificada posteriormente por elas. Atualmente, as lideranças femininas de vários territórios se intitulam Kuñangue Aty Guasu, a Grande Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani.

Elas promovem, com regularidade, reuniões com lideranças mulheres de diferentes gerações para o debate de assuntos essenciais para vida coletiva (ANZOATEGUI, 2017; SERAGUZA, 2018) e, de modo algum, se restringem às pautas que poderiam ser classificadas, de forma pejorativa, como femininas. A demarcação de terras sagradas, as violências, a necessidade de acesso e/ou qualificação das políticas públicas, o futuro das crianças, as preocupações com o meio ambiente degradado pela monocultura e uso de agrotóxicos, dentre outros assuntos são discutidos (KUNANGUE, 2019).

Após as reuniões ou quando situações trágicas ocorrem, documentos são produzidos com os relatos das violências sofridas e com as reivindicações endereçadas aos órgãos estatais e organismos internacionais. O registro e as cobranças ao Estado são estratégias realizadas pelas assembleias para romper o silenciamento sobre o cenário de violação de direitos, como também ocorre no movimento liderado pelos homens.

Esse movimento étnico-social das mulheres tem como lema “Enquanto houver o som do Mbaraka e do Takuapu haverá luta!”, ou seja, enquanto elas estiverem vivas, cantando e rezando, estarão lutando por suas comunidades. Os artefatos sagrados citados, bem como o valor da palavra/alma (nhe) merecem cada vez mais a nossa atenção e só podem ser compreendidos a partir dos mundos Kaiowá e Guarani.

Em 2021, foi publicado o Mapa virtual da Violência “Corpos silenciados, vozes presentes: a violência no olhar das mulheres Kaiowá e Guarani”⁹, um importante mapeamento sobre as violências sofridas por elas e, de forma concomitante, produzido também por elas. Finalmente, as próprias mulheres Kaiowá e Guarani erguem as suas vozes e são as protagonistas na luta pelo teko porã, uma boa vida.

As categorias de violência apresentadas no Mapa são: (1) violência do Estado brasileiro no contexto da pandemia; (2) crimes de intolerância religiosa praticados por representantes de igrejas neopentecostais; (3) violência sexual contra crianças; (4) violência obstétrica; (5) violências derivadas do confinamento nas retomadas (espancamentos, torturas psicológicas, violência física e moral); (6) não garantia dos direitos indígenas; (7) a tese do marco temporal, o judiciário brasileiro e a lei Maria da Penha (KUNANGUE, 2019; RODRIGUES *et al.*, 2023).

Rodrigues e colaboradoras realizaram uma breve análise das publicações da Kuñangue Aty Guasu, no período entre 2017 e 2022, e destacam que as

⁹ Disponível em: <https://www.kunangue.com/>

principais reivindicações são a necessidade urgente de demarcação de terras e o arquivamento da tese do Marco Temporal. Na análise das violações de direitos, destacam o fio que liga e conduz as denúncias feitas pelas mulheres e a busca pelo bem viver (teko porã). O bem viver rompe com o entendimento de vida individual e há uma íntima relação entre a saúde, seres e território. Por isso, violentar a natureza é, ao mesmo tempo, violentar os corpos humanos e seres não humanos também sagrados que habitam a terra, gerando desequilíbrio no cosmo (RODRIGUES *et al.*, 2023).

O que a Psicologia precisa (des)aprender com as narrativas e as lutas das mulheres, aqui em especial das Kaiowá e Guarani? Quais provocações essas mulheres fazem ao desestabilizar as bases coloniais que nos sustentam? Quais são as práticas de cuidado entre e produzidas pelas mulheres e suas comunidades?

Novamente retomamos Manoel de Barros: “As coisas não querem mais ser vistas por pessoas razoáveis. Elas desejam ser olhadas de azul – que nem uma criança que você olha de avé” (BARROS, 2013). É a racionalidade moderna, que se pretende única, universal e melhor, sendo urgente questionada. Compreendemos, assim, que convivência com um cenário de barbárie é necrose para a Psicologia.

Assentar a Psicologia em outras bases

Nessa cartografia, que para nós é também um exercício de imaginação política, precisamos oxigenar o pensamento e as ideias, ativar a sensibilidade e promover a nossa nutrição estética. Por isso nos perguntamos: como assentar a Psicologia em outras bases? Como seriam/serão saberes e fazeres em alinhamento às outras ontologias, epistemologias feministas, negras, ameríndias e dissidentes? Se levarmos a sério aquelas e aqueles que historicamente foram condenadas(os) como “outros”, quais são as necessárias transformações em nós e em nossa área de conhecimento?

Os desafios apontados por Sueli Carneiro fortalecem essa caminhada:

[...] não quero, como sempre, chorar esses mortos em praça pública. Clamar contra esse genocídio como tantas vezes fiz. Talvez porque, desta vez, as coisas foram tão longe que atingiram um ponto insustentável, em que é preciso [...] analisar o horror em toda a sua plenitude, para não desistir (CARNEIRO, 2011, p. 84).

Tecemos duas ponderações a partir dessa autora. Primeiro, diferente dos espaços públicos onde a juventude negra é assassinada, em especial, nas peri-

ferias dos grandes centros urbanos, o cenário de violação de direitos em que vivem Kaiowá e Guarani da região de Dourados são nas áreas de reserva, ou seja, terras do Estado brasileiro onde indígenas foram confinados no início do século XX. As violências ocorrem também nas áreas de disputas pelos territórios ancestrais, que são definidas como áreas de retomadas, e que estão tituladas, atualmente, como propriedades privadas.

Aqui juventudes e genocídios em curso se encontram, sendo a produção de Sueli Carneiro e demais pensadoras(es) negras(os) fundamental para “ler o Brasil” (2022) a partir do racismo. A Reserva de Dourados é formada por 74% de crianças e jovens, entre 0 e 29 anos, e a expectativa de vida é menos de 40 anos (FERNANDES *et al.*, 2019), paradoxalmente acompanhamos o envelhecimento do País. E, ainda, as mortes por causas externas, como suicídio, homicídio e demais violências, são comparadas a países em guerra.

Ressaltamos que, embora haja inúmeras especificidades nas discussões étnico-raciais e que não foram abordadas por nós, destacamos a raça/cor/etnia como marcador fundamental. Esse define políticas de vida e morte, produz uma fronteira que separa vidas que têm direito ao presente/futuro e a envelhecer e as demais. São corpos usados ontem e hoje como “lenha para queimar” (PAULINO, 2013), tal como trataremos abaixo.

A segunda ponderação é que nos últimos anos, após a vitória de Jair Bolsonaro (2018/2021), houve permissão para o ódio na sociedade brasileira e as ditas minorias declaradas como inimigas da nação. Assistimos um crescente na violência contra as comunidades indígenas na região de Dourados. Nas narrativas e lágrimas as mulheres Kaiowá e Guarani diziam que a situação estava “insuportável” para elas e suas comunidades. E, apesar de tanto “horror”, elas, incansavelmente, juntam-se a tantas pessoas e continuam a

[...] celebrar a vida e a luta pela emancipação que se trava a cada dia, que tanto faz recrudescer a violência e o ódio racial quanto aumenta em cada um [uma] de nós a consciência de por que morremos [e por que pesquisamos e lutamos]. É preciso ir ao encontro da vida para buscar forças para resistir (CARNEIRO, 2011, 84).

Assim, seguimos na construção de parcerias e de estratégias teórico-metodológicas para decolonizar a Psicologia. Apostamos em práticas coletivas, inspiradas nas lutas indígenas, negras e feministas, para analisar “o horror em toda a sua plenitude” e, de forma concomitante, “ir ao encontro da vida para buscar forças para resistir” (CARNEIRO, 2011, p. 84).

Entendemos como fundamental avançar na compreensão das violências, das dores e das lutas contra o racismo, mas estamos cientes de que é necessário também “ir ao encontro da vida”, e que há inúmeras dimensões que escapam às tentativas reducionistas. E para sentir/pensar outros mundos é necessário abandonar a perspectiva salvacionista e recusar o lugar de colonizadoras¹⁰.

Como enxergar as riquezas do oguata? Quais saberes, fazeres e estratégias de resistências ancestrais foram acumuladas? Nossos modos de pensar/sentir/conhecer são frutos da modernidade e, assim sendo,

[...] libertar-se das amarras é desobedecer a cartilha colonizadora, e, mais ainda, ir contra ela. Para nós, esta é uma das tarefas urgentes da Psicologia no que diz respeito às alteridades negadas e encobertas pelos processos coloniais, a fim de colaborar para emergência e reorganização das subjetividades e cosmologias ainda colonizadas (FARIA; MARTINS, 2020, p. 40).

Estamos cientes de que “a colonialidade que nos atravessa, as memórias inscritas em nossos corpos e a (im)possibilidade de descolonizar o feminismo (...) e, inclusive, a colonização também de nossa episteme é uma marca que permeia o pensamento feminista do Sul” (BIDASECA, 2014, p. 586-587). E, assim sendo, estamos na fronteira entre as possibilidades e os limites de produzir outros modos de escrever, sentir, pensar e pesquisar em Psicologia, bem como na fronteira entre saberes coloniais, feministas, ameríndios e dissidentes. Nesse jogo perverso e viciado, buscamos outras balizas e novas ancoragens que produzam novas sensibilidades. A seguir, um breve exemplo.

A importante artista Rosana Paulino¹¹ nos provoca a sentir/pensar. Em sua obra “Assentamento”, de 2011, o passado/presente marcado pelo racismo é trazido à cena. “Assentamentos” é uma instalação composta por algumas fotos e um amontoado de braços e pernas pintados de preto, que são amontoados em cima de *palets*. No centro da cena, uma dessas fotografias, um corpo negro nu. É de uma mulher, sem nome, que olha fixamente. A imagem foi recortada e depois mal costurada. Nesse corpo, um coração foi sobreposto à fotografia.

¹⁰ No trabalho de Faria e Martins (2020) há o compromisso com a desideologização, sendo fundamental a recusa do lugar de colonizador/dominador. Embora as assimetrias estejam postas, buscamos compreender e enfrentar as desigualdades ao nos colocarmos ao lado dos povos originários. Temos nos questionado se nosso lugar ético-político não seria dar um passo atrás, questionando o lugar destinado pelas colonialidades, o de saber o que é melhor para elas e eles. Ao acompanhar esses coletivos em sua resistência ancestral, estamos cientes do enredo que escapa às compreensões karai (FARIA; MARTINS, 2020, 2022, 2023).

¹¹ Sugerimos um passeio pelo *site* da artista (www.rosanapaulino.com.br) e por nossas considerações em diálogo com a obra de Rosana Paulino (MARTINS, 2019; 2020).

Uma fina linha vermelha nos indica que ele sangra. Vemos a sutura, podemos sentir a ferida. E, nas laterais da cena, *tablets* passam sucessivamente imagens do mar, supomos ser o Atlântico.

A composição escancara que as negras e os negros eram vistos como “lenha para se queimar”, sendo que “a mecânica da escravidão era tão perversa que a expectativa de vida de um escravo nascido no Brasil girava em torno de 19 anos” (PAULINO, 2013). Para Paulino, os *palets* e as pessoas remetem à história brasileira de colonização e escravidão, ressaltando o passado ainda presente de um país agrário e que alimenta até hoje o mercado internacional com matéria-prima, a despeito do já sabido custo humano e ambiental.

Temos ali a ferida colonial exposta e suturas foram mal feitas. É a perversidade do projeto desenvolvimentista como justificativa para expropriações de todas as ordens em corpos/territórios não brancos. É toda a violência do racismo que precisa ser enfrentado pela sociedade brasileira. Entretanto, o projeto de embranquecimento não se concretizou¹², nem as reiteradas tentativas de extermínio dos povos negros e indígenas, e apostamos na força dos movimentos que abalam a falaciosa democracia racial.

O dispositivo da racialidade, desenvolvido por Sueli Carneiro (2023), auxilia-nos a destacar que a história brasileira nega a dimensão ontológica de seres humanos negros e indígenas. O País se fez, e se faz, com políticas de morte de pessoas racializadas em nome do projeto de embranquecimento. As deliberadas ações no pós-abolição para constituição da república brasileira sem as pessoas negras ao racismo científico e à constituição do mito fundador da igualdade racial são as bases de nossa história.

A história oficial, contada a partir de 1500, faz questão de apagar a escravização e o genocídio de indígenas, justificar e minimizar os horrores da escravidão das pessoas negras trazidas à força do continente africano, assim como nega toda contribuição de negras(os) e indígenas, seja no desenvolvimento nacional, seja no questionamento radical da concepção de desenvolvimento extrativista e predatória posta pelo capital. Apesar de toda violência das tentativas reiteradas de negação da humanidade, “o outro como não ser” (CARNEIRO, 2023), as lutas dos movimentos sociais negros, indígenas, feministas e LGBTQIA+ são grandes educadores da sociedade brasileira.

¹² No Censo de 2010 eram 896,9 mil pessoas indígenas, e as informações preliminares do Censo de 2022 apontam para mais de 1 milhão e 600 mil que se autodeclararam indígenas (IBGE, 2023). Somado a isso, o número de pessoas que se declaram brancas caiu, e de pessoas pretas e pardas aumentou desde 2012 (IBGE, 2022). O País vive um processo de reindianização há algumas décadas, tal como já sinalizado por Viveiros de Castro (2006). E o aumento de pessoas negras pode indicar o enegrecimento coletivo? Será parte do processo de reapropriação de nossa história no enfrentamento das violências coloniais que nos fundam?

Embora cientes de que há muitos fios em aberto em nossa discussão, encaminhamos para um provisório encerramento. Ressaltamos que o racismo naturaliza violências e cria impossibilidades de (re)conhecer sujeitos e mundos, por exemplo, o “axé” assentado nessas terras pelas pessoas negras, em diálogo com a obra Paulino (2013); assim como funciona para tentar nos impedir de sentir/escutar as belas palavras e os cantos/rezas das Kaiowá e Guarani. O dispositivo da racialidade almeja o apagamento desses e tantos outros incontáveis modos de vida.

Apesar das violências coloniais, mulheres indígenas, negras, mestiças, subalternizadas e experiências outras sempre produziram saberes, lutas e resistências. Finalmente, aprendemos que somente as netas dessas mulheres conseguem “assinar os poemas” e demais produções feitas por todas elas ao longo dos séculos de desumanização (WALKER, 2021; LORDE, 2020). Assim, fazeres/saberes foram produzidos por todas e todes que “combinamos de não morrer” (EVARISTO, 2019, p. 99) e cá estamos, numa tarefa coletiva, procurando/encontrando “os jardins de nossas mães” (WALKER, 2021).

Além da beleza das flores plantadas por elas, há roças, costuras, comidas, cerâmicas, cestarias, cantos, danças, bordados, grafismos, histórias e mundos cuidados por mulheres indígenas e negras. Como puderam fazer tudo o que fizeram para chegarmos aqui? Outras políticas e poéticas compõem essa longa trajetória a ser (re)conhecida por nós.

Então, não seria Arte acumular saberes seculares e transformar necessidade em liberdade, em beleza? Aqui destacamos um deslocamento fundamental. Feminismos negros, latino-americanos, africanos e cosmologias ameríndias indicam saídas para nossa miséria atual e não se restringem a criticar a modernidade. Outras sensibilidades e racionalidades, como produção coletiva, continuam em curso e nos provocam a (re)pensar o presente.

Não há dúvidas de que uma certa história é parte do projeto moderno de desumanização de mulheres e demais experiências negras, indígenas, não brancas, mestiças, periféricas e dissidentes. Os séculos de violência, descrédito, apagamento, silenciamento de experiências outras produziram lacunas e também lutas, conhecimentos e outros modos de resistir, produzir e conhecer. Enquanto a racionalidade moderna pode ser sintetizada em “penso, logo existo”, apostamos na resposta radical à violência patriarcal branca de Audre Lorde: “sinto, logo sou livre” (2020).

Continuamos na tarefa de sentir e escrever/escutar outras histórias que questionam os pilares da modernidade-colonial-capitalista e da Psicologia. Sigamos apostando que tomar a vida e a arte como dimensões inseparáveis produza outras saúdes e estratégias de cuidados das feridas coloniais, bem como as necessárias mutações na sensibilidade coletiva na gestação de incontáveis modos de ser/estar e até de mundos.

Referências Bibliográficas

ANZALDÚA, Glória. **A vulva é uma ferida aberta & outros ensaios**. Rio de Janeiro: A Bolha, 2021.

ANZOATEGUI, Priscila. **Somos todas Guarani-Kaiowá: entre narrativas (d)e retomadas** agenciadas por mulheres Guarani e Kaiowá sul-mato-grossenses. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2017.

BARROS, Manuel de. **Poesia completa**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2013.

BENITES, Tonico. **Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha**. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

BIDASECA, Karina. Cartografias Descoloniales de los Feminismos del Sur. **Estudios Feministas**, v. 22, n. 2, p. 585-591, 2014.

BRAND, Antônio. **O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowa/Guarani: os difíceis caminhos da Palavra**. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

CONSEA (Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional). **Tekoha: direitos dos Povos Guarani e Kaiowá : visita do Consea ao Mato Grosso do Sul**. – Brasília: Presidência da República, 2017.

CONSELHO INDÍGENA MISSIONÁRIO (CIMI). **Relatório violência contra os povos indígenas no Brasil – dados 2019**. Brasília – DF, 2019.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser**. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CARNEIRO, Sueli. **Ler o Brasil**. Casa Sueli Carneiro, São Paulo, 2022.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

EVARISTO, Conceição. Escrivivência, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QXopKuvxevY>. Acesso em: 06 mar. 2021.

EVARISTO, Conceição. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro: Pallas, 2019.

FARIA, Lucas Luís de (Des)colonialidade e desobediência dos Kaiowá e Guarani: saúde, violência e resistência. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados – MS, 2021.

FARIA, Lucas Luís de; MARTINS, Catia Paranhos. Autoetnografia e a potência do habitar e (des)aprender com territórios indígenas: contribuições para de(s)colonizar a Psicologia. **Teoria e Cultura** – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – UFJF, [s. l.], v. 17, p. 91-107, 2022.

FARIA, Lucas Luís de; MARTINS, Catia Paranhos. Fronteiras coloniais, Psicologia da Libertação e a desobediência indígena. **Psicología para América Latina**, [s. l.], v. 33, p. 33-42, 2020.

- FARIA, Lucas Luís de; MARTINS, Catia Paranhos. “Terra é Vida, Despejo é Morte”: Saúde e Luta Kaiowá e Guarani. **Psicologia: Ciência e Profissão** (on-line), [s. l.], v. 43, p. 1-17, 2023.
- FERNANDES, Tanise *et al.* A Saúde na Reserva Indígena de Dourados: histórico, lutas e (re)existências. *In*: MOTA, J. G. B.; CAVALCANTE, T. L. V (org.). **Reserva Indígena de Dourados: histórias e desafios contemporâneos**. São Leopoldo: Karywa, 2019. p. 185-202.
- GUAJAJARA, Sônia. **Discurso oficial de posse como ministra dos povos indígenas**. Brasília, 11 jan. 2023. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=IV_fa_1M_g8. Acesso em: 30 abr. 2023.
- HOOKS, Bell. **Ensinando pensamento crítico: sabedoria prática**. São Paulo: Elefante, 2020.
- IBGE. **Com a coleta concluída na TI Yanomami...** 2023. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/novo-portal-destaques/36595-com-a-coleta-concluida-em-tis-yanomamis-censo-ja-registra-1-652-876-pessoas-indigenas-em-todo-o-pais>. Acesso em: 30 maio 2023.
- IBGE. **Conheça o Brasil. População cor ou raça...** 2022. Disponível em: <https://educa.ibge.gov.br/jovens/conheca-o-brasil/populacao/18319-cor-ou-raca.html>. Acesso em: 30 maio 2023.
- KUÑANGUE ATY GUASU. **Documento Final da VII Kunãgue Aty Guasu**. Tekoha Yvy Katu Porterito – Japorã, 2019.
- LORDE, Audre. **Irmã outsider**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- LORDE, Audre. **Nossos mortos em nossas costas**. Rio de Janeiro: A Bolha, 2021.
- LUGONES, Maria. Colonialidade e Gênero. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, p. 73-102, dez. 2008.
- MARTINS, Catia Paranhos. “Desaprender 8 horas por dia”: psicologia e saúde indígena. **Fractal: revista de psicologia**, [s. l.], v. 33, p. 192-198, 2022.
- MARTINS, Catia Paranhos (Des)aprendizagens com as e os Kaiowá e Guarani: uma provisória cartografia da terra vermelha. *In*: DUTRA, M. L.; SATHLER, C. N. [org.]. **Psicologia, Direitos Humanos e Políticas Públicas: ética e intervenções**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2021, p. 39-54.
- MARTINS, Catia Paranhos. Alinhavos para pensar o presente: arte de Rosana Paulino e Beth Moysés. **Rev. Polis Psique**, Porto Alegre, v. 10, n. 1, p. 47-62, abr. 2020.
- MARTINS, Catia Paranhos. Breves costuras a partir de Rosana Paulino e as vozes do Sul. **Revista Nanduty**, [s. l.], v. 7, n. 11, p. 135-144, 2019.
- MARTINS, Catia Paranhos. “Nada sobre nós em nós”. *In*: PINHEIRO, R.; SILVA, F. H.; LOPES, T.; JUNIOR, A. S (org.). **Experiência (ações) e práticas de apoio no SUS**. Rio de Janeiro: Cepesc/ImS/Uerj/Abrasco, 2014.
- MARTINS, Mirian Celeste (coord.). Curadoria educativa: inventando conversas. **Reflexão e Ação** – Revista do Departamento de Educação/UNISC – Universidade de Santa Cruz do Sul, Santa Cruz do Sul, v. 14, n. 1, p. 9-27, jan./jun. 2006.

MENEZES, Jaileila de Araújo. **Proposta de Estágio Pós-doutoral: Vozes mulheres em tempos de pandemia: (re)encontros narrativos**. Recife/PE: Universidade Federal de Pernambuco, 2021.

MENEZES, Jaileila de Araújo; SAMPAIO, Juliana; LINS, Saine. Provocações pós-coloniais à formação em psicologia. **Psicologia & Sociedade**, [s. l.], v. 31, p. 01-09, 2019.

SILVA, Roseane Amorim; MENEZES, Jaileila de Araújo. A interseccionalidade na produção científica brasileira. **Pesquisas e Práticas Psicossociais**, [s. l.], v. 15, n. 4, p. 01-16, 2020.

MOREIRA, Lisandra; MENEZES, Jaileila de Araújo. **Disciplina Tópicos Especiais em Psicologia: Políticas de escrita**. Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2022.

OLIVEIRA, Erika Soares. A docência como uma performance feminista. **Revista Pesquisa e práticas Psicossociais**, [s. l.], v. 15, n. 3, p. 01-13, 2020.

OLIVEIRA, Esmael Alves; ARAUJO, Joalisson. Marcas necropolíticas sobre corpos dissidentes em Mato Grosso do Sul. **Perspectivas em Diálogo**, Naviraí, v. 7, n. 14, p. 295-306, 2020.

PAULINO, Rosana. **Assentamento** – pdf educativo. São Paulo, 2013. Disponível em: <http://www.rosanapaulino.com.br/>

PEREIRA, Levi Marques. A Reserva Indígena de Dourados: a atuação do Estado brasileiro e o surgimento de figurações indígenas multiétnicas. In: CHAMORRO, G.; COMBÊS, I (org.). **Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul: histórias, cultura e transformações sociais**. Dourados/MS: Ed. UFGD, 2015.

RODRIGUES, Bárbara *et al.* Mulheres Kaiowá e Guarani: aprendizagens, lutas e sonhos. In: LADEIRA, E. *et al.* Dourados/MS: Ed. UFGD, 2023 (no prelo).

ROSSI, João; BECKER, Simone. “Humano que não se pode consertar”: a necropolítica dos corpos femininos. **Revista Ñanduty**, [s. l.], v. 7, n. 10, p. 159-174, ago. 2019.

SERAGUZA, Lauriene. Mulheres em retomadas: sobre política e relações de gênero entre os Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul. **Tessituras**, Pelotas, v. 6, n. 2, p. 215-228, 2018.

SORGATTO, Angelo; MARTINS, Catia Paranhos. “Que tiro foi esse?”: Saúde, fronteira(s) (d)e gênero. In: STALIANO, P.; MONDARDO, M (org.). **Violência, gênero, saúde e fronteira(s): diálogos interdisciplinares**. Curitiba: Brazil Publishing, 2020, p. 83-107. v. 2.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. Entrevista. In: RICARDO, B.; RICARDO, F. **Povos indígenas do Brasil: 2001-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p. 41-49.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Prefácio: O recado da mata. In: KOPENAWA, D.; BRUCE, A. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

WALKER, Alice. **Em busca do jardim de nossas mães: prosa mulherista**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

EXPERIÊNCIAS DE (TRANS)FORMAÇÃO COM AS/OS KAIOWÁ E GUARANI: POR PSICOLOGIA(S) EM MOVIMENTO COM OS POVOS INDÍGENAS

*Lucas Luis de Faria*¹³

Passos-palavras que abrem caminhos

Como nos ensina Ailton Krenak (2019), no mundo das instantaneidades, onde rapidamente se devora uma montanha ou se mata um rio, contar histórias pode ser uma forma de adiar o fim do mundo, principalmente quando essas narrativas envolvem os povos originários e seus movimentos históricos de sustentação da queda do céu (ALBERT; KOPENAWA, 2015).

A primeira história que compartilho com vocês é sobre os caminhos que me levaram a (re)conhecer os povos indígenas a partir da relação com as(os) Kaiowá e Guarani, da região do Cone Sul de Mato Grosso do Sul (MS). Essa contação também é uma forma de demarcar o lugar da corpo-geopolítica da qual faço estas enunciações (MIGNOLO, 2014).

Em minha trajetória, a formação em Psicologia e o encontro com as(os) Kaiowá e Guarani se dão pelo mesmo processo, configurando o que estou nomeando aqui como “experiências de (trans)formação [em Psicologia] com as(os) Kaiowá e Guarani”. Esse processo se inicia em 2014, quando, em virtude da aprovação via Sistema de Seleção Unificada (SiSU), acesso a graduação em Psicologia pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) e me desloco de Goiânia/Goiás para Dourados/MS.

Estudante de escola pública durante o Ensino Fundamental e Médio, tinha como sonho pessoal e familiar o acesso à Universidade pública. Pela nota do Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM), não obtive suficiência para acessar

¹³ Doutorando em Psicologia Social pela Universidade Federal de Minas Gerais. Graduado e Mestre em Psicologia pela Universidade Federal da Grande Dourados. Orcid: 0000-0001-5836-0496. E-mail: lucasluisf@outlook.com

nenhuma das universidades federais ou estaduais do meu estado de origem. Essa condição me fez vislumbrar a possibilidade de selecionar (que na realidade era mais de ser selecionado) instituições de ensino de outros estados. É quando encontro a UFGD.

Aos 17 anos, não sabia nada sobre a UFGD, nem sobre o MS, tampouco sobre a cidade de Dourados e os povos originários deste território. Uma das primeiras buscas na *internet* sobre esse novo lugar, era se havia pistas para a prática de *skate* (rs). Em pouco tempo me deslocaria para Dourados, antes disso foi necessário que meu irmão mais velho fizesse minha matrícula.

Pronto, matrícula feita. Dessa vez quem viajou para Dourados fui eu, carregando uma mala, uma cama de solteiro, o *skate*, e alguns sonhos, dentre eles o que estava em processo de realização e motivou a mudança de cidade/estado: a formação como psicólogo em uma Universidade pública. Por ser de origem de pais e familiares ambulantes-camelôs-feirantes, a viagem se deu em “ônibus de sacoleiros”, que saem de cidades do MS para fazer compras em Goiânia.

A viagem para Dourados durou uma tarde, uma madrugada, uma manhã e algumas lágrimas. Por sorte, entre as muitas que tive durante esses anos, conheci uma lojista de Ponta Porã/MS no ônibus, que seria buscada pela filha em uma camioneta no ponto de desembarque próximo à rodoviária. Foram elas que, gentilmente, me levaram até a república que se tornaria minha residência durante os primeiros anos em Dourados.

É assim que chego à cidade, e logo me deparo com as(os) Kaiowá e Guarani, que em primeiro momento ainda não seriam nomeados/simbolizados por seu pertencimento étnico, mas pela estranheza do meu lugar de estrangeiro e da percepção da diferença. Essa condição é imediatamente inquietante, passo aos primeiros questionamentos:

perguntava aos mais próximos sobre essas pessoas que circulavam pelas ruas, na grande maioria das vezes, a carroça ou caminhando em grupos. As respostas eram quase sempre as mesmas, “são os índios”, como se fossem todos uma coisa só e, ao mesmo tempo, não fossem nada. Respostas que mais tarde entenderia ser consequência de uma produção intersubjetiva de discriminação, que também revelava o desconhecimento das pessoas que conviviam desde muito cedo com os povos originários destas terras e pouco sabiam sobre eles (FARIA, 2021, p. 42).

A discriminação e o racismo em relação aos povos indígenas é um dos cartões postais de Dourados e cidades do entorno, juntamente com suas camionetas-caravelas, as extensas plantações de monoculturas e os padrões intersubjetivos

rústico-patriarcais. A ideologização colonial-latifundiária, enquanto produções ideológicas dos grupos dominantes, com intuito de mascarar a realidade de acordo com seus interesses (MARTÍN-BARÓ, 2017), também se fundamenta pela promoção do desconhecimento estratégico das pessoas sobre as tramas da realidade histórica, sendo assim facilitada a alienação e a manutenção das relações de dominação.

Foi nesse sentido que meus desconhecimentos, também alienados pelas ideologizações coloniais dos livros didáticos e das produções midiáticas, encontram a realidade das(os) Kaiowá e Guarani. É nesse momento também que passo a ocupar um lugar fronteiriço (MIGNOLO, 2014), pois apesar das minhas ignorâncias enquanto jovem branco de uma outra capital, não aceitei me aliar às perspectivas discursivas e ideológicas colonialistas que me ofertaram quando da recepção nesse novo cenário, pelo contrário, essa situação me mobilizou para ir de encontro às narrativas dos próprios povos para então (re)conhecê-los a partir de suas próprias vozes.

Assim, inicio a caminhada de escuta e solidariedade às(aos) Kaiowá e Guarani, e demais povos, através e para além da Psicologia, tal como compartilharei neste texto. Os antecedentes do compromisso popular com os povos indígenas se localizam na minha experiência como pertencente à classe empobrecida, estudante de escola pública e participante do movimento estudantil (secundarista) organizado.

(Re)Conhecendo as(os) Kaiowá e Guarani por suas próprias vozes

Percebendo o enviesamento político e ideológico do imaginário local em relação à representação dos povos indígenas, entendi que seria necessário escutar as(os) Kaiowá e Guarani por suas próprias vozes para (re)conhecê-los a partir de suas enunciações. Essa seria a possibilidade de desideologizar o discurso colonial-latifundiário, ou seja, desmascarar as distorções ideológicas produzidas pelos setores do agronegócio.

Os eventos abertos da UFGD foram os primeiros espaços em que pude ouvir as(os) Kaiowá e Guarani. As palavras eram proferidas pelas(os) líderes espirituais (ñanderu e ñandesy), lideranças comunitárias (chefes de parentelas e de territórios de retomada) e intelectuais formadas(os) na fronteira entre os saberes originários e os da universidade. Geralmente, esses momentos eram organizados pela Faculdade Intercultural Indígena (FAIND), local de formação de professoras(es) indígenas e camponesas(es), ou pela Faculdade de Ciências Humanas (FCH). O curso de Psicologia está inserido nesta última.

As histórias compartilhadas pelas(os) Kaiowá e Guarani são mediadas pela experiência e memória histórica intergeracional, como nos conta o casal

de rezadoras(es), ñanderu Jorge da Silva e ñandesy Floriza de Souza (2018, p. 4): “Eu aprendi com meu pai, passou pro meu pai o meu avô. Foi contando essa história, como que fazia essa cultura”.

A narrativa histórica das(os) Kaiowá e Guarani é fortemente marcada pelos embates contracoloniais (SANTOS, 2021), de modo que a narração e elaboração dos conhecimentos são perpassadas pela resistência/reexistência originária, como nos ensina o intelectual Kaiowá e Guarani Eliel Benites (2014, p. 18): “Esses conhecimentos tradicionais e sabedorias são adquiridos pela vivência no movimento político indígena, pela luta na efetivação dos direitos indígenas”. Outro fator significativo a ser pontuado é que a cosmologia e cosmopolítica Kaiowá e Guarani têm como sustentação as referências míticas, que orientam o modo de ser [teko] originário e os caminhos em direção ao modo sagrado de ser, o teko araguyje (BENITES, 2021).

Seus conhecimentos estão assentados em epistemologias da relacionalidade e sensibilidade gestada com seres que ocupam e transitam entre mundos: “O Kaiowá já é nascido com natureza. E nasceu com a reza dele (...) O kuarahy [Sol] que deu sabedoria para a família dele, Kaiowá e Guarani” (SILVA; SOUZA, 2018, p. 5). Esse modo de conhecer e compartilhar se configura, como compreendido por Ana Belizário e Victor Miranda (2022), ao aprender com a Mestra Japira Pataxó em suas experiências com os matos, em uma ecologia de saberes, no qual o conhecimento é tido como ato de produzir relações e construir vínculos, seja com pessoas ou outros seres-espacos (plantas e árvores do quintal, da restinga, da capoeira, do brejo e da Mata Atlântica).

Notamos a confluência interétnica das histórias e dos modos de conhecer originários pelos apontamentos das autoras Gislaine Monfort e Laura Gislotti (2022, p. 186), ao se debruçarem nos estudos de intelectuais Kaiowá e Guarani:

os conhecimentos tradicionais e a existência enquanto povo possui uma profunda relação com a floresta, onde a biodiversidade, a multiplicidade territorial e biocultural que constituía o *tekoha* [terra originária, lugar de onde se é] confluía com o bioma Mata Atlântica, conhecida como a grande floresta Ka'aguy rusu. A floresta como espaço múltiplo possui muitos patamares, classificações e dimensões tangíveis e intangíveis, onde se realiza a vida de muitos seres humanos, não humanos/ outros humanos e é o lugar dos *járas* [guardiões].

Eliel Benites (2021, p. 71), em sua tese de doutoramento, apresenta o modo de ser Kaiowá e Guarani a partir das articulações entre os tempos-espacos dos mundos cosmológicos e dos mundos “reais”:

o tempo ‘passado’ é visto como tempo mítico, e a sua constituição em uma ponte com os humanos (no tempo presente), que permite, além da presença dos múltiplos guardiões, o repouso da diversidade dos seres (como os seres biológicos, animais e plantas) para enriquecer o *tekoha* na construção do *tekoha araguyje* (aldeia sagrada).

Nesse sentido, de acordo com Benites (2021, p. 277), as relações que constituem o modo de ser originário estão orientadas pelas trajetórias dos antigos, as(os) ancestrais, em suas vinculações com os teko jara [“guardião, aquele que cuida e fornece a fonte do nosso modo perfeito de ser, considerado como o nosso irmão/ã mais velho/a”]. Essa ecologia complexa, que envolve a relacionalidade entre divindades, seres humanos, biodiversidade, relações sociais e práticas ritualísticas, tem sido afetada pelas imposições dos karai kuera [não indígenas] em seus ímpetos colonialistas.

As narrativas ideologizadas que escutei quando da minha chegada no MS são parte da repercussão do violento processo histórico de colonização dos territórios Kaiowá e Guarani, constituindo o que mais tarde compreendi como sendo o que algumas(ns) autoras(es) nomeiam colonialidades. As colonialidades podem ser definidas como a matriz de poder fundada pelo colonialismo durante a brutal invasão, expropriação e ocupação das terras e sociedades do que hoje conhecemos como América Latina (QUIJANO, 2005). O que caracteriza as colonialidades é a permanência estrutural e estruturante desse padrão de poder em diversos âmbitos da vida após o colonialismo: economia, política, subjetividade, epistemologia, gênero, sexualidade, dentre outros.

Um dos modos de perpetuação das colonialidades, no plano das subjetividades e epistemologias, é a invenção e imposição de uma narrativa histórica única e universal baseada nos interesses coloniais. Para esse procedimento, há o investimento no apagamento das histórias dos povos e reprodução ficcional da perspectiva dos colonizadores. Benites (2021, p. 72) registra esse modo de domínio na experiência Kaiowá e Guarani:

Para que uma trajetória, no caso dos colonizadores, se tornasse história hegemônica, exclui-se a história indígena do processo de legitimação dos fatos que caracterizam a própria história. As ações e fatos registrados são datados e sistematizados na lógica ocidental, despindo-os de outras formas de história, edificando uma visão que legitima a presença colonial e, com essa perspectiva, baseou-se a própria identidade das novas gerações após o contato. Por isso, as lógicas de orientação no tempo e no espaço do mundo indígena guarani e kaiowá são

diferentes da lógica dos colonizadores que estavam ocupando o sul de Mato Grosso, principalmente, a partir da primeira metade do século XIX.

Nas experiências de escuta das(os) Kaiowá e Guarani, seja na universidade ou em seus territórios, era comum a referência das lideranças sobre o kuaítiá [a escrita no papel], apontado como parte das tecnologias dos brancos de efetuar o genocídio dos povos indígenas, como denuncia Norivaldo, sobrevivente do Massacre de Caarapó¹⁴: “O governo que vem nos matando na caneta aqui em Brasília, lá na nossa base ele mata à bala”¹⁵.

O genocídio dos Kaiowá e Guarani é localizado por estudiosos, como Brand (2004), a partir do contato com os não indígenas e seus interesses de colonização do grande território Kaiowá e Guarani, o tekoha guasu. O fato histórico emblemático desse processo foi a guerra entre Brasil e Paraguai ocorrida entre 1864 e 1870, no qual esses Estados-nações guerrearam para se apropriarem das terras indígenas, inclusive, utilizando desses povos como combatentes. Essa experiência deixou um rastro de destruição, dispersão e desintegração de coletividades Kaiowá e Guarani, característica colonial que manchou e mancha a terra com o sangue desses povos.

Sucederam à guerra, a exploração da terra e da mão de obra Kaiowá e Guarani pela Companhia Matte Laranjeira no período pós-guerra; as políticas indigenistas de aldeamento/confinamento para expulsão dos indígenas de seus territórios originários entre 1915 e 1928; o incentivo de ocupação das terras indígenas por colonos, realizado durante o governo de Getúlio Vargas; e, mais recentemente, a mecanização das atividades agrícolas e introdução das monoculturas de soja, milho e cana-de-açúcar (BRAND, 2004).

Todos esses eventos são marcados pelos interesses ambicionistas e predatórios de expropriação do tekoha guasu para inclusão no ciclo de exploração extrativista gerenciada pela economia capitalista global (SVAMPA, 2019), mesmo que para isso seja necessário triturar territórios e pessoas, como fazem as máquinas com os grãos e em alguns momentos com crianças indígenas¹⁶.

Para fechar este tópico, na voz, Brô Mc's com a música “Terra Vermelha”:

¹⁴ Massacre de Caarapó foi a nomeação dada à investida violenta e criminosa de fazendeiros da região de Caarapó ao tentar realizar o despejo extrajudicial da retomada de Toro Paso, próximo da Reserva Tey'i Kue, em 2016. Nessa ocasião, o Agente Indígena de Saúde (AIS) Clodiodi foi assassinado e várias pessoas feridas, inclusive crianças, por tiro de arma de fogo. Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=slfjXEjQRA4&t=4s>

¹⁵ Ver: https://pib.socioambiental.org/pt/%E2%80%9CEu%20tenho%20a%20bala%20na%20capa%20do%20cora%C3%A7%C3%A3o%E2%80%9D?utm_source=pib&utm_medium=twitter&utm_campaign=narrativa

¹⁶ Ver: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-10-16/duas-criancas-yanomami-mortas-por-uma-draga-de-exploracao-ilegal-de-minerio-diante-da-omissao-do-governo.html>

Terra vermelha, do sangue derramado pelos guerreiros do passado massacrados. Fazendeiros mercenários, latifundiários. Vários morreram defendendo a sua terra. Aonde vivo, aldeia, já existiu guerra (...) As lembranças doem nas histórias contadas pelos pajés, nossas terras roubadas, anos 70 dezenas de famílias, existência cada vez mais espremida no fundo das fazendas, foram separadas em oito aldeias, ignoram nossa cultura jogando em uma teia.

Psicologia(s) (trans)formada(s) em terras Kaiowá e Guarani

Como compartilhado anteriormente, a formação em Psicologia e o (re) conhecimento das(os) Kaiowá e Guarani ocorre no mesmo processo, configurando uma transformação significativa da minha experiência enquanto sujeito social, político e epistêmico fronteiriço, nos “horizontes de uma política de produção do conhecimento e de um pensamento outro, aquele que se situa nas bordas e para além da totalidade instituída” (OLIVEIRA, 2017, p. 108). Foram e são as palavras e encontros com as(os) Kaiowá e Guarani que têm mobilizado meu caminhar, principalmente nos âmbitos acadêmicos e da militância.

Os incômodos com a realidade ideologizada e violenta para as(os) Kaiowá e Guarani de MS não encontravam suporte no currículo da Psicologia da UFGD, mesmo imersa nesse contexto de guerra colonial e seus Massacres perpetrados pelas ações perversas de fazendeiros e forças do Estado, que se articulam e revezam para as ofensivas, como pode ser visualizado, respectivamente, nos Massacres de Caarapó e de Guapoy¹⁷.

Essa situação me mobilizou para ir ao encontro dos espaços e atividades promovidas pelas organizações Kaiowá e Guarani, a exemplo das Grandes Assembleias realizadas pelo Conselho Geral, a Aty Guasu, e Conselho das Mulheres, a Kuñangue Aty Guasu.

Essa experiência marca a compreensão de colocar a(s) Psicologia(s) em movimento com os povos indígenas, deslocando-a(s) dos espaços institucionais para o chão dos territórios originários, para as retomadas, para as manifestações e trancamentos de rodovias, para os acampamentos e ocupações, para a escuta das forças ancestrais dos cantos-danças-rezas, dentre outras, para as sensibilidades psicossociais¹⁸ provocadas pelo caminhar nos tekoha. Os registros abaixo contam parte desses movimentos:

¹⁷ Ver: <https://ponte.org/massacre-de-guapoy-pm-e-pistoleiros-matam-indigenas-no-mato-grosso-do-sul/>

¹⁸ Dimensão que temos elaborado a partir das experiências com as(os) Kaiowá e Guarani, para maior detalhamento acessar “Autoetnografia e a potência do habitar e (des)aprender com territórios indígenas: contribuições para de(s)colonizar a Psicologia” (FARIA; MARTINS, 2022).



Fotografia 1 - Guaxire [dança] das Kuñangue
Registro realizado durante participação da Aty Guasu no tekohá Nanderu Marangatu [Antonio João. MS], em 2017 (Acervo Pessoal).



Fotografia 2 - A força do mbaraka, comunicação entre mundos.
Registro realizado na retomada de Ñu Vera, Dourados/MS, por ocasião de possibilidade de despejo judicial, 2017 (Acervo Pessoal).



Fotografia 3 - Caminhada solidária

Colheita de mandioca realizada no tekoha Kunumi Poty Vera, território em que Clodiodi foi assassinado durante o Massacre de Caarapó, em 2016 (Acervo Pessoal).

As caminhadas de solidariedade e luta com as(os) Kaiowá e Guarani se iniciaram a partir do engajamento com os movimentos sociais em Dourados, participando de trincheiras físicas e simbólicas junto às(aos) companheiras(os) indígenas e não indígenas.

Nas experiências de solidariedade às(aos) indígenas em movimento, nos era demandado o registro das condições de sobrevivência das comunidades e a divulgação como forma de visibilizar a grave situação das coletividades afetadas pela precarização da vida imposta pelo modelo colonial de exploração do agronegócio. Nesse contexto, as cercas do latifúndio buscam isolar pessoas e informações, ao mesmo tempo que fazem investimentos milionários em propagandas midiáticas para difundir suas ideologizações de que “agro é pop, agro é tech, agro é tudo”¹⁹.

No arcabouço epistêmico-teórico-metodológico da(s) Psicologia(s), nossos passos encontraram/encontram sustentação nos escritos de Ignacio Martín-Baró e suas proposições para a libertação da(s) Psicologia(s) em dialética com a liber-

¹⁹ Ver: <https://outraspalavras.net/crise-brasileira/o-que-a-midia-esconde-quando-fala-o-agro-e-pop/>

tação popular. Segundo este autor, para a(s) Psicologia(s) contribuir(em) com a libertação dos povos, ela(s) própria(s) precisa(m) se libertar de suas amarras (MARTÍN-BARÓ, 2017). Esse processo de libertação dialógica ocorre, segundo Martín-Baró (2017, p. 16), a partir do engajamento de psicólogas(os) com “a[s] perspectiva[s] do[s] povo[s] e de suas organizações representativas”.

É nessa inter-relação entre as caminhadas, conhecimentos e movimentos com os povos originários que perpassa meu caminhar de (trans)formação em Psicologia acompanhado por companheiras(os) de luta. Nesse momento da escrita, retomando a proposta de contação de histórias, compartilho as vivências durante o Acampamento Pela Vida e a IX Kuñangue Aty Guasu, em 2021. São experiências significativas para os propósitos da(s) Psicologia(s) em movimento com os povos, em que as ações em solidariedade às(aos) Kaiowá e Guarani colaboraram para interpelar as finitudes coloniais, ampliar saberes e relações solidárias.

Acampamento pela Vida e IX Kuñangue Aty Guasu – 18 dias com as(os) ñandesy/ñanderu

Em 2021, tive a singular oportunidade de acompanhar a delegação da Kuñangue Aty Guasu durante o Acampamento Pela Vida, ocorrido na Esplanada de Brasília entre os dias 22 e 28 de agosto, e a IX Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani (Kuñangue Aty Guasu), realizada no entorno do Distrito Federal, entre 2 e 7 de setembro.

Acampar em Brasília compõe a agenda anual do movimento indígena desde 2003, quando do primeiro Acampamento Terra Livre, gestado como forma de pressionar o Estado e visibilizar as pautas dos povos originários na luta por direitos. Em 2021, a conjuntura política não estava nem um pouco favorável para os povos indígenas e populações marginalizadas. Estávamos sob a gestão genocida de Bolsonaro e em contexto ainda pandêmico.

Mesmo assim, as organizações indígenas conseguiram sustentar o Acampamento Pela Vida. Foram vários os momentos de tensões, marcados por ameaças de ataques bolsonaristas e ineficiência/desinteresse político do governo de Brasília em garantir a segurança das(os) acampadas(os)²⁰. Nesse sentido, foi fundamental a organização coletiva para produção de estratégias de cuidado, como a formação de comissões de segurança e estratégias de biossegurança em relação à COVID-19.

²⁰ Ver: <https://www.brasildefato.com.br/2021/09/09/bolsonaristas-intimidam-marcha-das-mulheres-indigenas-em-brasilia-df>

A delegação da Kuñangue Aty Guasu era, majoritariamente, composta pelas ñandesy, as protagonistas da luta, sendo anciãs-rezadoras de diferentes territórios Kaiowá e Guarani do MS. O primeiro desafio foi a preparação da infraestrutura básica do acampamento, como a montagem das barracas e improvisação de local para cozinhar. O cenário da Esplanada de Brasília é composto por um descampado árido, com prevalência do sol e do tempo seco. Do ponto de vista da saúde coletiva, era urgente organizar um espaço que proporcionasse o mínimo de abrigo diante das condições ambientais. Nesse sentido, nos mobilizamos para “levantar os barracos”, característica dos territórios de luta Kaiowá e Guarani, que nesta ocasião se transmovia para Brasília.



Fotografia 4 - Levantar barraco, construir a luta.

Montagem do acampamento da delegação da Kuñangue Aty Guasu, em 2021 (Acervo Pessoal)



Fotografia 5 - Aprendizados com a luta por terra e território.

Participação na montagem do acampamento da Kuñangue Aty Guasu, 2021 (Acervo Pessoal)

Levantar barraco é algo que se aprende na pedagogia da luta pela terra e não cabe, ainda, nos currículos universitários. Nessa potente experiência de (des)aprendizado (MARTINS, 2022) fomos localizadas(os), não indígenas e indígenas mais novos, como “estagiárias(os) das ñandesy”, era assim que afirmava Aranduhá, liderança da Kuñangue Aty Guasu. Esse é um local muito privilegiado por serem as ñandesy responsáveis por guardar e mediar as sabedorias originárias, são as mestras tradicionais, as “bibliotecas vivas”, como os povos costumam qualificar.

O lugar de “estagiário/a” ou aprendiz de ñandesy/ñanderu é atribuído na cosmologia e idioma tradicional Kaiowá e Guarani pelo termo *yvyrai’ja*, definido pela ñandesy Rosely como “aquele que está para proteger as ñandesy, que levam água, que fica de olho na manifestação para ninguém atacar as ñandesy, esse é o *yvyrai’ja*”. Essa definição apresentada pela rezadora em um diálogo movido por minha curiosidade refere-se a sentidos de tradução do significado de *yvyrai’ja* contextualizada à experiência do acampamento e acessível à compreensão karai, pois os sentidos originários abarcam outras complexidades, a exemplo da formação para a mediação das relações com os cantos e rezas tradicionais.

A fala da ñandesy em relação à proteção também aponta para uma característica marcante do Acampamento: a situação de insegurança e temor por repetidas ameaças bolsonaristas ao movimento. Ameaças que não ficaram apenas no campo

discursivo, mas que se materializaram em disparos de arma de fogo na madrugada, aproximando essa experiência ao vivenciado nas disputas pelos territórios originários. Sobre essa relação, Mbo'ý Jegua, liderança da Kuñangue Aty Guasu, recentemente machucada e encarcerada no processo de retomada de Laranjeira Ñanderu, compartilhou, ao comentar ter acordado na madrugada com o barulho dos disparos, que um dos questionamentos constantes vividos na luta é: “Quem, quando e como vão nos atacar”. Traços da crueldade da guerra colonial que afetam significativamente a vida e saúde dos povos em luta (FARIA, MARTINS, 2023).

Diferentemente da experiência do Acampamento Pela Vida, a IX Kuñangue Aty Guasu, que sucedeu ao Acampamento, e ocorreu pela primeira vez fora dos territórios tradicionais, foi marcada por outros sentidos e vivências. A alegria e o cuidado coletivo permearam os espaços, apesar dos relatos de violações/violências e da votação do Marco Temporal. Dentre as denúncias, estavam as realizadas pelas ñandesy Rosely e ñandesy Kunhã Yvoty (Dona Lulu) de situações de discriminação e perseguição de suas práticas tradicionais²¹.

A espiritualidade e as rezas ocupam lugar de centralidade na cosmologia e cosmopolítica Kaiowá e Guarani (SILVA; SOUZA, 2018). Nesse sentido, os ataques e perseguições direcionadas às(aos) rezadoras(es) assumem a proporção de atentado direto ao modo sagrado de ser Kaiowá e Guarani (teko araguyje), e ainda buscam desestabilizar as estratégias de resistência/reexistência originária, como avalia a ñandesy Adelaide:

A reza tem protegido a vida das ameaças de perseguição e morte, os colonizadores afastam as(os) Kaiowá e Guarani do modo de ser. É importante as jovens aprenderem as rezas para não perderem o jeito de ser originário e se protegerem das ameaças e violências.

Durante a IX Kuñangue Aty Guasu, as(os) ñandesy/ñanderu promoveram a sustentação dos espaços de politização, denúncias e aprendizados por meio de diferentes rezas como modo de cuidado e proteção. As rezas eram imprescindíveis para o início das discussões e solicitadas por eventualidades que de alguma forma pudessem ter efeitos de desestabilização individual e/ou coletiva. Foram realizadas diversas rezas, dentre elas: para assentar o espírito no espaço da Assembleia para que as(os) participantes estivessem inteiramente envolvidas(os) sem que a saudade atrapalhasse; de proteção e fortalecimento dos guardiões de

²¹ As ñandesy têm sofrido inúmeras perseguições, ameaças e violências por suas práticas tradicionais. Em 2022 a Kuñangue Aty Guasu e o Observatório da Kuñangue Aty Guasu (OKA) lançaram o relatório “Intolerância religiosa, racismo religioso e casas de reza Kaiowá e Guarani queimadas” como forma de denunciar essas ações criminosas. Ver: https://www.kunangue.com/_files/ugd/c27371_b2d7f59494b140cbbf59866252dc5ca1.pdf

cada uma/um; de fortalecimento específico para as mulheres com objetivo de afastar sentimentos de enfraquecimento; e o omboro'y, de esfriamento do corpo para afastar a tristeza e sentimentos ruins que levam a ações autodestrutivas.



Fotografia 6 - Ñandesy, protagonistas da luta

Registro das ñandesy durante a Marcha no Acampamento pela Vida, 2021 (Acervo Pessoal).

A Assembleia se configurou como um importante espaço de partilhas intergeracionais, em que as(os) anciãs/ãos narravam histórias, saberes e práticas às(aos) jovens, contribuindo para a atualização da memória histórica. Esses momentos ocorriam, em boa parte das vezes, nas rodas de mate ao redor da fogueira, característica do modo tradicional das sociabilidades e inter-relações indígenas.

As ñandesy e ñanderu iniciavam as rodas pouco antes do amanhecer, por volta das quatro horas da manhã, e finalizavam ao anoitecer. Eram lugares preciosos para a escuta e (des)aprendizados, mesmo que alguns diálogos fossem incompreensíveis às(aos) karai pela mediação do idioma originário, o que não era um problema e compõe o exercício de de(s)colonização da escuta a partir do não incômodo com a incompreensão dos saberes indígenas (FARIA, 2021)²².

²² Essa afirmação vai ao encontro do distanciamento do desejo positivista-ocidental de racionalização totalizante/totalitária das experiências. E do entendimento de que determinados conhecimentos possuem interdições estratégicas para manutenção da integridade epistemológica e ontológica dos povos.

A ñandesy Rosely foi uma das grandes contadoras de histórias durante a Kuñangue Aty Guasu, compartilhando algumas narrativas míticas que falam da organização social Kaiowá e Guarani fundada pela cosmologia destes povos. Dentre as histórias, estiveram: a do Jepota, que faz referência ao possível relacionamento da mulher com uma anta em forma humana em função do não resguardo durante a primeira menstruação; a da onça, que remete às relações afetivo-sexuais da mulher com diferentes homens; e a da cobra-cega, que diz da importância dos remédios tradicionais.

Outra experiência marcante da Assembleia foi a confecção de vestimentas tradicionais, tendo como um dos objetivos “ir mais forte na luta contra o Marco Temporal”, segundo a ñandesy Rosely. Nesse contexto, os ponchitos e poty²³ representavam armaduras para a batalha em forma de proteção. A produção das vestes foram momentos bonitos de mediação das relações e produção de saúde-alegria-conhecimento, definido por Aranduhá como um modo de terapia.



Fotografia 7 - (Con)Fiar das vestimentas tradicionais

Confecção das vestimentas tradicionais mediadas pela ñandesy Adelaide, 2021 (Acervo Pessoal).

Foram formados diversos grupos, conforme as intimidades para os (con)fiates, sendo perpassados por conversas e sorrisos. Um dos pontos fundamentais

²³ Vestimentas tradicionais que fazem alusão ao modo de vestir Kaiowá e Guarani em referência às divindades.

dessa experiência foi o de partilha dos conhecimentos entre as ñandesy e as(os) yvyvrai'ja, a exemplo dos ensinamentos de Adelaine a uma jovem sobre as cores e o formato do nó a ser realizado na confecção do sutiã. A jovem escutava atentamente, com os ouvidos e olhos, e em seguida repetia os movimentos apreendidos.

No segundo dia dessa produção, a jovem, com um baita sorriso, apresentou sua roupa devidamente ornamentada, conforme os ensinamentos da rezadora. Essa experiência traz característica da atualização da memória nas dimensões do fortalecimento identitário/cultural e da promoção da autoestima, tantas vezes minada pelos discursos racistas.

Nesse mesmo caminho, tivemos vivências significativas com as(os) jovens Kaiowá e Guarani durante a Assembleia e o Acampamento. Próximo da confecção das vestimentas tradicionais, as(os) jovens promoveram rodas para a realização de pinturas corporais baseadas nos grafismos originários, que também é uma forma de registro histórico dos percursos e conhecimentos ancestrais.



Fotografia 8 - Grafismo e pintura indígena, conhecimento originário.

Registro das pinturas corporais realizadas entre as(os) jovens Kaiowá e Guarani, 2021 (Acervo Pessoal).

Em diálogo com um jovem que pintava outra, ao ser questionado sobre os motivos da pintura, afirmou: “Pintar para ter orgulho de ser Kaiowá e Guarani, de ser indígena. Pintar para mostrar ser um guerreiro (...) aprendi na escola o grafismo das etnias. Na etnia Guarani e Kaiowá usa o urucum”. Essa resposta

revela elementos da valorização étnica. E, ainda, a importância das escolas indígenas na mediação dos saberes tradicionais e representação das coletividades indígenas enquanto guerreiras(os), antagônica às representações coloniais estereotipadas comumente propagadas.

Durante o Acampamento Pela Vida, junto com companheiras(os) não indígenas, mediamos um espaço de produção poética com a juventude, culminando na poesia que encerra esse tópico-história:

Acampamento Pela Vida
Os manos e as minas.
Ñanderu Tupã nos vigia
construindo pela vida.
Guerreiros e Guerreiras estão presentes,
futuro dos parentes
que se foram e dos sobreviventes
De toda nossa gente.
Guarani e Kaiowá estão na pista
cada passo a gente conquista
nossos direitos de liberdade e justiça.
Fé na luta
porque a luta sempre continuará,
fé no takuapu,
fé no mbaraka²⁴.
Pra enfrentar os desafios:
guyrapá, guyrapá, guyrapá²⁵.

Considerações para (trans)formação da(s) Psicologia(s) em movimento com os povos indígenas

A escrita deste texto foi um exercício de partilha e memória das experiências do processo de (trans)formação enquanto psicólogo em diálogo com as narrativas e lutas das(os) Kaiowá e Guarani. Partilha, memória, narrativa, diálogo, luta, transformação são dimensões fundamentais dessa vivência de caminhar com os

²⁴ Takuapu e mbaraka são instrumentos tradicionais utilizados durante os cantos-danças-rezas. O takuapu é feito com bambu e utilizado pelas mulheres. O mbaraka é tradicionalmente utilizado pelos homens, porém, pela dinamicidade cultural, passou a ser manuseado também por mulheres.

²⁵ Arco e flecha, em guarani.

povos e suas organizações. Essa posicionalidade política, ao lado e com os povos, é imprescindível para as possibilidades de (trans)formação da(s) Psicologia(s).

O desprendimento das noções-objetivos-práticas coloniais e o engajamento com a luta dos povos é fundamental para imaginar/realizar fazeres psicossociais na direção das tessituras de Psicologia(s), conhecimentos e mundos outros. Em contraposição ao mito da universalização da razão desencarnada, neutra, asséptica, clara e distinta, os caminhos de escuta e solidariedade com as(os) Kaiowá e Guarani orientam para a pintura²⁶ indissociável dos conhecimentos e práticas pela/com a terra e seus sentidos históricos e cosmológicos. Pisar com humildade e respeito no chão dos territórios, ouvir atenta e sensivelmente as ñandesy/ñanderu e as lideranças para (des)aprender em movimentos dialógicos.



Fotografia 9 - Da cor da terra, da cor da luta.

Registro dos pés que movem o sentir e pensar. Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani, na Aldeia Limão Verde/Amambai, 2019 (Acervo Pessoal).

Em diálogo com a companheira de luta e profissão, Priscila Teruya, também presente na experiência do Acampamento Pela Vida e a IX Kuñangue Aty Guasu, conversávamos sobre as possíveis capturas colonialistas dos conhecimentos

²⁶ Aqui faço referência à convocação da Associação Brasileira de Indígenas Psicólogas/os (ABIPSI) de pintar a Psicologia de Urucum e Jenipapo. No contexto dos Kaiowá e Guarani, com a terra vermelha.

originários pela(s) Psicologia(s) e suas problemáticas. Essa é uma preocupação fundamental, contudo, entendo que a de(s)colonização como ponto de partida contribui para o afastamento dos modos coloniais de exploração e expropriação, e aproxima das práticas orientadas pelo compromisso social e político com os povos.

Desde a experiência com os Kaiowá e Guarani, compreendo também que há uma interdição epistêmica e ontológica ao acesso a determinadas práticas e lugares, a exemplo das rezas-cantos-danças originárias. Ainda que, carinhosamente, nos seja atribuído o lugar de yvyraí'ja, ornamentos como ponchito e jeguaka, há o limite fundador da diferença, imprescindível para a permanência das existências múltiplas. Nesse sentido, (des)aprendemos e experienciamos até onde nos é permitido pelos povos e suas coletividades, demarcando os limites e os lugares, que neste caso, para a(s) Psicologia(s) e psicólogas(os), me parece ser o da humildade de aprendiz e do engajamento com a luta pela terra, que é a luta pela vida e por dignidade.

É uma alegria poder compartilhar minha caminhada com os Kaiowá e Guarani. Desejo que essas experiências possam colaborar para as transformações necessárias e urgentes. Foram singulares e simbólicos os movimentos que me guiaram/guiam, que nas especificidades de cada uma/um possamos gestar Psicologia(s) e mundos outros, de forma sensível e engajada com os povos originários. Uma das trincheiras que tenho me dedicado é a da (trans)formação da(s) Psicologia(s) que, como apresentado ao longo deste texto, precisa ser reposicionada das lógicas-interesses coloniais para o compromisso com os movimentos/organizações dos povos indígenas e subalternizados pela modernidade/colonialidade. Seguimos em luta, *hasta la victoria (!) e/ou a terra sem males.*

Referências Bibliográficas

- ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2015.
- BELIZÁRIO, Ana Boross Queiroga; MIRANDA, Victor André Martins. Um livro vivo e a história dos povos Pataxó. *In*: A. SANTANA. **Saberes dos Matos Pataxó**, Belo Horizonte: Teia dos Povos; Piseagrama, 2022.
- BENITES, Eliel. **A busca do Teko Araguayje (jeito sagrado de ser) nas retomadas territoriais Guarani e Kaiowá**. Tese (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2021.
- BENITES, Eliel. **Oguata Pyahu (Uma nova caminhada) no processo de desconstrução e construção da educação escolar indígena da aldeia Te'ýikue**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS, 2014.
- BRAND, Antônio. Os complexos caminhos da luta pela terra entre os Kaiowá e Guarani no MS. **Revista Tellus**, [s. l.], v. 4, n. 6, p. 137-150, 2004.
- FARIA, Lucas Luis. **Psicologia em Movimento com as(os) Kaiowá e Guarani: diálogos fronteiriços e desobedientes** Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Grande Dourados, UFGD, Dourados/MS, 2021.
- FARIA, Lucas Luis; MARTINS, Catia Paranhos. Autoetnografia e a potência do habitar e (des) aprender com territórios indígenas: contribuições para de(s)colonizar a Psicologia. **Teoria e Cultura**, v. 17, n. 3, 2022.
- FARIA, Lucas Luis; MARTINS, Catia Paranhos. Terra é vida, despejo é morte: saúde e luta Kaiowá e Guarani. **Psicologia: Ciência e Profissão**, n. 43, 2023.
- KRENAK, Ailton. **Idéias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- MARTÍN-BARÓ, Ignacio. A desideologização como contribuição da Psicologia Social para o desenvolvimento da democracia na América Latina. *In*: F. Lacerda Júnior (org./trad.). **Crítica e libertação na Psicologia: estudos psicossociais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. p. 55-65 (Original publicado em 1985).
- MARTINS, Catia Paranhos (Des)Aprendizagens com as e os Kaiowá e Guarani: uma provisória cartografia da terra vermelha. *In*: DUTRA, M. L.; SATHLER, C. N (org.). **Psicologia, Direitos Humanos e Psicologia: ética e intervenções**. [S. l.: s. d.], 2022.
- MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. 2. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2014.
- MONFORT, Gislaïne.; GISLOTI, Laura. A retomada epistemológica Kaiowá e Guarani: ciências indígenas, autonomias e lutas territoriais como eixos políticos. **Revista Inter Ação**, Goiânia, v. 47, n. 1, p. 184-202, 2022. DOI: 10.5216/ia.v47i1.71401.
- OLIVEIRA, Marcos de Jesus. Sobre fazeres e saberes fronteiriços: as tensões entre corpo e *corpus* em Frantz Fanon e Gloria Anzaldúa. **PÓLEMOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília**, Brasília, v. 6, n. 11, 2017, p. 107-118. Disponível em: <https://doi.org/10.26512/pl.v6i11.11728>
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, E (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: Clacso Livros, 2005.
- SANTOS, Antônio Bispo. **Colonização, quilombos, modos e significações**. Brasília: Ayô, 2021.
- SILVA, Nãnderu Jorge; SOUZA, Nãndesy Floriza. **Assim é a nossa vivência: histórias Kaiowá narradas na universidade**. Dourados/MS: Autor, 2018.
- SVAMPA, Maristela. **As fronteiras do neoextrativismo na América Latina: conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências**. Tradução L. Azevedo. São Paulo: Elefante, 2019.

“TATUAGEM É PRA COBRIR SILICONE”: FRAGMENTOS DO ESTATUTO SOCIAL DAS TRAVESTIS NO BRASIL

Sofia Favero²⁷

Introdução

Ruas localizadas atrás da Orla de Atalaia ficam amarelas à noite. No coração de Aracaju (SE), a luz quente que emana dos postes banha desse tom nostálgico até mesmo o asfalto escuro. É como se estivéssemos dentro de uma fotografia antiga, desbotada. Ao anoitecer, quando os postes são ligados, o espaço é mergulhado de laranja. Misturado ao “cheiro salgado” que vem da praia, parece que nos transporta a uma época onde tudo era sépia e havia acontecido há tempo demais.

Foi aqui, atrás do SESC da Av. Santos Dumont, conhecido espaço de educação, lazer e cultura, que vi travestis e mulheres trans pela primeira vez. Observava-as de longe, ao voltar da escola, com uma curiosidade impertinente, que não me largava de jeito algum, responsável por fazer com que eu me aproximasse, já na adolescência, em busca de entender melhor por que aquelas figuras eram tão hipnotizantes para mim. Um vulto que consegui ver mais de perto. No início de um processo complexo que é geralmente reduzido ao termo transição, deparei-me muitas vezes indo à Orla de Atalaia para conversar com outras travestis e mulheres trans, na esperança de construir algo em mim que soasse como elas.

Foi numa dessas noites, voltando da praia, acompanhada de outra amiga que também estava transicionando, que encontramos uma jovem reconhecida por sua implacável beleza. Negra de pele clara, vestia um sobretudo bege que escondia uma lingerie rendada. Carregava uma bolsa pequena de alça longa e usava um salto provocativamente alto. O cabelo, por outro lado, curto e escovado,

²⁷ Psicóloga, integrante da Associação e Movimento Sergipano de Travestis e Transexuais, doutoranda em Psicologia Social e Institucional (UFRGS) e autora dos livros *Pajubá-Terapia* (2020), *Crianças Trans* (2020) e *Psicologia Suja* (2022). <https://orcid.org/0000-0001-5179-1154> Email: sofia.favero@hotmail.com.

fazia com que parecesse estar saindo da filmagem de algum *film noir* ou drama policial, com lábios vermelhos em contraste com o rosto quase sem maquiagem. “O que precisávamos fazer?” Conversava conosco como se fôssemos alunas, primas distantes, mostrando-nos tudo o que havia adquirido e conquistado.

“Bicha bonita é bicha que incomoda”, explicava, observando a passagem de outras travestis e mulheres trans que lhe olhavam de cima para baixo. Pegava e acendia algum cigarro, quando não estava driblando a curiosidade de algum motoqueiro que ali parava, enquanto nós duas nos encostávamos na parede, esperando que voltasse. “Era apenas um vicioso”, dizia, olhando para nossos rostos como se tivéssemos um longo e árduo trabalho pela frente. “O que são essas tatuagens?” lembro-me de ter perguntado, ao localizar em sua cintura e nas pernas a presença de borboletas coloridas. “São borboletas. Primeiro eu fiz essas aqui, depois mais essas quando me esfaquearam de novo”, o dedo passeando pelo relevo da cicatriz revelava o que a tinta queria manter escondido.

Sobrevoando a história da organização de um povo

O fio condutor que amarra este texto é a reflexão entre o que seria uma escrita em primeira pessoa e o que configuraria uma psicologia encarnada. Um texto com excesso de perguntas, certamente, por apostar nesse caráter aberto às questões que aqui se desdobram. Comprometo-me em não responder tudo, mas sim em apresentar perspectivas que rejeitam uma narrativa única (ADICHIE, 2017), fora dos arquivos oficiais. Ver a identidade como uma pergunta aberta supõe que estamos nos reposicionando ontologicamente, um deslocamento que talvez nos ajude a negociar melhor com a realidade antitrans onde estamos.

Foi assim que as borboletas em cima dos vestígios da violência contaram algo sobre os efeitos de ser o “outro” em dada cultura. Localizadas estrategicamente para cobrir as normas que se impõem a um corpo, mas também para contornar formas entendidas como femininas. Suas tatuagens tanto registravam os limites do humano quanto disputavam essas mesmas fronteiras. Flores e gueixas cobriam seus quadris, esculpidos com silicone industrial. “Uns litrinhos só pra dar axé”, como se costuma dizer quando é feita referência ao corpo desenhado pelas mãos da “bombadeira”.

Tatuagem era estratégia de defesa e embelezamento, mas o que traziam à tona ao encobrir? O que diziam sobre norma, saúde e cidadania? Quais enquadramentos maximizam ou minimizam, conforme analisa a filósofa Judith Butler (2016), as condições de precariedade? Pensar fragmentos do Brasil impressos na corporalidade travesti não supõe afirmar que toda a história de um povo consiga ser contada somente com o corpo, mas que determinadas formas de

existência se deparam desde o início com contingências que privilegiam alguns grupos em detrimento de outros. Para navegar por essas questões, talvez seja prudente atualizar a pergunta que antecede tudo isso: quais condições sociais permitem a naturalização da brutalidade e do estigma a determinadas pessoas, e, sobretudo, a serviço de que essas condições sociais se estabilizam?

A acadêmica Saidiya Hartman, em “Cenas da Sujeição” (1997), engaja-se politicamente com o desafio de entender como a colonização extrapola o espetáculo da violência. Entende que se deve ir além da compreensão de sujeito liberal, dotado de uma autonomia volitiva, para ser capaz de interpelar o racismo na estrutura. Em sua análise, raça é algo que não se reduz à dominação extrema, como um evento entre indivíduos, mas sim uma forma de criar sujeitos. Violência é aquilo que comprime, possibilita a vida de acordo com seus moldes, impossibilitando o exercício da agência. Essa suma, Saidiya considera, violência não pode ser vista como uma coincidência.

Interessa-se, assim, em refletir de que maneira pessoas negras desenvolviam linguagens para descrever a complexidade da escravidão, que, em sua perspectiva, não representava apenas um poder hegemônico, facilmente localizado, mas sim distribuído secretamente na maneira como o terror participava da produção da raça e, por consequência, do racismo. Acerca do desimpedimento e da livre circulação de imagens de pessoas negras mutiladas, sangrando, com os olhos vidrados de medo, como nos acostumamos e passamos a tratar com trivialidade a exposição acrítica do sofrimento negro, Saidiya se pergunta: por que a luta pelos direitos civis das pessoas negras se tornou algo sobre o quão benevolente os Estados Unidos são? A suposta nação da igualdade, *the american dream*.

Buscando contribuir para um entendimento mais profundo da racialização, que não esteja circunscrito na breve noção de identidade, a autora se volta a analisar as dinâmicas sociais. O que faz com que um grupo seja investido de valor negativo e outro grupo encontre prazer e gratificação em produzir esse rebaixamento? Saidiya passa a meditar seriamente sobre a abolição e a maneira como o terror se sobrepôs à lei, à democracia e à própria noção de humanidade. É a partir disso que a autora questiona o que se manteve do paradigma da dominação, sobretudo ao assistirmos a passagem do sujeito negro da condição de “escravo” à condição de “humano”.

“Cenas da Sujeição” (1997) é onde ela explora, a partir de um ensaio sobre os atravessamentos entre raça e capitalismo, o terror construído em torno da negritude. Mais do que ofensas, insultos ou ridicularizações, o racismo é um dos instrumentos que podem nos ajudar a entender a realidade antinegra, mas não o único. O que Saidiya Hartman faz é fortalecer um instrumento crítico capaz de apreender mais do que atitudes e comportamentos, que procure mensurar o quanto a noção de “humano” é negociada e degradada para manutenção de

benefícios e pirâmides sociais. Ora, qual tipo de trabalho permite a circulação de um corpo que expõe as cicatrizes de tentativas de homicídio? Quantas vezes nos deparamos em nossos cotidianos com corpos que falam abertamente sobre tamanha proximidade com a morte?

O que precisamos para não naturalizar essa exposição é, ao mesmo tempo em que se fala sobre a violência, conseguir criar uma teoria que seja hábil o bastante para desestabilizar os predicados dessa mesma violência. Saidiya Hartman propõe navegar por essa crise, que não é meramente humanitária, mas localizada no centro da própria categoria “humanidade”, afirmando ser impossível acessar uma “consciência do subalterno” que esteja fora da representação dominante que a elite produz sobre ele. Observar a proporção mortífera da racialidade, para além das noções de “preconceito”, “injúria” e “discriminação” é uma forma de dar contorno a interesses políticos e representações de poder hegemônicos.

Em outros trabalhos, como “Vidas Rebeldes, Belos Experimentos” (2019), Saidiya atualiza suas investigações com novas pistas. Sem apressadas respostas, mapeia quais estratégias pessoas negras, sobretudo jovens mulheres do subúrbio, acionavam para driblar os limites da violência. Quais organizações e espaços eram criados para sobreviver aos perigos impostos pelas políticas de embranquecimento? Como escapavam das cenas que definiam as circunstâncias ou ações a serem tomadas? De que modo foram metabolizando, ou que ferramenta construíram para metabolizar, as bordas de um corpo silenciado?

Considero adequado ressaltar que a banalização dos limites da sobrevivência permite que determinado corpo permaneça sendo explorado. Tatuagens também metaforizam essa banalização, pois falamos ainda de um país cuja representação das travestis e mulheres trans está intensamente ligada ao trabalho sexual compulsório. Por isso, o que escrever quando os limites da vida já foram questionados? Que força teria eu, com um mero texto, para diminuir a ocorrência dessas facadas? O que quero cobrir quando decido falar sobre a vida que vivo? Como a literatura me ajuda a escolher cuidadosamente, sabendo que muito do que digo é facilmente capturado por esses mesmos registros de morte?

É nesse cenário que as tatuagens ilustram o resultado da produção de valor negativo nutrido pela diferença sexual, responsável por postular que ou nascemos homem ou nascemos mulher, e que qualquer outra descrição dessa equação balançaria os fundamentos da própria terra (WITTIG, 2022). Sem o antagonismo complementar, a crença de que masculino e feminino são radicalmente diferentes, até mesmo nosso senso espaçotemporal precisaria ser revisto. Dia dos Pais, dia das Mães, dia dos Namorados, é com a intelectual feminista Sara Ahmed, em *Promessa da Felicidade* (2010), que a concepção de “crononormatividade” ganha um formato. Em sua análise, refere-se a como a heterossexualidade foi distribuída e aplicada à vida, fazendo com que não pudéssemos imaginar um

futuro onde as células “ele” e “ela” não fossem definidoras da continuidade do humano. Tal felicidade, Ahmed (2010) analisa, é instituída como o bem supremo da vida civil, onde sujeitos funcionais seriam aqueles que buscam um “bom casamento”, “boa família” e “bons filhos”.

Tudo aquilo que faz uma civilização se sentir ameaçada, sobretudo no que se refere a minorias sexuais e políticas, conta algo sobre essa mesma civilização. A maneira como o abjeto é enquadrado em dada cultura descreve o modo como tal contexto se comporta frente ao que lhe traz a sensação de perigo (KRISTEVA, 1982). O fato de não conseguirmos imaginar a vida sem trazer a diferença sexual como principal fantasia da qual deveríamos investir nosso desejo, como promessa de liberação da angústia, é um demonstrativo de como os paradigmas normativos não dizem respeito apenas à intimidade, e “não há nada mais público do que a intimidade” (BERLANT; WARNER, 1998). O que se referem, por outro lado, é a uma série de códigos e conexões contingentes, como demonstra Jack Halberstam (2018), voltada a atuar em defesa de uma unidade que está moral e economicamente em declínio: a família tradicional.

Falar em cisnormatividade é falar sobre a mediação forçada entre elementos humanos e não-humanos, orientada a depreciar e expor a sanções das mais diversas ordens, pedagógicas, jurídicas e mesmo intrapsíquicas, para evitar que os corpos se tornem outra coisa que não aquilo que foi designado pela conexão vigente entre gênero e anatomia. O transfeminismo é arte de evitar identificações estáveis (HALBERSTAM, 2018), algo que me leva a, de fato, reconhecer o que há de político naquilo que descrevemos sobre as transexualidades, travestilidades e transgeneridades, presumindo um estranhamento com os postulados que tentam atropelar essa apreciação.

Cisnormatividade, dito de modo muito simples, surge a partir do reconhecimento da nossa limitação em produzir classificações capazes de lidar com as experiências trans e travestis. Mais do que um termo, refere-se a uma “economia política”, como analisa a pesquisadora Viviane Vergueiro (2016), cujo célebre trabalho se tornou expoente no campo dos estudos trans. Essa economia, dotada de uma expansão que marcou a todos sem nunca marcar a si mesma, a menos que por termos como “biológico” e “verdadeiro”, inseriu a dissidência em um esquema de ausência de reconhecimento, onde passaram a ser vistas na qualidade de uma existência desfigurada.

Fazer algo com essas desfigurações, criar mosaicos interessados em nos levar à ação, significa resistir ao desejo de alcançar uma “totalidade”. Cis, embora possa soar um viés pessoal, diz mais do que “permanecer identificado com o gênero designado ao nascimento”. Refere-se a uma teia que opera contra as diversidades corporais. Legitimar vozes oprimidas é, na perspectiva de Vergueiro (2016), uma das formas de não só vê-las enquanto produtoras de conhecimento crítico, mas

de também dar “trukes no sistema” – e defender um projeto transfeminista que entende como desinteressante os lugares sociais reservados a homens e mulheres, partindo em direção ao fortalecimento de negociações que surgem e logo nos vemos sem poder ouvi-las.

Cisnormatividade implica também um mecanismo paranoico sobre quem seria trans “falso” ou de “verdade” – a grande preocupação da medicina cujo pico foi os anos 1960, com tentativas de capturar a experiência da diversidade na taxonomia moderna. Pois o discurso nosológico atribuído às identidades trans e travestis é performativo; dizê-lo implica reconhecer que a patologização não apenas descreve os fenômenos do adoecimento, mas os produz na mesma medida em que estabiliza práticas, afetos e saberes sobre eles (BUTLER, 2012). O diagnóstico performa, através e para além da linguagem, endereços sociais que serão ocupados pelos “doentes”, “perigosos” e “epidêmicos”. É contra isso que preciso estar quando decido escrever um texto, todavia como alcançar esse tom? Não se tratando apenas de uma revisão terminológica, mas de um descompromisso radical com a gramática psi (AYOUCH, 2015), em todas as dimensões epistêmicas que se desdobram para nos impedir de chegar ao reconhecimento dessas ambivalências.

Tentando ganhar tempo

É politicamente necessário criar um arquivo brasileiro da violência que seja capaz de indagar o que apaga as marcas da violência antitrans, os efeitos do abandono médico e a submissão à clandestinidade. Descobri as sequelas do silicone industrial, como é chamada a substância comumente apresentada como “barra mil”, assistindo o documentário “Bombadeira” (2007), dirigido por Luís Carlos de Alencar. Sequelas que vão desde a deformação do silicone à necrose da região em que ele se instala. Cenas bastante gráficas de feridas com pus, incapazes de cicatrizar, permanentemente inflamadas. A massagem após aplicação do silicone nas nádegas, sem anestesia, com a pessoa acordada, delirando de sofrimento.

A morte, o abandono. Fora das telas, sabia sobre silicone industrial devido a materiais voltados à redução de danos que eram distribuídos pela UNIDAS, conhecida entidade que há 20 anos fomenta um espaço de assistência e cuidado a travestis e transexuais do município de Aracaju. As imagens eram as mesmas: a parte inferior do corpo amarrada com cordas, que contornavam de 6 a 12 seringas cavalares, pouquíssimo cuidado com a assepsia local. O líquido, que mais parecia um gel, repousava em copos comuns de restaurante, voltados a uso doméstico.

Frente a todas essas dinâmicas que apressam o adoecimento de um organismo, áreas centrais da saúde, como a medicina e as ciências psi, atribuem a esse público o dever de conviver com a própria miséria. Parecem trabalhar mobilizados pela pena. Nada do que seja dito ou feito apaga o fato histórico de que o grande interesse de parte majoritária dos profissionais de saúde do século XX foi: avaliar, estudar e diagnosticar o gênero dissidente. A psicopatologia se tratou de uma tecnologia de subjetivação, deliberadamente “alheia” à condição subhumana das dissidências sexuais e de gênero. Ao contrário, identificou, mapeou e circunscreveu de maneira exaustiva a compreensão de tais experiências no rol de enfermidades mentais e perversões sexuais.

O que projeto ao redigir este texto é marcar um antagonismo com esse campo de especulações entre gênero e anatomia. Paradoxalmente, uma escrita encarnada soa como uma escrita que assume com “quem” e em “nome do quê” aquela conversa está sendo estabelecida. Considero essa postura próxima ao que defende Donna Haraway (2009), os saberes localizados, por entender uma escrita encarnada como uma escrita feminista. O que sabemos sobre nós mesmos e nossos corpos é sempre um fragmento da diversidade de fenômenos que criam a ideia de um eu. Butler, em *Relatar a si Mesmo* (2015), considera que temos sempre uma certa cegueira em relação a quem somos, e que nossa constituição subjetiva não é exterior às verdades do período histórico onde esse “eu” é formado.

Ao longo do desenvolvimento de sua obra, Butler (2015) nos ajuda a compreender nossa dependência com um “outro”, e é pensando o que acontece quando o “outro do qual dependo” também é um “outro que quer meu fim para entender seu próprio lugar no mundo”, que decido fazer mais do que cartografar utopias. É tentando produzir tensões que funcionem a nosso favor que defendo uma escrita encarnada, engajada em reconhecer o terror desde que não para afirmar sua vontade absoluta. Como as condições do meu surgimento permanecem obtusas e nunca poderão ser resgatadas, o sujeito butleriano se depara com uma permanente incompletude. Então o que falamos quando dizemos que estamos falando sobre quem somos? O que queremos com isso? Frentes amplas de intelectuais operadores de saúde comprometidos com as bandeiras defendidas pelo transfeminismo, como Amana Mattos, Flávia Teixeira, Jaqueline Gomes de Jesus, Márcia Arán, Tatiana Lionço e Viviane Vergueiro têm tentado criar outras conversas, ampliar os instrumentos, despertar novos desejos. O que aprendo com elas é a ter mais recursos para manejar a malícia da literatura dita científica, completamente “alheia” aos efeitos nocivos de suas próprias construções metodológicas.

Teorizações que reforçam a negligência e a desimportância de corpos trans e travestis não deveriam fazer parte do que chamamos de saúde. Pior, é isso que temos considerado uma saúde despatologizante? Não faz sequer uma década

que o Supremo Tribunal Federal possibilitou que a retificação do registro civil fosse resolvida em cartórios, sem exaustivos e desnecessários inquéritos para avaliar se pessoas trans eram verdadeiramente trans (BENTO, 2006). Essa preocupação constante acerca da autenticidade do gênero, que alguns autores consideram contratransferencial (CAVALHEIRO; 2019; CUNHA, 2021), serviu de justificativa para a construção de um “sujeito transexual” a-histórico e apolítico. Minha hipótese é a de que esse arquétipo se trata de uma das razões para contarmos histórias tão ruins sobre quem somos.

Certamente não são poucas as expectativas que equipes de saúde, formadas sobretudo por pessoas cis, nutrem sobre “o que garante” transexualidade à alguém. Se a pessoa sofre o bastante, é trans. Se demonstra níveis altos de satisfação, não é trans. É como se estivéssemos aprisionadas nesse circuito e não pudéssemos contar histórias diferentes, para além da dicotomia “transexual primário” e “transexual secundário” (STOLLER, 1982). O que não significa orientar nossos esforços em positivar as identidades trans e travestis, vê-las caricaturalmente como um “profundo reencontro com a alma” ou o “encaixe da mente com o corpo”. Trata-se, Paul B. Preciado (2011) defende, de esticar os sentidos atribuídos à transição, deixar de vê-la como o “deslocamento de um polo para o outro” e finalmente entender transição como a saída de um lugar conservado em direção a nenhum destino de chegada. Ao invés da diferença sexual, uma *muvuca* de diferenças.

Se a segurança proporcionada pela norma também é o que permite que uma norma se instaure, romper o conforto ontológico (MOMBAÇA, 2021) é agir em defesa da impermanência, da perturbação desviante. Com isso, escrevo para afirmar um sujeito transexual contraditório, incompleto, mortal, desprovido de nexos. Considero importante à ciência feminista que nossas produções atuem em defesa de posições mais complexas no mundo. Mas o que há de contracultura nessas etnografias do particular (ABU-LUGHOD, 2018)? Como nossas biografias podem ajudar a extrair o veneno da nosologia que está em nossa medula, imbricado no modo que decodificamos uma textura, à espreita da escuta, do olfato e da visão?

Sendo essa também uma batalha ontológica, Denise Ferreira da Silva (2019) e Castiel Vitorino (2022) apostam em respostas que extrapolem a relação um a um, e que estejam orientadas a uma entrega ao fluxo. Essas também são bandeiras compartilhadas pelo afropessimismo, a negatividade *queer* ou a fúria-travesti argentina, as letras de K-trina Erratik “eu sou passiva, mas meto bala” ou a provocadora Hija de Perra (2015), que questiona: “quantas pessoas são humilhadas a vida toda?” Uma dessas histórias que me acompanha, que de algum modo encontrou uma forma de me hipnotizar desde que li, foi a do

declínio de Viena, narrada no capítulo Morte e Ressurreição, do livro “Travesti, a invenção do feminino” de Hélio Silva (1993, p. 97-98):

Nos fins de semana ela sempre chega do distante subúrbio de Jacarepaguá, onde mora com seus pais. Conversa, atualiza-se sobre os fuxicos locais, toma alguns cafezinhos, visita a amiga Adriana que mora numa vila da rua do Lavradio. Não consegue mais clientes, porém nessas madrugadas de sábado ou domingo, durante uma hora, uma hora e meia, ela empina-se na beira da calçada, oferecendo seu corpo contra o trânsito que flui dos Arcos para a Zona Norte. Outras vezes, sentada no capô de um carro qualquer estacionado perpendicularmente à calçada, acompanhada com os olhos dos carros que reduzem a velocidade.

Nenhum cliente. Ninguém para. Mas, semana após semana, por uma ou duas horas, ela repete a cena, agarrando-se ao seu passado, ar de orgulho; cabeça levantada, inútil. Ninguém jamais fez qualquer comentário. Nenhum deboche em uma área onde o deboche, a ironia, o entredito e o sibilino cortam o ar como farpas.

Digna, séria, ela empina-se na calçada ou se enlanguesce sobre o capô de algum carro estrategicamente estacionado contra os Arcos, contra o trânsito. E assim fica, a se oferecer à cupidez dos motoristas.

Séria, digna.

Ninguém para. Ninguém a aborda.

A luz dos faróis, como ouvi a ativista Sissy Kelly falar inúmeras vezes, sobre sua experiência em Belo Horizonte como prostituta, é também um portal de acesso à categoria humano. O que escrever quando nossa história aparenta pertencer a todos, menos a nós? Como se tornar travesti sem acessar o valor negativo que afoga essa experiência de significados esgotados? Qual é o arquivo que queremos criar sobre as vidas que tivemos? Se tivéssemos a chance de reescrever nossa história, daríamos ênfase a quais informações? O transfeminismo apresenta uma batalha histórica pela justiça social, com especial interesse em politizar lembranças. Afinal, quando o enunciado “sou trans” vem acompanhado de forças fóbicas que queremos atravessar, como dizer “sou trans” de modo a desestabilizar as certezas em torno de uma categoria tão fechada?

No contexto onde a emergência das identidades trans e travestis foi interpelada pelas ciências psi, como brilhantemente analisam Thomas Laqueur (2001) e Jorge Leite Jr (2011), os saberes que se desdobraram dessa interpelação situavam a formação de “homens” e “mulheres” cis como o destino adequado

à sexualização. Por esse ângulo, dizer que “sou trans” não é dizer muita coisa de mim mesma, mas ouvir os fantasmas dessa herança que se impõem ainda no presente. O que espero, ao criar uma narrativa em primeira pessoa, é expor o medo que tive de ser eu o agente dessa palavra. Quero conseguir lhe dizer isso mostrando como a transexualidade me assombrou.

Eu sou o transexual falso, incompleto, perverso, interessado em bagunçar os códigos e não em corresponder a eles. Sempre prestes a morrer. Desafiante, cuja petulância despertou ansiedades das mais diversas ordens, sobretudo em profissionais da escuta que elegeram como tarefa principal a criação de um espaço asséptico onde o abjeto pudesse ser controlado. Abjeção, segundo a psicanalista Julia Kristeva (1982), é um *boomerang*, algo que repele ao mesmo tempo em que causa atração. Uma raiva que sorri, o perigo embaixo da beleza, um corpo que lucra com o desejo e também desperta o desejo de morte. O que aconteceu em meu campo fenomenológico e fora dele para que eu desejasse ser “esse” alguém, visto como “esfaqueável” pelo meio onde estou?

No fundo, a experiência de uma escrita encarnada é tudo, menos uma *ego-trip*, pois se refere a todas essas forças que impedem uma história de ser contada (GAMA, 2020). Isso certamente não compete a um indivíduo apenas, mas a toda uma organização que dá contorno a ideia de “nós” e “eles”. Quais outros lugares teria tatuado se não tivesse de esconder lesões de facas pelo corpo? O que lhe disse a pessoa que tatuou? Ouviu com espanto ou tratou com familiaridade um corpo trans desfigurado? O que faço ao escrever é lutar contra o silêncio em torno dessas perguntas, na ausência de desfechos pragmáticos em minha frente, escrevo para ganhar tempo, e só sei fazer isso tentando matar a psicopatologia.

Aonde vão as palavras depois que saem da gente?

Tenho tentado enquadrar a gravidade da violência antitrans, embora seja incapturável por excelência. Consigo apenas falar sobre seus danos, e isso tem sido algo que minha experiência clínica como psicóloga faz questão de marcar. É impossível saber o que seria da saúde de um “eu-trans” se a sua autoimagem não tivesse sido torcida e mutilada por forças que tentaram evitar seu surgimento. Identidades geradas no berço da medicina moderna, frente à ascensão da psiquiatria, foram amaldiçoadas com um enredo colado à própria palavra “trans” – incongruência, disforia, variabilidade, transtorno etc.

Duas grandes mulheres, cis – por que não?, ajudam-me na tarefa de indagar essa representação. Primeiro, com Gabriela Leite, putativista de São Paulo (SP), aprendi a importância de não temer um código linguístico. Segurar as palavras

pelo chifre. É o que propõe ao pensar o termo “puta” e os deslocamentos que sua experiência foi capaz de gerar em sua órbita. Referida como socióloga, embora nunca tenha finalizado o curso de ciências sociais que se matriculou na USP, passou grande parte de sua vida engajada em desobstruir a vivência das putas no imaginário nacional. “Por que as pessoas não se envergonham de atribuir um título que não tenho a mim, o de socióloga, mas se apressam em me defender quando reivindico ser reconhecida como puta?”, questiona no documentário *Um Beijo para Gabriela* (2012).

Ao seu lado, Diahann Carroll, conhecida atriz negra que nos anos 1980 interpretou Dominique Deveraux na série norte-americana *Dynasty* (1981 – 1989). “Eu queria ser a primeira vadia negra na televisão”, contou ao entrar para o elenco, após ligações ao empresário Roy Gerber para que “espalhasse a palavra” do seu interesse em interpretar uma vilã. “Nunca interpretei um papel que fosse tão pouco gostável, e eu gosto disso (...) Penso muito frequentemente que minorias, sobretudo elas, costumam ser solicitadas para que interpretem “pessoas legais”, e eu não quero interpretar uma pessoa legal” (LOGOTV, 2019).

Por que uma escrita em primeira pessoa é interessante? O que a torna interessante tampouco é autoevidente. Em qual contexto uma escrita em primeira pessoa diz algo que aumenta as capacidades de um grupo em negociar com o poder? Uma escrita só se torna encarnada, nessa perspectiva, quando informa uma dinâmica social. Só poderíamos constituir um corpo de carne caso ele se refira a um corpo coletivo, pois nossas respostas não de retornar à comunidade, nossas raízes, aos inferninhos, *balls*, calçadas *queers*, *gaymados*, bloquinhos, às apresentações de Duda Baroni e Melanie Mason no “Âncora do Marujo”, em Salvador (BA).

O preço de se lidar com um texto encarnado é ainda me deparar com uma grande dificuldade em abrir meus próprios escritos. Não sendo esse, na verdade, um momento de epifania. Tratam-se muitas vezes de experiências difíceis, atravessadas por algo de traumático, uma neurose cultural, como avalia Lélia Gonzalez (1984) ao estudar o racismo como sintoma, que coage todos à submissão voluntária a seus predicados. Resgatando o risco avaliado por Martin Luther King Jr (1967), nós, pessoas trans e travestis, queremos mesmo ser integradas a uma casa pegando fogo? Ao se pensar uma epistemologia travesti, convém ponderar qual é a representação da travestilidade nessa cultura. Essa é reflexão que nos ajudará a disputar um estatuto social diferente, pois, enquanto o que contamos quando paramos para fazer o exercício da memória continuar nos prejudicando, como gerar enunciados que expandam nossa resistência?

É político aquilo que revelamos sobre transexualidade. Eu quis me tornar essa palavra para corrompê-la. Agora que o fiz, sinto que há pouco sentido manter essa informação guardada apenas comigo. Pensam e falam conosco como se estivéssemos jogadas ao mundo, sem rumo nem propósito. Acreditam que

nossas epistemologias são baixas e que nada do que façamos será capaz de nos garantir uma narrativa legítima. Mas para onde vão nossas palavras depois que elas saem de nós? O que fazem com aquilo que dizemos sobre nossas realidades? Por que, muito facilmente, terminamos despotencializadas mesmo tentando criar um registro coletivo das experiências que temos?

Escritas encarnadas são formas de aprofundar outros letramentos identitários, dado estarem inseridas em redes complexas, onde histórias heterogêneas se agrupam para apresentar a identidade não como uma mera prestação de contas, mas mostrar como ela aparece ao percorrer caminhos criados para que consiga se esconder. O que ocorre quando a história da construção desse “eu” passa a ser mais relevante do que o resultado artificial de um processo ininterrupto? Quando o dito e o não-dito se encontram? Falar que a saúde foi agente importante na produção de estigma às identidades trans e travestis é falar sobre a “estranha” facilidade com que os fenômenos em torno desse contingente atuam para encurtar a cidadania.

Acredita que eu não conseguiria escrever um texto patologizando as experiências trans e travestis? Se existe algo que anos de estudo sobre teorizações médicas sobre a transexualidade me trouxeram é a capacidade de replicar facilmente lugares comuns em relação a esse grupo. Contracultura é enquadrar o que obstrui o exercício de uma vida, não é ajudar a fazer o oposto, enquadrá-la de volta a esquemas de análise e tratamento. O que espero, quando inicio um texto que busca recursos nessa caixa de ferramentas, é transformar a capacidade de replicar uma gramática de morte na construção marginal de vozes atrevidas e ligeiras.

Caminhando para um fim: dando dignidade aos corpos embargados pela cisnormatividade

Por que somos atropeladas por representações que seguidamente buscam dar fim ao alcance de nossas criatividades? Corpos trans ainda são preenchidos de um caráter exótico, impronunciável, que os transborda de inadaptação. Que força temos contra isso? Não se trata de apenas reconhecer um fracasso ontológico, mas de usar esse “não-lugar” como uma forma de desorientar predados da cultura.

Para tanto, necessitaremos de novas perspectivas a velhas questões, já informa a historiadora Joan Scott (1990): tirar sujeitos históricos da invisibilidade é uma tarefa que faz com a história seja reescrita. Não uma “história contada a partir da perspectiva das mulheres”, mas uma história que não desaprecia a condição política de grupos subalternizados. O que não presume afirmar que

as mulheres teriam uma história paralela, um apêndice sobre os fatos em torno da “verdadeira civilização”, mas que a desconsideração de suas leituras sobre o mundo naturaliza a não participação feminina na vida pública. Em paralelo, ao invés da “por que travestis escolhem levar a vida que levam?” ou “qual autonomia travestis têm frente à realidade transfóbica em que vivem?”, sugiro partir em direção a uma agência ambivalente (BORDONARO; PAYNE, 2012). Tudo isso nos leva ao reconhecimento de que vozes trans são vozes mediadas, potencialmente inconsistentes, desestabilizadas e incertas, que, aproveitando dessa mesma oscilação, podem indagar as forças que as impedem de ser ouvidas.

Pessoas trans e travestis não terão a autonomia de uma pessoa cis. Caso o que desejamos quando pensamos “sujeito político” seja a reprodução acrítica de um modelo de circulação que presume uma “não afetação” frente à realidade antitrans, por ex., como ao ouvir de equipes de saúde suas opiniões sobre os níveis ideais de feminilidade ou masculinidade, que pacientes deixam de corresponder, estaremos ainda tendo os centros como um mapa. Reconhecer o impacto da cisheteronormatividade não é o mesmo que reconhecer sua soberania. Por isso, assumir que as ações das travestis produzem efeitos no mundo, e que disputar esses efeitos é uma tarefa transfeminista, não é fazer pouca coisa. São corpos que contam histórias utópicas e apocalípticas.

Como a construção de pontes, histórias, afetos, relatos que, se não apagam abismos, podem servir para a reexistência de relações mais profundas, críticas, e menos imersas em vergonhas, culpas, silêncios e normatividades (VERGUEIRO, 2016, p. 230).

O que a escolha de Diahann Carroll, em interpretar Dominique Deveraux, diz sobre a experiência do enquadramento normativo? Como usar esse lugar contra si mesmo? Não ser enquadrado de maneira estúpida pela norma, mas enquadrar a sua estupidez? O que isso nos informa é a necessidade em considerar travestis e pessoas trans como participantes ativas do arquivo sobre o Brasil. Que essas histórias permaneçam entre nós é primordial para o reconhecimento de uma tensão de difícil mapeamento. Scott (1990) questiona “como é que o gênero dá um sentido à organização e à percepção do conhecimento histórico?”, aqui, gostaria de atualizar sua provocação: como o gênero nos informa os limites entre o familiar e o estranho? O natural e o antinatural?

Assumir que não estou confortável para falar sobre mim, falando sobre mim através de outro corpo, é apostar nesse agenciamento compartilhado. Propor algo que não traz conforto. Esse também é um debate sobre subjetivação, onde não “somos sem o outro”, ao mesmo tempo em que o corpo dela não é meu. Ser

sujeito é um ato contínuo, estou agora mesmo ensaiando esse processo, que no fim das contas acabou sendo muito interessante do que falar sobre “quem sou”, colocando-me no centro do debate. Toda escrita voltada a pensar o paradigma político que rege essa população há de se implicar em visitar essa conversa, especialmente se, ao falarmos sobre tatuagens, não estivermos falando sobre elementos passivos, imagens ou técnicas de desenho à espera da ação humana. Falo de negociações, de baixo para cima, com uma sofisticada economia da violência, onde o corpo das travestis – “fora” da pirâmide social – ainda assim se torna corpo, mesmo que em meio a inúmeras proibições. À vista disso me parece que certos corpos, caso saibamos decodificar, trazem tatuagens que nos ajudam a encontrar navios piratas.

Referências Bibliográficas

- ABU-LUGHOD, Lila. A Escrita contra a cultura. *Equatorial*, v. 5, n. 8, p. 193–226, 2018.
- ADICHIE, Chimamanda. **A coisa à volta do teu peçoço**. 2 ed. Traduzido por A. Saldanha. Alfragide: D. Quixote, 2017.
- AMSTERDAM NEWS. Dr. Martin Luther King Jr: 'I fear I am integrating my people into a burning house', 2017. Disponível em: <<https://amsterdamnews.com/news/2017/01/12/dr-martin-luther-king-jr-i-fear-i-am-integrating-m/>>. Acesso em fevereiro de 2023.
- AYOUCH, Thamy (2015). Da transexualidade às transidentidades: Psicanálise e gêneros plurais. **Percurso, Revista de Psicanálise**, n. 59. XXVIII.
- AHMED, Sara. **The promise of happiness**. Durham and London: Duke University Press, 2010.
- BENTO, Berenice. **A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual**. Rio de Janeiro, Garamond, 2006.
- BERLANT, Lauren; Warner, Michael. Sex in public. *Critical Inquiry*, v. 24, n. 2, p. 547–566, 1998.
- BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2012.
- BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**. Tradução de Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- BOMBADEIRA: a dor da beleza**. Dirigido por Luis Carlos de Alencar, 1997. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=8ukxnlDYdKE>>. Acesso em fevereiro de 2023.
- BORDONARO, Lorenzo; PAYNE, Ruth. Ambiguous agency: Critical perspectives on social interventions with children and youth in Africa. *Children's Geographies*, v.10, n. 4, p. 365–372, 2012.
- BRASILEIRO, Castiel Vitorino. **Quando o sol aqui não mais brilhar: a falência da negritude**. N-1, 2022.
- CAVALHEIRO, Rafael. **Caos, norma e possibilidades de subversão: psicanálise nas encruzilhadas do gênero**. Porto Alegre, Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em Psicanálise, Clínica e Cultura, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2019.
- CUNHA, Eduardo Leal. **O que aprender com as transidentidades: psicanálise, gênero e política**. Porto Alegre: Criação Humana, 2021.
- DE PERRA, Hija. Interpretações imundas de como a Teoria Queer coloniza nosso contexto sudaca, pobre de aspirações e terceiro-mundista, perturbando com novas construções de gênero aos humanos encantados com a heteronorma. *Revista Periódicus*, v. 1, n. 2, p. 291–298, 2015.
- GAMA, Fabiene. A autoetnografia a como método criativo: experimentações com a esclerose múltipla. *Anuário Antropológico*, v. 45, n. 2, p. 188–208, 2020.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. São Paulo: *Revista Ciências Sociais Hoje*, p. 223–244, 1984.
- HALBERSTAM, Jack. **Trans*: a quick and quirky account of gender variability**. University of California Press, 2018.
- HARAWAY, Donna. **Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial**. *Cadernos Pagu*, n. 5, p. 7–41, 2009.
- HARTMAN, Saidiya. **Scenes of subjection: terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America**. Oxford University Press, 1997.
- HARTMAN, Saidiya. **Wayward Lives, Beautiful Experiments: Intimate Histories of Riotous Black Girls, Troublesome Women, and Queer Radicals**. W. W. Norton, 2019.

- KRISTEVA, Julia. **Powers of horror: An Essay on Abjection**. Nova York: Columbia University Press, 1982.
- LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
- LEITE Jr, Jorge. **Nossos corpos também mudam: a invenção das categorias “travesti” e “transsexual” no discurso científico**. São Paulo: Annablume, 2011.
- LOGOTV. Diahann Carroll: **An Ode to “the First Black Bitch on Television”**, 2019. Disponível em: <<https://www.logotv.com/news/ckcxyx/diahann-carroll-remembering-the-first-black-bitch-on-television>>. Acesso em fevereiro de 2023.
- MOMBAÇA, Jota. **Não vão nos matar agora**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.
- MURRAY, Laura. **Um Beijo para Gabriela**, 2012. Documentário. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=pXl46Fc1J9g>> Acesso em fevereiro de 2023.
- PRECIADO, PAUL B. Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”. **Revista Estudos Feministas**, v. 19, n. 1, p. 11-20, 2011.
- SILVA, Denise Ferreira da. **A dívida impagável**. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.
- SILVA, Hélio. **Travesti – A invenção do feminino**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- SCOTT, Joan. **Gênero: Uma Categoria Útil para a Análise Histórica**. Traduzido pela SOS: Corpo e Cidadania. Recife, 1990.
- STOLLER, Robert. **A experiência transexual**. Rio de Janeiro: Imago, 1982.
- VERGUEIRO, Viviane. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade**. Salvador, *Dissertação de mestrado*. Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, Universidade Federal da Bahia, 2016.
- WITTIG, Monique. **O pensamento heterossexual**. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2022.

A VIDA IMUNDA NAS INSTITUIÇÕES

*Fernando Pocahy*²⁸

Introdução

Uma Psicologia sem nome e fora do lugar... vadia, feita na e com a rua, imunda, menor, baixa. No convite a este livro, percebi a chance de abraçar minhas impertinências e meus desatinos, tanto no que fui quanto no que estou e como me movo no campo *psi*, por onde ando, o que já passou, o que já não dá mais, as condições e as possibilidades ao porvir. Na feitura de um caminho que se fez, à época de sua formulação, há cerca de duas décadas, sem sinalização de um compromisso robusto de conselhos profissionais (Psicologia e Serviço Social), apresento-lhes um documento sem edições²⁹, e, nele, nada a esconder, estamos nus – texto-memória de agentes em fuga, com o apoio de uma psicologia menor.

Não haverá trato (re-teórico) no que vou expor logo adiante, e o excerto que lhes entrego permanecerá ligado à f(r)icção do seu tempo – o que se pode dizer-fazer-representar na agência de uma época e lugar, os silenciamentos institucionais... a crueldade do *Cistema* (esse é um exemplo de que, hoje, temos argumentos teóricos avante) – e, também, à resistência de quem não pediu licença para existir, fez o corpo na rua, fez do corpo coragem de sua verdade, lá onde não havia palavras ou conceitos para tudo, como creio que ainda não há, nem poderá haver. Por isso, seguimos em experimentações de liberdade, não a libertação, não a salvação, não a uma vida fora de relações de saber-poder... isso estará sempre aí e, seguindo o rastro de Guimarães Rosa, o que a vida nos pede é coragem, sempre outra, pois os tempos nos deslocam, nos arrebatam, nos jogam em um giro dentro-fora e tornam a vida uma espiral do tempo e diferença.

²⁸ Doutor em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professor Associado da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. E-mail: fernando.pocahy@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0341333007755425>. Orcid: 0000-0002-7884-4647.

²⁹ Agradeço a Lina Ferrari (doutoranda, ProPEd/UERJ) pela generosa leitura da primeira versão do capítulo. O trabalho de revisão foi realizado por Jane Bridon. Esta publicação conta com o apoio da FAPERJ, através do Programa Jovem Cientista do Nosso Estado / JCNE.

Optei por trazer a esta publicação um texto regido/redigido pelas forças político-epistemológicas de um tempo vivido e de seus agentes, exibido nos seus limites, nas suas precariedades, nos seus desatinos e nas suas imperfeições, a marca da diferença. Na sua retomada, trata-se apenas de uma leitura de encontro, não se presta a julgamento, pois ele reflete o que pude(mos) e alcancei(alcançamos) dizer na urgência dos acontecimentos que pediam uma resposta possível naquele momento e para aquele *corpus* analítico-político-teórico-cultural.

Escrevo sobre algo engendrado na imundície-enunciação que se fez também “denúncia/ção”, pois era preciso agir-conhecer-escapar, tudo ao mesmo tempo, em face aos horrores: jovens em dissidências de gênero, sexualidades, estratificadas socialmente, não brancas, periféricas, vivendo um mundo de injúrias e outras ameaças, vidas que uma necropolítica queria riscadas do mapa da cidade. O mais profundo dessa recordação é o que tivemos a chance de viver e como a pudemos contar (não apenas no texto acadêmico, mas nos insumos de comunicação, protestos, ações coletivas, encontros no centro da cidade etc., e até mesmo pelo mundo, em um intercâmbio entre jovens “desobedientes”). É isso, é sobre como pudemos nos pronunciar e reunir forças para fortalecer movimentos que pediam passagem, margem de liberdade.

O que exponho aqui são restos de uma intervenção associativa que se iniciou em 2001, um projeto do nuances – grupo pela livre expressão sexual, voltado a jovens em dissidências de gênero e sexualidade e que assumiu a forma de problematização acadêmica anos mais na forma de uma pesquisa-intervenção, junto ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade do Estado do Rio Grande do Sul – UFRG.

À época do início do projeto, em 2001, eu era um psicólogo recém-formado e um ativista em formação, iniciado como voluntário no Apoio e Solidariedade à Aids (Aspa), em 1994, e, depois, em aproximação com os nuances, em 1995. Vivia a urgência de dias sem muitas garantias e direitos, mas num cenário já completamente novo para os Direitos Humanos e para o HIV/Aids, mote da intervenção com os jovens (considerando-se o contexto epidemiológico do momento e local, com importante recrudescimento de infecções na faixa etária dos 16 aos 29 anos). A pesquisa e o ativismo sempre estiveram juntos para mim, misturados... nunca fui ou fiz outra coisa naquele momento, mas sempre busquei desaparecer de qualquer imagem que se afirmasse como identidade: trabalhei sempre por outros-em-mim³⁰.

Por isso, assumo os riscos, a perturbação, mas também a delícia de reencontrar com o texto que meu corpo foi capaz de escrever em um gesto de coragem

³⁰ Essa ideia aproveito de Naffah Neto (1998), de sua obra *Outrêm mim: ensaios, crônicas, entrevistas*, a qual oferece a perspectiva de multiplicidade de subjetividades que nos compõem, tessituras e laços de vida-sentimento-desejo-amizade.

de uma verdade, um texto para que eu pudesse seguir vivendo. O que se reapresenta aqui não trará ajustes (salvo de revisão ortográfica e correção de algumas referências³¹) e, portanto, ao ser lido no presente, poderá produzir ruídos que apontam para contradições, fragilidades, pontos de apego e até mesmo privilégios. Texto, hoje distante, mas vivo, pulsando, vibrátil na sua agência temporal e do lugar em que se pronunciou/ousou dizer seu nome. E se de uma parte já não traz tanta novidade, o que se poderá ler, seja porque já se passaram duas décadas desde sua acontecimentalidade, seja porque demos enormes passos de método e trabalho epistêmico, sua força maior está na coragem de rever os termos de seu arquivo, com a intenção de forçar ainda mais os sentidos do presente. Ressonâncias foucaultianas:

O que eu quero fazer não é a história das soluções, e esta é a razão pela qual eu não aceito a palavra “alternativa”. Eu gostaria de fazer a genealogia dos problemas, das problematizações. Minha opinião é que nem tudo é ruim, mas tudo é perigoso, o que não significa exatamente o mesmo que ruim. Se tudo é perigoso, então temos sempre algo a fazer (FOUCAULT, 1995, p. 256).

O texto da pesquisa estava destinado a ser superado, e sua ativação para a atualidade é da ordem das memórias de um enfrentamento, uma disputa pelo direito à vida, os problemas de seu tempo no agenciamento coletivo de uma luta contra a (uma) norma, ensaio de uma heterotopia epistemológica e in(ter)ventiva – gesto de criação cotidiana³², algo que no presente abre a possibilidade de uma inflexão ético-estético-epistemológica e, fundamentalmente, política. O trabalho é coletivo dessa cartografia de (in-)mundos, envolveu intensa participação de agentes políticos da universidade e dos movimentos sociais com os sujeitos de uma disputa (jovens LGBT) em um fazer com, não uma objetificação, não sobre, mas por entre, imiscuído, numa promiscuidade de artesanagens³³.

³¹ Muitas referências utilizadas já se encontram traduzidas e amplamente divulgadas na atualidade. Contudo, decidi manter as referências originais em outro idioma como forma de manter a perspectiva de fotografia (o que eu lia e como lia à época).

³² Para acompanhar as produções do nuances – grupo pela livre expressão sexual, recomenda-se o acervo do jornal do nuances, disponível no Centro de Referência da História LGBTQI+ do RS: <https://www.ufrgs.br/close/>. Acesso em: 20 jun. 2023.

³³ No curso do projeto, desde 2001, contamos com a interlocução e apoio do Núcleo de Antropologia do Corpo e da Saúde (NUPACS) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Agência Livre para Informação (ALICE), por meio do Jornal Boca de Rua e Jornal Boquinha de Rua, Cidadania e Educação, Programa Nacional (PN) de DST/Aids – Secretaria da Saúde do Rio Grande do Sul (SES/RS), THEMIS - Gênero e Direito, Laboratório de Psicologia e Políticas Públicas – UFRGS (atualmente, em seu desdobramento NUPSEX), Grupo de Apoio à Prevenção da Aids do Rio Grande do Sul (GAPA/RS), *Berliner Arbeitskreis für*

Ao pensar na proposta deste livro, isto foi o primeiro que me ocorreu: recuperar algo que sinaliza que as coisas avançaram em certa medida e, ao menos, do ponto de vista teórico. O ponto de tensão está mais para os avanços e os retrocessos na política de governo e reconhecimento. No entanto, o texto, e é o que importa dizer, foi e vem sendo ultrapassado. Por isso estamos aqui, para nos movermos de uma direção a outra, saindo dos lugares, em rotas de fuga para além de alguma certeza, correrias para escapar às capitâneas epistêmicas e morais... Por certo, sempre atento(a) ao flerte com a norma e, desde quando, em algum momento, estaremos enredados(as) (em todo caso, em algum regime de inteligibilidade política, cultural, pessoal etc.) ou com a qual estaremos em disputa, pois o que nos move são relações de saber-poder que se modificam e logo outras que se colocam a abrir novos jogos, novas cenas, acionando outras subjetivações, instaurando modos de vida, dis/posições de sujeito.

Aqui está o meu voo com o nuances – grupo pela livre expressão sexual ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e, sobretudo e no sobrevoo, aos(às) jovens do Projeto Gurizada – Saindo do Armário e Entrando em Cena, iniciado em 2001 na cidade de Porto Alegre, primeiro na Casa de Cultura Mario Quintana e, depois, no Mercado Público de Porto Alegre. Espero, portanto, que esta recordação funcione como fotografias de um tempo vivido de uma correria, babado forte, a percebermos de quão longe vêm nossos passos. Um passo e, depois, outro, ou melhor, com inspiração literária, um pássaro de cada vez, meu filho (LAMMOT, 2022).

O excerto de documento a seguir é de minha dissertação de Mestrado intitulada *A pesquisa fora do armário: ensaio de uma heterotopia queer*, defendida em 2006³⁴, tendo como interlocução de orientação Henrique Caetano Nardi e, na banca, Neuza Guareschi, Roger Raupp Rios e Guacira Lopes Louro. É a tessitura de um tempo vivido, um modo de viver a política (do ativismo e na academia), uma linha de fuga. O documento que segue se refere a partes do segundo capítulo da dissertação, intitulado “Homofobia: um mundo de injúrias”. As próximas linhas e páginas correspondem ao texto original, com edições de texto e com leve arranjo de recorte do capítulo, uma vez que em sua exposição integral ultrapassaria os limites do proposto nesta publicação.

politische Bildung e.V (BAPOB), *Vox Asociación* LGBT Rosario/Argentina, Associação Brasileira Interdisciplinar de Aids (ABIA), Bar Ocidente e Instituto de Acesso à Justiça (IAJ), e, no interior ou ao entorno dessa composição de grupos e instituições, tantos nomes de pessoas companheiras que não seria possível recuperar neste momento, mas as quais a memória deste texto se faz agradecimento.

³⁴ Para uma apresentação síntese da pesquisa em seus diferentes eixos de intervenção, recomendo a publicação de Pocahy e Nardi (2007).

“Homofobia: um mundo de injúrias” trata de uma discussão disparada por um analisador “espontâneo”, porque não formulado, mas produzido, na forma de demanda, no modo como esse conceito é definido pela corrente teórica institucionalista. Esse movimento, na pesquisa, me permitiu problematizar os efeitos de normalização expressos na linha de inteligibilidade do “humano”, a partir da colagem entre sexo-gênero-sexualidade/desejo. Ele se refere a uma situação localizada no âmbito de uma instituição pública que se pauta pelos princípios da proteção aos direitos da criança e do adolescente. Fiz, neste capítulo³⁵, um movimento para problematizar alguns mecanismos que agem no processo de normalização, como a noção prescritiva de adolescência como fase de vida “pronta” à administração – pela tutela das suas experimentações em torno da sexualidade e dos modos de vida.

A proposta constituiu-se em utilizar as ferramentas de análise de Foucault (1995, p. 214) na perspectiva de genealogia dos códigos morais em funcionamento, considerando os diversos “[...] sistemas de regras e de valores que predominam em uma determinada sociedade ou grupo, as instâncias ou aparelhos de coerção que os põem em prática, e as formas que assumem sua multiplicidade, suas divergências e contradições”.

O capítulo (em sua versão completa) trabalha, ainda, sobre as experimentações de outros jovens do projeto, em especial sobre suas vidas nas instituições de educação formal, na família e outras instâncias e instituições, apontando para a repetição reiterada da norma heterossexual, no seio da qual se produz a injúria como um ato de discurso que fere e hierarquiza vidas (BUTLER, 2005a).

Rios (2005), inspirado em Collier (1995), propõe a afirmação de um direito democrático da sexualidade que rompa com o tratamento subalterno reservado a mulheres, homossexuais, soropositivos, crianças ou adolescentes, percebidos numa visão tradicional, mais como objetos de regulação do que portadores de direitos. Foi nesse movimento que procedi à análise de uma situação de violação dos Direitos Humanos, disparada pelo pânico (e confusão) institucional diante da destruição das fronteiras que delimitam os corpos e os seus prazeres.

Problematizando os movimentos de desqualificação do humano – na expressão da injúria – por meio da norma que instaura o binarismo sexual, ou do sexo como algo que define o sujeito, retratando a história de duas jovens que se autoidentificam como travestis. Busquei compreender essas situações desde a perspectiva de um campo de disputa de saber e poder, dentro do qual me situei (assim como às instituições que procederam esta intervenção), como um ator ativo dessa disputa.

³⁵ Os excertos correspondem ao conteúdo das páginas 70 a 89 da dissertação (POCAHY, 2006).

Assim, trato de explicitar o sentido que atribuí e venho atribuindo à pesquisa em movimento(s): pesquisa-intervenção. A intervenção, em um exercício continuado de reflexão, constituiu-se com o objetivo claro de enfrentamento das situações de homofobia, tanto na medida em que elas sustentaram esta proposta de intervenção (composição do campo de análise), quanto na medida em que essas situações de homofobia foram se apresentando com esse coletivo. Operando sobre a diversidade e a dispersão dos enunciados normativos e discriminatórios, ensaio-me, nessas estratégias, em desenvolver uma análise das relações de poder-saber que se situam no interior da norma que delimita e reitera a linha de inteligibilidade corpo-gênero-sexualidade. Dentre as estratégias utilizadas, além da constituição de um espaço para o alargamento das condições de possibilidade de experimentação da sexualidade, com um grupo de jovens, também foram realizadas ações de denúncia e de orientação legal diante de casos de discriminação e outras formas de violência, assim como realizamos manifestações públicas de protesto.

Foi por meio da trajetória de Júlia, de 16 anos, e Tainá, de 18, duas jovens cujas histórias de vida as conduziram à proteção “especial” do Estado, que tentei explicitar como este, por meio de seus equipamentos, reproduz a regulação dos corpos e dos prazeres juvenis. Neste caso em análise, pôde-se ver o Estado na sua melhor *performance* de exercício do biopoder (FOUCAULT, 1976) à luz dos saberes “*psi*” e de certa vertente do direito, sobretudo aqueles saberes que legitimam o controle e buscam a administração da vida. Assumindo a proposição de Butler (2004) sobre a constituição dos sujeitos a partir dos atos performativos de interpelação pela reiterada citação de um insulto, de uma classificação, de um *status* de inferioridade.

Nessa operação de análise, foi providencial a busca de documentos, recolhidos durante o processo da pesquisa, que vieram constituir-se elementos-chave na intervenção. No sentido em que contestamos, recusamos e denunciemos as regras prescritivas, pautadas em argumentos e pareceres técnicos. Localizados em posições diferentes neste jogo de poder, por meio desses documentos, tratei de explicitar os discursos da norma, o local onde foram enunciados, quem os prescreveu e a quem foram submetidos. Foram de dois tipos: a) denúncias das jovens envolvidas na situação (por meio de testemunho escrito, bilhetes e entrevistas); e b) documento chamado “Vistoria”, disponibilizado pelo Ministério Público (MP) do Estado do Rio Grande do Sul (RS), por ocasião das denúncias de violação de direitos que representamos no MP, na Comissão de Cidadania e Direitos Humanos da Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul e nos Conselhos Regionais de Psicologia e Serviço Social³⁶. Também estão sendo

³⁶ A representação da denúncia foi encaminhada em maio de 2005.

utilizados, neste capítulo, testemunhos com elementos de histórias de vida de outros e outras jovens do projeto, como estratégia de ampliação da análise. Do documento “Vistoria”, citado anteriormente, foram incorporadas, nesta análise, somente as declarações das técnicas do abrigo à Assistente Social do MP.

Proteger(-se) e violar

Considerando que a violação dos Direitos Humanos se situou no interior de uma política para a infância e a juventude, recorro, inicialmente, a uma cena retratada pelo cinema nacional que trouxe à tona um exemplo doloroso dos processos normalizadores que determinam o humano e o inumano na sociedade brasileira. Um retrato da época em que muitos das/os jovens do projeto estavam nascendo. É preciso lembrar para não esquecer. Foi preciso denunciar para que não se banalizasse a vida.

São Paulo, 1980. Em uma unidade da então Fundação Estadual para o Bem-Estar do Menor (Febem), Lilica, uma jovem travesti, é o centro das atenções de um grupo de homens em uma unidade de privação de liberdade. Um homem, calçando sapatos brancos, roça-lhe a bunda, para divertimento de seus pares – os demais responsáveis pela segurança dos/das jovens internos/nas. Instantes depois, Lilica é humilhada e agredida, quando um superior do estabelecimento entra na cena. A situação é interrompida, não porque ela estaria sendo tratada com desumanidade, mas porque era ela quem provocava as sevícias e porque não significava nada, era apenas alguma coisa desprezível e que, por isso, não importava. Algumas cenas adiante, Lilica é novamente posta no lugar de repugnante e da causadora da “desordem”, com “seus hábitos malditos” e “prazeres perversos”. Sua história de um romance no estabelecimento é utilizada como argumento para encobrir um crime cometido por funcionários, com a anuência da instituição. Crime que lhe tirou a vida do amado.

O filme é “Pixote – a lei do mais fraco”, do diretor Hector Babenco. Estamos a caminho da abertura política no país e os podres micropoderes começam a ser denunciados. O filme é um dos retratos cinematográficos mais importantes da história da condição juvenil brasileira e joga nas telas do cinema nacional a concepção correcional e normativa, produtora de violência no sistema de privação de liberdade e de assistência do adolescente (na época, os chamados “menores”).

Em Porto Alegre, passados mais de 20 anos, Júlia, 16 anos, também travesti, está em uma unidade de proteção especial para “crianças e adolescentes”. Apesar do tempo, a cena não parece distante. Ela é o centro do gozo coletivo obtido na forma da injúria por uma dezena de outros homens, jovens internos e de um

monitor. Desejam saber de suas sensações e prazeres. Chamam-na mulher de bolas, mas não a chamam jamais por seu nome feminino. Suas roupas e demais pertences foram todos recolhidos em um saco de lixo preto. E assim como Lilica e seus amigos da Febem, Júlia foge. Resiste.

Há apenas uma diferença entre as duas protagonistas dessas cenas envolvendo instâncias representativas de proteção do Estado e duas jovens (representativas da agonia da condição juvenil, cujas expressões de vida, de sexualidade, se constituem naquilo que é considerado imoral na norma sexual e hegemônica). A história de Júlia é real:

Porto Alegre, 7 de março de 2005³⁷.

Eu, Júlia, escrevo este texto retratando fatos que ocorreram no meu Condomínio de (-). Vim do abrigo de (cidade da região metropolitana) com uma ordem do juiz em união com o de Porto Alegre, um abrigo de POA, alegando que eu não tinha atestado que eu deveria ir para vínculo familiar [da primeira cidade]. No primeiro dia em que eu cheguei, fui pra [o Abrigo A] na qual fiquei apenas meia hora, pois, logo após, a diretora me pôs [no Abrigo B]. No Abrigo B], fui para o banho, me deram roupas de guri e a tia começou a explicar como funcionava a casa e perguntou o que tinha dentro da minha mochila. Eu disse que tinha roupas e mais uns objetos. Daí ela quis ver para verificar. Daí começou a explicar que eu não poderia usar roupa feminina lá dentro, tentando me convencer. E eu fui me convencendo, me fazendo de convencida. Ela me perguntou se eu concordava e eu disse que sim. Ela pegou um saco preto de lixo e começou a pôr minhas roupas e minhas coisas ali dentro. E colocou em cima do armário e disse que eu só ia usar depois que saísse. Nesta casa, mesmo assim, eu usava maquiagem, mesmo não podendo usar. E era chamada atenção, pois ficava estranho para as crianças da casa. Não estavam acostumados. Então, chegou o dia da parada livre e eu pedi autorização para sair. Só que eu podia sair, mas não transformada. Ou eu me transformava no banheiro, na hora em que estavam todos dormindo, na hora do descanso do meio-dia. E tinha que sair pela porta detrás. Para ninguém me ver. Daí fui para Parada Livre³⁸, mas não voltei. Logo após, o conselho me levou de volta e daí, quando cheguei lá, minhas roupas foram guardadas de novo, eu já tinha ido com mais

³⁷ Testemunho digitado por Júlia, na sede do nuances.

³⁸ “Parada Livre”, evento realizado em Porto Alegre, há dez anos. Alusivo às manifestações mundiais de protesto e visibilidade contra a homofobia, vulgo, *Gay Pride*.

algumas roupas. Mas já naquela casa, eu tinha que viver respondendo milhares de perguntas sobre minha opção. Minhas coisas eram roupas, meus preservativos, maquiagem, minhas lingerie. No dia da festa da rádio Farroupilha, discuti com a monitora, porque eu não podia sair de casa. Esperei chegar de noite, fiz minha mochila e, no outro dia à tarde, esperei eles irem dormir e fugi pela porta da frente, saí. Fiquei quase um mês na rua. Depois, o conselho me levou de volta, só que a casa não queria mais me receber. Então, entraram em contato com a diretora, porque era de noite, perguntado pra que [abrigo] eu iria. Então, ela disse que eu iria pra [o Abrigo A]. Daí o monitor do [Abrigo A], quando soube que eu ia pra [o Abrigo A], disse que eu seria premiado na casinha dele. Aí começou todo tipo de preconceito, porque eu era o único gay. Aí me olhavam com umas caras bem diferentes assim, de nojo, de indiferença. Se eu me sentava num lugar, se levantavam, saíam pra cochichar. Eles tinham nojo de mim. Alguns ainda têm. E os monitores olhavam e não falavam nada. Às vezes, eu chorava, ia pro quarto e chorava. Eles me diziam diversas coisas. Me chamavam de viado, putão, mulher de bola. Um guri [do Abrigo B] me agrediu – Marcelo e Josias. Me deu uma bolada e depois me chutou. Quando fui para a praia, na colônia de férias, sofri muito com o preconceito de quase todos os adolescentes e o monitor. O monitor incentivava os guris a mexer comigo, ele via os guris me agredindo verbalmente e não fazia nada. Ria junto. E quando eu ia conversar com a Layla, na frente do colégio, em Cidreira, aquela bicha que foi lá no projeto, ele ficava rindo. Houve um dia que ele discutiu com um adolescente e eu tava do lado desse adolescente, daí então ele pegou e perguntou: “o que que tu tá olhando?”. Eu perguntei se era comigo e ele me encheu de desaforo. Daí ele falou que não era comigo, que era com o guri que tava do meu lado e disse que ia dar um soco na cara dele. Eu me levantei e subi, fui pro quarto e deixei eles discutindo lá embaixo, e eu só vi depois que ele subiu chorando, brabo. Quando a gente ia pro centro, que eu ia montada, ninguém queria ir junto, muito menos ele. Pois tinham vergonha. Só dois monitores. Chegou no dia de nós irmos embora, fizeram paredão, quem tivesse mais votos voltava. E eu fui o segundo mais votado. Mas não fui embora porque quem levaria os guris era esse monitor (Juarez). Daí fiquei na praia. Eu voltei pra Porto Alegre e voltei pro Projeto Gurizada. Certo dia, estava eu ensaiando para uma performance básica, e tava montada, dentro de um quarto, com uma amiga. Pois só havia nós na casa. Isso eu pensando. Quando, de repente, entra o Ricardo (adolescente), me botando a boca, dizendo que eu não poderia

usar aquela roupa, porque os monitores não permitiam, iam me tirar da AR [abrigo]. Aí fiquei discutindo com ele sobre a questão e continuei ensaiando e ele continuou falando um monte de coisa de os monitores me tirarem daquela AR. Daí eu parei de ensaiar e fui pro meu quarto. Depois da festa do projeto Gurizada, estava eu sentada, linda, bela e desenhando a minha aquarela, quando dois monitores que estavam na sala e alguns adolescentes, me fizeram um monte de pergunta. Perguntaram se eu me masturbava, se quando eu transava com o parceiro eu fazia a ativa também e eu disse que não, mas eles queriam insistir, achando que eu tinha de dar prazer também pro outro. E diziam o que adiantava eu ter um pênis se eu não usava. Perguntavam se eu já tinha transado com gurua e eu dizia que não, mas eles diziam assim, como eu poderia não transar com gurua e dizer que não gostava. Eu me senti envergonhada, eu não tinha coragem de olhar pro rosto deles.

Júlia

Também no mesmo estabelecimento, Tainá, 18 anos, é outra protagonista dos horrores da vida normativa do cotidiano dessa instituição dita de “proteção”³⁹. A jovem tem a vida regulada, administrada, sob a rubrica que a define em um estado de confusão mental.

A situação de Tainá é também bastante dolorosa para mim (para nós). Nosso (do grupo) primeiro encontro foi em 20 de fevereiro de 2005. No seguinte, estava lá, novamente, pronta para se produzir e construir sua *performance* (no sentido de espetáculo teatral ou *show*). Naquele sábado, realizávamos uma ação com o Grupo de Apoio à Prevenção da Aids do Rio Grande do Sul (GAPA/RS) e a Agência Livre para a Informação e Cidadania, para o lançamento de uma

³⁹ É bem verdade que o sistema de proteção, ao menos no Rio Grande do Sul, passados 12 anos desde a extinção da Febem, agora denominada Fundação de Atendimento Socioeducativo (Fase), e com separação da Fundação Especial de Proteção, desta instituição, algo mudou. No entanto, só não modificou o modo como essas instituições lidam com aqueles e aquelas que não correspondem às prescrições normalizadoras do sexo-gênero-sexualidade, além de outros fatores que se associam a essa linha de inteligibilidade do humano. Além dos casos de Tainá e Júlia, acompanhei também o caso de Diana, outra jovem travesti, que foi recolhida à Fase, em 2004, por ato infracional. O nuances, por ocasião de estar desenvolvendo o projeto Gurizada, foi acionado pelo IAJ, para colaborar no caso da jovem, com o objetivo também de oferecer-lhe alternativa de medida socioeducativa. Diana foi acusada de ter roubado e agredido um cliente, enquanto se prostituía no Parque da Redenção, em Porto Alegre. Segundo técnicas do IAJ, a jovem permaneceu mais de 30 dias em isolamento na Fase, sob argumento de que tal procedimento se destinava à sua própria proteção, já que temiam que fosse violentado (não se referiam a Ela) por outros adolescentes devido à sua “opção sexual”: “Também era alvo de piadinhas preconceituosas e discriminatórias, por funcionários da instituição”. Segundo descrição para o Juiz: “José [não indicação do nome feminino] não conseguia nem aproveitar os 15 minutos de sol que lhe era concedido, pois o destrataavam. O adolescente, no entanto, relatava que podia se defender dos outros internos, pois sua postura é bastante forte, não sendo necessário tal isolamento. Segundo relato do jovem, o período de internação foi de revolta e de depressão” (Documento disponibilizado pelo IAJ, em 2005).

cartilha sobre redução de danos, elaborada por jovens moradores de rua que também frequentam o projeto. Com Tainá, estava uma monitora do abrigo.

No encontro da outra semana, a jovem já não podia nos acompanhar. A interdição veio por força das técnicas do local onde vive. Segundo as psicólogas da instituição, ela estaria em confusão mental e teriam de trabalhar para a sua “maturação”, para que, então, pudesse participar do grupo. A equipe da Organização não Governamental (ONG)/projeto suspeitou dos argumentos e foi ao abrigo para avaliar a situação. Sob a justificativa psicológica, estava a marca da homofobia: Tainá não poderia participar do projeto, pois isso a confundiria mais, disseram. Fui novamente ao encontro da equipe e visitei, também, a equipe da clínica psiquiátrica que lhe presta atendimento em saúde mental. Lá, sob nova argumentação do que eu poderia entender como sofrimento psíquico, mas que era o tempo todo tratado como confusão mental, evidenciava-se a conduta heteronormativa das profissionais da área *psi*: a jovem, numa espécie de acordo entre as partes, depois de algum tempo, poderia participar do projeto, mas, antes, se “veria a questão” da inclusão no trabalho e a permanência na escola. Segundo os especialistas “*psi*”, a possibilidade de um surto psicótico, pelo explicitado, se dava exclusivamente no espaço do projeto. O que causava curiosidade, pois a jovem era estimulada a participar de outras ações. Seguramente, ações “importantes”, como o trabalho e a escola. Para sermos claros, aquilo que, na visão das técnicas, dignifica o “homem”! Também sob o argumento de sintomas específicos, associados a um quadro de bulimia apresentado por Tainá, justificavam uma espécie de confronto da jovem em relação às instituições. Como se ela estivesse “atuando” e confrontando as técnicas, e que isso se referia à quebra dos contratos/acordos estabelecidos, os quais não teriam nenhuma relação com a interdição relacionada ao gênero.

A fala de um monitor do local expressa o desconforto institucional com o processo de cruzamento ou de indefinição das fronteiras de gênero⁴⁰ movidas por Tainá. A primeira abordagem de um monitor frente à tentativa de suicídio, relatada por Júlia, questionava se Tainá teria desejado amputar seu pênis. Aqui, neste relato, vê-se a agonia de uma jovem que encontra “proteção especial” do Estado num campo em que a compreensão do gênero ainda persiste amalgamada ao corpo-gênero-sexualidade (desejo e formas de produção de prazer), na qual

[...] o deslocamento da origem política e discursiva da identidade de gênero para um ‘núcleo’ psicológico impede a análise da constituição política do sujeito marcado pelo gênero e as

⁴⁰ Butler (2005c) afirma que o termo “transgênero” ou, ainda, “transsexual” e “travesti”, mais do que designar o termo “homem” ou “mulher”, denota uma transição sem fim.

noções fabricadas sobre a interioridade inefável de seu sexo ou sua verdadeira identidade (BUTLER, 2003, p. 195).

Tainá, em 22 de março, escreve um bilhete, entregue por Júlia: Fernando

Aqui quem fala é Tainá. Estou com muitas saudades e quero voltar pra mim mostrar o que deus não me deu de ser mulher usar vestidos longos e cabelo comprido. Quero também me montar e dublar.

Passado muito tempo, sem que tivesse conseguido negociar com sucesso para que Tainá pudesse participar do projeto, ela reaparece. Surge, de repente, pelos corredores do Mercado Público, toda sorridente. Seu corpo todo se agita. Também eu me agito. Uma sensação de liberdade. Tainá nos conta que disse para o pessoal do abrigo que iria visitar sua mãe. Pede que não falemos nada, pois teme ser repreendida. Durante o encontro na sala, Tainá conta-nos da sua situação, a meu pedido, para que o grupo se aproprie dessa história como sendo de todas e todos.

É em comoção que todas e todos do grupo sugerem que façamos algo. A proposta é de uma manifestação. Trato de dizer a ela que, no período em que não nos vimos, que procedemos a denúncias sobre o que estava lhe acontecendo e pergunto-lhe se quer que prossigamos. Tainá concorda.

Combinamos de fazer uma manifestação depois de duas semanas, no dia 13 de setembro de 2005. No outro sábado, faríamos as faixas e os cartazes para o protesto, pela liberdade de Tainá. Nesse momento, peço a ela que escreva relatando o que está lhe acontecendo: “Eu, Cláudio André⁴¹, quero voltar a frequentar o nuances, mas o Abrigo X não permite, e a clínica também me proíbe de participar das reuniões. Nome atual: Tainá, 03/09/2005”.

Em março de 2006, depois de três adiamentos de reunião no Ministério Público Estadual, recebo da Promotora responsável pelo caso um documento intitulado “Vistoria”. Nessa reunião, deveriam estar presentes representantes da Fundação e da Fase (esta convocada pelas violações envolvendo outra jovem com a qual trabalho, que se encontrava em situação de privação de liberdade).

O documento retrata, com grande fidedignidade, muitas das coisas que eu e meus companheiros de trabalho já havíamos ouvido das representantes da Fundação, e que são tomadas agora na sua materialidade, já que, até então, eu não poderia utilizá-las, pois seria apenas um jogo de ditos entre os representantes destas instituições – nuances e Fundação.

⁴¹ Assim como o nome feminino, também o nome masculino foi substituído.

Sem expandir as críticas à ação de “vistoria”, cujos esforços o MP veio atender à nossa representação de denúncia, faço apenas duas objeções. A primeira diz respeito ao fato de que a jovem Tainá foi ouvida pela técnica do MP diante das profissionais do abrigo. E a segunda: em nenhum momento, nesse processo de “vistoria”, os representantes da denúncia foram ouvidos.

O corpo em revista ou os limites incorporados da norma

Os argumentos expressos na “vistoria” são emblemáticos da norma sexual. As técnicas do abrigo centram sua “defesa” no fato de Júlia se prostituir e da possível “contaminação de comportamento” que ela provocaria em Tainá⁴² e em “outros meninos”. Por isso, enfatizaram, no seu relato à Assistente Social do MP, que:

[...] trabalham norteados pelo Estatuto da Criança e do Adolescente, conseguem lidar com as diferenças de gênero, entendem que, no Abrigo, também há preconceito, como existe na sociedade como um todo, mas que trabalham para reduzi-lo ao máximo. [...]. Assim, referiram que a dificuldade não estaria em lidar com a homossexualidade, mas, sim, com a questão do travesti, quando está ligado à prostituição. Que não podem aceitar a prostituição em hipótese alguma, seja qual for o sexo do adolescente. Citaram três funcionários homossexuais que são respeitados por todos, nunca discriminados (RIO GRANDE DO SUL, 2005, p. 4).

Compreendo a complexidade da discussão sobre prostituição, mas cabe ressaltar a diferença com aquilo que pode ser entendido por exploração sexual e mesmo as vicissitudes de tal prática na sociedade brasileira. As condições para o exercício da prostituição são precárias e as pessoas que se decidem por tal estão sujeitas a toda má sorte de violências na forma de constrangimentos, humilhações, agressões e condições insalubres de exercício profissional. Hoje, somente Júlia é capaz de dizer se está vivendo bem.

No entanto, o modo como está vivendo não foi motivado também por outra coisa senão que pelos efeitos prescritivos e normalizantes gerados pela instituição que deveria oferecer-lhe condições e respeitar sua construção. Tenho certeza de que ela se sente como alguém pertencente ao mundo: “Venho aqui, vou no GAPA, vou na igualdade, vou num milhão de coisas” (Júlia). Quase

⁴² Quando estive na clínica psiquiátrica que atendia Tainá, a maior preocupação das psicólogas e da terapeuta ocupacional dizia respeito à prostituição, como algo realmente abominável.

todas as semanas, ela aparece na sede do nuances e continua frequentando o projeto, não com a mesma assiduidade, porque, agora, precisa dormir à tarde, depois de uma longa jornada de trabalho noturna.

É necessário que se possa compreender a imbricada relação de construção do corpo e de gênero, associada à prática da prostituição em alguns contextos. Benedetti (2000, p. 105) aponta:

O espaço da prostituição é um dos principais lugares sociais de construção e aprendizado do feminino entre as travestis [...]. Assim, os diversos espaços de prostituição de travestis espalhados pela cidade, normalmente públicos e exclusivos, servem de camarim e palco para o processo de transformação do gênero. É nos diferentes territórios de batalha (forma êmica com que é denominada a atividade da prostituição) que muitas travestis tiveram seu primeiro contato com outras monas, e que viram concretizados os seus desejos de transformação. Normalmente foram trazidas por outra travesti que já freqüentava o lugar e conhecia as demais, que também lhe garantia uma espécie de “proteção” na quadra.

O que significa também dizer, segundo a perspectiva apontada por Butler (1993 *apud* FEMENÍAS, 2003), que o que constitui a persistência do corpo, seus contornos, seus movimentos, é o material. Porém, como afirma Judith Butler, essa materialidade deve ser pensada como efeito do poder. É nesse jogo de poder que se constitui o corpo-subjetividade das travestis e transexuais.

Seguramente, ao pensarmos nas instituições prescritivas interiores à norma, como a família, a escola, as instituições que se ocupam da assistência social ou da saúde, e outras instâncias de trabalho, a subjetivação travesti e transexual só encontrará possibilidade de constituição no espaço determinado como impensável, do impossível real – as zonas “inóspitas” e “inabitáveis” da vida social (BUTLER, 2000, 2005a, 2005b). Como nos questiona uma liderança no movimento de luta pelos direitos de travestis e transexuais: Por que as travestis só podem existir à noite?

Por que Júlia só pode existir fora deste estabelecimento? É uma condição de possibilidade, da constituição de si desde o “impensável”, que marca, no entanto, o que Foucault (1976) denomina como resistência. Algo intrínseco a qualquer jogo de poder-saber. E, por isso, presente em uma multiplicidade de pontos de resistência, disseminados com maior ou menor densidade no tempo e no espaço. É nesse sentido que

[...] essa zona de inabitabilidade constitui o limite definidor do domínio do sujeito; ela se constitui aquele local de temida identificação contra o qual – e em virtude do qual – o domínio do sujeito circunscreverá sua própria reivindicação de direito à autonomia e à vida. Nessa acepção, o sujeito é, pois, constituído por meio da força da exclusão e da abjeção, uma força que produz um exterior constitutivo relativamente ao sujeito, um exterior abjeto que está, afinal, “dentro” do sujeito, como seu próprio e fundante repúdio (BUTLER, 2000, p. 155-156).

Se concebermos o que diz que alguém é “aceitável”, imaginável e possível (BUTLER, 2005b), como argumentado, seguramente, no caso das travestis e transexuais, teremos nas instituições um divisor de águas. As regras que definem as concepções e as práticas funcionam no sentido de reiteração do que está no interior da norma e não no sentido de estabelecer a possibilidade de invenção de si e de alargamento das margens de liberdade.

Prescrições que conduzem a esse tipo de cegueira institucional, pois, em momento algum, as operadoras do abrigo deram-se, e talvez nunca venham a dar-se, conta do que se passou, do que se passava. Os testemunhos de Júlia e Laura (outra participante do projeto) corroboram os argumentos de Benedetti (2000) sobre as possibilidades de constituição de si, para as travestis e transexuais:

Eu sempre procurava passar por quadra e dar pelo menos um oi para uma travesti, porque eu queria me aproximar, entende. Mas eu nunca consegui... Daí foi no projeto Gurizada que eu consegui os meus primeiros contatos com homossexuais, gays, travestis... Daí foi assim que eu comecei. Comecei a criar amizades, até que agora tem bastante (Júlia, 16 anos).

Só me vejo numa: na prostituição. Só isso que eu consigo abrir pra mim. É a única coisa. [...] porque eu não consigo imaginar outras possibilidades, entendeu (Laura, 14 anos).

Não obstante a “preocupação” com a prostituição, sobretudo inspirada seguramente na ideia de que essa prática se constitui como algo abominável, dado por contingência e não por uma “escolha” ou inserida em um processo de subjetivação, em nenhum momento dessa “vistoria”, lê-se a inflexão de gênero de Júlia no feminino. Tanto por parte das técnicas do local, quanto da representante do MP. Disseram ao MP do Rio Grande do Sul que

[...] não poderiam autorizar que ele utilizasse roupas femininas enquanto estivesse no Abrigo, tampouco ser chamado por um nome que não fosse de registro. Que existem regras a serem cumpridas e que elas não permitem o uso de apelidos pejorativos, para qualquer morador (RIO GRANDE DO SUL, 2005, p. 4-5).

Fica evidenciado que “as regras” do estabelecimento não concebem outra possibilidade de compreensão do gênero que não aquela que corresponda à determinação do sexo biológico, que não esteja destinada desde o corpo. As técnicas afirmam:

Existem regras a seguir para todos os abrigados, mas (ele) se negava a obedecer às regras. Que, ao chegar ao abrigo, ele teria concordado em não usar roupas femininas no Condomínio, mas que, depois, provavelmente incentivado pela referida ONG, queria andar de batom, peruca e saia, queria sair para se prostituir (RIO GRANDE DO SUL, 2005, p. 4).

Assim sendo, Júlia seria uma espécie de poluidora, de perigo à instituição de “proteção”. Contudo, do que estariam protegendo “as crianças e os adolescentes” naquele estabelecimento? De certa forma, a diversidade é “aceita”, pois as psicólogas e as assistentes sociais do abrigo contam: “Há no local funcionários homossexuais e que estes são respeitados nunca discriminados”. No entanto, não é desse lugar que vem a agonia institucional. Ela está no cruzamento das fronteiras do corpo-gênero-sexualidade. Afinal, a homossexualidade, desde que bem adaptada e espelhada no modelo heterossexual, reproduzindo suas normas, como aquelas que configuram a relação de vínculo entre as pessoas, inspirada no modelo casamento e familiar, parece não apresentar maior perigo, imprimindo e reiterando a imagem do “bom homossexual”.

Segundo Roudinesco (2003), o desejo de família e a questão da reivindicação do casamento, por alguns homossexuais, parece ser reveladora do desejo de normalização produzido dentro de um movimento que Butler (1993 *apud* FEMENÍAS, 2003) aponta como de “humanização”. Um processo, tal como a abjeção propriamente dita, que combina abjeção e normatividade. Roudinesco (2003, p. 7) é providencial nesse sentido:

[...] o que aconteceu então nos últimos 30 anos na sociedade ocidental para que sujeitos qualificados alternadamente de sodomitas, invertidos, perversos ou doentes mentais tenham desejado não apenas serem reconhecidos como cidadãos inte-

grais, mas adotarem a ordem familiar que tanto contribuiu para seu infortúnio? [...] Por que esse desejo de família [...]?

O desconforto produzido por Júlia, na instituição, não é outro, talvez aquele pelo qual os efeitos últimos para a reiterada constituição de um “bom homossexual” se esgotam. Assim como em Tainá, as fronteiras do corpo-gênero-sexualidade não se definem, não se limitam. A ideia do natural, que até mesmo incorporaria sem tantas vicissitudes a homossexualidade, se esgota no caso das protagonistas dessa nossa cena. Como aponta Butler (1993 *apud* FEMENÍAS, 2003, p. 58),

[...] não há natureza sequer salvo como ficção metafísica: tanto a definição de natureza como a ontologia em geral são produtos (resultados) de tensões de poder. Em consequência, não há matéria, nem corpo, nem sexo natural, somente efeitos normativos/ prescritivos (não descritivos) do poder.

Sobre a homossexualidade, as técnicas do local argumentam para a Assistente Social do MP:

Sobre a questão do preconceito à homossexualidade, os profissionais⁴³ informaram que alguns meninos demonstravam rejeição às atitudes de João Renato, não queriam nem ao menos se sentar do lado dele. Que a equipe procurou trabalhar com os meninos para aceitarem as diferenças, vencer o preconceito. Citaram que a maior dificuldade de João Renato era porque ele agia de forma a não respeitar regras, costumava dormir com calcinhas e uma camiseta muito curta, em quarto coletivo para adolescentes do sexo masculino, bem como provocava os colegas, balançando-se diante deles, utilizando roupas íntimas. A diretora afirmou: “a reação dos meninos era de rejeição total” [...]. A assistente social [...] complementou: “Para o João, tudo tinha de ser do jeito dele. Não é questão de gênero, mas de comportamento. Ele não queria respeitar regras no condomínio. Ele afrontava o restante dos meninos, querendo ser chamado de Júlia de La Rua. Ele ameaçava me denunciar no Conselho de Serviço Social”⁴⁴ (RIO GRANDE DO SUL, 2005, p. 6-7).

⁴³ Eu havia cometido um ato falho na primeira transcrição que vale a pena retomar. Tinha escrito: “profissionasi”.

⁴⁴ Talvez, em um ato falho, mais uma vez demonstra-se o desconforto da instituição, que talvez tenha achado melhor vê-la à distância. O sobrenome utilizado por Júlia não é “De Rua”. A sonoridade seria como

Tainá não carrega consigo as mesmas transformações corporais que Júlia. No entanto, sempre se apresentou a nós pelo nome feminino e em gestos e modos muito próximos àqueles que lhe pareciam como representantes do feminino que provavelmente tenha como referente. As técnicas argumentam que Tainá, para elas sempre Cláudio André, “[...] não manifesta um constante interesse por adolescentes do mesmo sexo, pois eventualmente fala em ‘beijar meninas, namoradas’, e também teria cortado o cabelo em estilo bem masculino, por desejo dele mesmo” (RIO GRANDE DO SUL, 2005, p. 7).

Na última vez em que nos vimos, ela ainda se apresentou pelo nome feminino. Todavia, apesar do entusiasmo do encontro do corredor, em que seu corpo todo se agitava, seus gestos durante o encontro estavam contidos. Agia como alguns “pacientes” recém-saídos de internação psiquiátrica, que, depois de um longo tempo de molho, portam uma serenidade que esconde a opacidade e os resquícios da impregnação dos medicamentos. Um estado “de molho”, que esbarra, porém, na resistência.

Tainá voltou ao projeto. Fugida. Cabelos nem tão curtos e parecendo-se, em muito, fisicamente, ao cantor Cazuzza, naquela fase dos cachos. E, também, com traços daquela fase do cantor que revelou os limites de seu corpo, em uma debilidade imposta desde o exterior. A Aids não tirou a coragem de Cazuzza. Abreviou-lhe a vida. A “loucura” não expirou em Tainá a vontade, deixou-a apenas no isolamento. Louro (2005, n.p.) aponta que:

Não há nenhuma garantia que a heterossexualidade aconteça naturalmente, pois, se isso fosse seguro, não seriam feitos tantos esforços para afirmar e reafirmar essa forma de sexualidade. Segundo, que a norma pode e é subvertida. Todos os dias, em todos os espaços, homens e mulheres desafiam esta norma. Alguns sujeitos embaralham códigos de gêneros ou atravessam suas fronteiras; alguns articulam de formas distintas sexo-gênero-sexualidade; outros ainda criticam a norma através da paródia ou da ironia. A heteronormatividade se constitui, portanto, num empreendimento cultural que, como qualquer outro, implica em disputa política.

Butler (2005b) denuncia a fragilidade constitutiva da heterossexualidade, pelo seu próprio avesso, pois as práticas sexuais ditas não normais colocam em questão a estabilidade do gênero como tema de análise na definição do que é ou não “normal” e, por isso, possível, em termos da sexualidade e de uma vida

“de la rô”, não “de la rua”.

inteligível. Ao nos propor a desnaturalização do gênero, como estratégia para conter a violência das normas que o governam, Butler (2005b) nos oferece a possibilidade de refutarmos e denunciarmos os pressupostos impetrados pelas interpelações cotidianas – populares ou acadêmicas – sobre a sexualidade, as quais atribuem à heterossexualidade um caráter natural e evidente.

Parece mesmo que as técnicas do abrigo e da clínica psiquiátrica têm realmente problemas com a (homo)sexualidade e mais sérios problemas ainda com aqueles e aquelas que cruzam e borram as fronteiras do estabelecido para o gênero nas regras/normas produzidas no estabelecimento.

Não foi sem disputa que essa situação se travou. A expressão “proteção”, várias vezes grifadas no documento de vistoria, corrobora a ideia de que a reiterada prescrição institucional em torno do gênero e da sexualidade se dá em um jogo de relações de poder-saber e, portanto, diz respeito, como apontado por Louro (2005), a uma disputa política. Nessa arena, não está somente em jogo a desqualificação do outro, mas de tudo que ousa contradizer o instituído e promover a liberdade humana – como, por exemplo, o modo como trataram os avanços que a saúde coletiva e as intervenções em Direitos Humanos vêm produzindo. No campo dessa disputa política, faz parte das estratégias normativas a utilização de dispositivos ideológicos por meio de teorias, mitos, doutrinas e argumentos de autoridade (BORRILLO, 2000).

Como se pode ler no seguinte argumento: “Com relação à ONG nuances, os profissionais teceram críticas, como, por exemplo, pelo fato de João Renato ter assistido a uma palestra, na qual lhe foi explicado sobre o uso de hormônios e, a partir de então, ele começou a se injetar hormônios” (RIO GRANDE DO SUL, 2005, p. 5). A assistente social faz referência aqui a um evento que está descrito na segunda edição da revista do projeto, elaborada pelos jovens que acessam o projeto. Nessa edição, encontramos a chamada “Modificando o corpo”, a qual apresenta uma nota sobre uma oficina de redução de danos. A nota diz:

[...] fizemos um encontro para discutir sobre a transformação do corpo das travestis com o uso de hormônios e de silicone industrial. O encontro foi motivado pelas dúvidas de duas travestis. A principal dúvida? Se bombar ou não. Cada um tem de refletir sobre os riscos e conseqüências. Participaram do encontro Cassandra Fontoura, da Igualdade, e a Dra. Elizabeth Zambrano (BABADOS & BUGIGANGAS, 2005, p. 10).

É com o depoimento de Zambrano (2005, p. 10), publicado em Babados & Bugigangas, que amplio a disputa:

Adorei o encontro com o projeto e acho super importante a criação desse espaço para poder discutir as dúvidas sobre a sexualidade num lugar abrigado do preconceito. [...]. A adolescência é uma faixa etária cheia de descobertas sobre o sexo e a identidade, e as discussões são uma proteção contra a falta de informação sobre decisões importantes como, por exemplo, a cirurgia de troca de sexo e o uso correto e protegido do silicone.

Embora sejam recentes os trabalhos sobre a intervenção com redução de danos (RD) no Brasil, em especial em outras abordagens que não a do uso de drogas, Nardi e Rigoni (2005) indicam as tentativas de aplicar o modelo, com os trabalhadores intoxicados por substâncias utilizadas em processos industriais (como o mercúrio) ou por agrotóxicos, em plantações; com as pessoas que usam anabolizantes; e com as travestis, que fazem uso do silicone ou de hormônios. A RD é concebida como uma estratégia de saúde pública que visa reduzir os danos à saúde em consequência de práticas de risco (PN DST/Aids). Nesse sentido, pode-se apontar, pela oposição e ignorância de alguns operadores da saúde e da assistência, os limites das políticas públicas em razão da desarticulação entre Secretarias de Estado em face à problemática do gênero e da sexualidade.

Foi possível perceber que o Estado é campo de conflito, no qual esforços técnicos e financeiros são direcionados para ações contrárias, por vezes normalizantes e estigmatizantes e, por outra, possibilitando ações para a ampliação da liberdade. Nesse sentido, a nota técnica do MP, realizada pela Assistente Social, e que me pareceu em consonância com o discurso das técnicas do abrigo, é reveladora do conflito com as ações na saúde pública e na assistência. A nota diz que é “[...] pertinente orientar a ONG nuances a desenvolver um trabalho voltado ao público exclusivamente de adultos, que não sejam considerados incapazes para o trabalho e para a vida independente” (RIO GRANDE DO SUL, 2005, p. 10).

Cabe ilustrar essa clivagem na saúde e na assistência, por meio de dois elementos: o mais evidente é que o projeto foi apoiado financeiramente pela Secretaria da Saúde do Rio Grande do Sul; e foi apoiado porque existem orientações (resultantes de estudos e do histórico das intervenções no campo) sobre a vulnerabilidade social dos jovens brasileiros, em especial ao HVI/Aids. No *site* do PN DST/Aids (ver Área de atuação Criança, Adolescente e Jovens), encontramos a seguinte descrição de suas estratégias prioritárias:

O Programa Nacional de DST e Aids tem como uma de suas principais estratégias reduzir o número de novas infecções pelo HIV e outras doenças de transmissão sexual entre jovens, concentrando, particularmente, esforços para eliminar as

desigualdades de gênero, raciais, étnicas e o combate à discriminação por orientação sexual na população juvenil. Três frentes de atuação se articulam a esta estratégia: 1. Implantar programas de prevenção das DST/Aids dirigidos a jovens em situação de rua nas 27 UF [unidades federativas]; 2. Implantar as estratégias de aconselhamento e disponibilização de insumos previstas no Plano Nacional de Saúde dos adolescentes que cumprem medidas sócio-educativas em regime de internação e internação provisória; 3. Implantar e implementar o Programa Saúde e Prevenção nas Escolas da rede pública de educação e saúde (BRASIL, 2006, n.p.)

Desaconselhados a realizar intervenções, um questionamento parece bastante viável: Quem está habilitado a “trabalhar” com as questões de gênero e de sexualidade? Como aprendemos com Foucault (1995), a sexualidade diz respeito à possibilidade de acedermos a uma vida criativa; e mais, de se pensar novas formas de vida, de relações e de amizade na sociedade, na arte, na cultura; enfim, novas formas que se instaurariam por meio de nossas escolhas sexuais, éticas e políticas. Contudo, parece que, pelo menos no contexto do abrigo da Fase, essas possibilidades não se encontram. O que está em funcionamento é o dispositivo da sexualidade como estratégia normalizadora.

O trecho que recomenda não trabalharmos com os jovens revela o pleno funcionamento da norma: “[...] em nenhum momento o jovem referiu questões de preconceito/ discriminação, citou apenas certa dificuldade para aceitar regras, o que pode ser considerado dentro da normalidade, na faixa etária e na condição de risco social em que encontra” (RIO GRANDE DO SUL, 2005, p. 9-10).

Tudo parece estar dentro da normalidade. No entanto, a liberdade nos permite mais um passo. Sábado, 22 de abril, Tainá volta ao projeto, depois de ter sido desligada do abrigo, há uma semana. O motivo, segundo ela, abusou de uma menina de 8 anos.

Onde está a confusão?

* * * * *

A vida *in-munda* as instituições. Uma psicologia-outra segue pedindo passagem.

In memoriam

aos/às jovens que a heterocisnorma e o racismo que habitam nosso país e nossas instituições impediram de seguir vivendo...

Referências Bibliográficas

- BABADOS & BUGIGANGAS. Saindo do Armário e Entrando em Cena. **Babados & Bugigangas**. A revista do Projeto Gurizada, Porto Alegre, n. 3, ano 2, p. 10-11, 2005.
- BENEDETTI, Marcos Renato. **Toda feita**. O corpo e o gênero das travestis. 2000. 140 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2000.
- BORRILLO, Daniel. **L'homophobie**. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.
- BRASIL. PN DST/AIDS. Prevenção. Áreas de atuação. Criança, Adolescente e Jovens. **Ministério da Saúde**, Brasília, 2006. Disponível em: www.aids.gov.br. Acesso em: 20 mar. 2006.
- BUTLER, Judith. Corpos que pensam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: LOURO, Guacira Lopes (org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 153-172.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BUTLER, Judith. **Le pouvoir des mots**: politique du performatif. Paris: Éditions Amsterdam, 2004.
- BUTLER, Judith. Antigone. Discurs, performance, pouvoir. Entretien réalisé par Paul Rabinow. In: BUTLER, Judith (ed.). **Humain, inhumain**: Le travail critique des normes. Entretiens. Paris: Éditions Amsterdam, 2005a. p. 43-60.
- BUTLER, Judith. Le genre comme performance. Entretien réalisé par Peter Osborne et Lynne Segal. In: BUTLER, Judith (ed.). **Humain, inhumain**: Le travail critique dès normes. Entretiens. Paris: Éditions Amsterdam, 2005b. p. 13-42.
- BUTLER, Judit. Changer de sujet: la resignification radicale. Entretien réalisé par Gary A. Olson et Lynn Worsham. In: BUTLER, Judith (ed.). **Humain, inhumain**: Le travail critique des normes. Entretiens. Paris: Éditions Amsterdam, 2005c. p. 93-145.
- COLLIER, Richard. **Masculinity, law and family**. London: Routledge, 1995.
- FEMENÍAS, Maria Luisa. **Judith Butler**: Introducción a su lectura. Buenos Aires: Catálogos, 2003.
- FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité**. Tome 1: La volonté de savoir. Paris: Gallimard, 1976.
- FOUCAULT, Michel. Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul (org.). **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 296-338.
- LAMMOT, Anne. **Palavra por palavra**: instruções sobre escrever e viver. Rio de Janeiro: Sextante, 2022.
- LOURO, Guacira Lopes. **Heteronormatividade e Homofobia**. 2005. Disponível em: http://guacira.blogdrive.com/archive/cm-4_cy-2006_m-4_d-25_y-2006_o-10.html. Acesso em: 26 abr. 2006.
- NAFFAH Neto, Alfredo. **Outr'em mim**: ensaios, crônicas, entrevistas. São Paulo: Plexus, 1998.
- NARDI, Henrique Caetano; RIGONI, Rafaela Quadros. Marginalidade ou cidadania? a rede discursiva que configura o trabalho dos redutores de danos. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 10, n. 2, p. 273-282, maio/ago. 2005.
- POCAHY, Fernando. **A pesquisa fora do armário**: ensaio de uma heterotopia *queer*. 2006. 128 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social e Institucional) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

POCAHY, Fernando; NARDI, Henrique Caetano. Saindo do armário e entrando em cena: juventudes, sexualidades e vulnerabilidade social. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 15, p. 45-66, 2007.

RIO GRANDE DO SUL. Ministério Público. **Relatório de Vistoria nº 297/05**. Porto Alegre: Ministério Público, 2005.

RIOS, Roger Raupp. **Para um direito democrático da sexualidade**. Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos. Rio de Janeiro: IMS/UERJ, 2005 (Coleção Documentos *Website*).

ROUDINESCO, Elisabeth. **A família em desordem**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

VEYNE, Paul. **Foucault**: seu pensamento, sua pessoa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

ZAMBRANO, Elizabeth. Entrevista. **Babados & Bugigangas**. A revista do Projeto Gurizada, Porto Alegre, n. 3, ano 2, p. 10-11, 2005.

O PERIGO NÃO ESTÁ NAS RUAS: PROSTITUIÇÃO, POMBAGIRA, MEDO E UM ESTADO COLONIAL

Carla Cristina de Souza⁴⁵

Anita Guazzelli Bernardes⁴⁶

Introdução

Buscamos, neste capítulo, trazer algumas reflexões sobre as formas como a prostituição feminina interroga algumas estruturas do colonialismo de gênero e da sexualidade, constituindo outras possibilidades de ocupação de determinados corpos nos espaços públicos. A proposta é pensar como as ruas vêm sendo ocupadas por corporalidades, vivas e não vivas – como é o caso da pombagira –, que historicamente foram designadas como signos de transgressão, pois constituíam outras viabilidades de conduções de vida e de formas de ocupar mundos. Durante a escrita somos mobilizadas pela potência da entidade e seu arquétipo, assim como também somos movidas com o *putafeminismo* e outros feminismos. Pensamos que tais procedimentos percorridos por esses corpos instituem atritos no modo como nossa estrutura se organiza. Tal atrito nos parece resultar em diversas condutas reguladoras por parte de quem não acolhe as possibilidades de transformações, isto é, quando uma estrutura está em relação com sujeitos que não se adequam às suas normalidades, ela fratura. A possibilidade de ser fraturada pode gerar um medo, que aqui elaboramos como um sentimento resultante de algo que está por vias de se transformar. Assim, o medo não é apenas um sentimento ruim, mas uma possibilidade de mudança.

⁴⁵ Antropóloga. Doutoranda em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação Mestrado e Doutorado em Psicologia (PPGPSI) na Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). <https://orcid.org/0000-0002-6948-642X>. E-mail: carlinhacdsouza@gmail.com.

⁴⁶ Psicóloga. Professora do curso de Graduação em Psicologia, do Programa de Pós-graduação Mestrado e Doutorado em Psicologia (PPGPI) e do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Local (PPGDL) da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). <https://orcid.org/0000-0003-4742-6036>. E-mail: anitabernardes1909@gmail.com.

No entanto, quando uma estrutura, como a de um Estado Colonial, não quer se fraturar, o medo se torna um perigo iminente para alguns corpos. O medo que sente um Estado Colonial pode matar.

Introduzidas nossas intenções, gostaríamos também de apresentar brevemente a montagem deste capítulo. Num primeiro momento, exercitaremos o pensamento sobre a ocupação do sexo nas ruas com a prostituição; conversando com alguns autores e autoras, traremos uma discussão entre o que é reconhecido como um “sexo sujo” e um “sexo limpo” e suas implicações nos espaços públicos, de modo a tentar ilustrar as problemáticas que fazem com que determinadas sujeitas⁴⁷ não possam ocupar as ruas sem que haja uma constante regulação de seus corpos.

Num segundo momento, enquanto tecemos críticas a esse binarismo e aos processos de normalizações do corpo e do sexo, somos atravessadas pela pombagira, que nos coloca para pensar que não é o trabalho da prostituição em si que produz fissuras no sistema colonial, mas o que ela produz em termos de uma realidade transgressiva do que pode ou não pode em uma prática sexual⁴⁸, sobretudo se quem está na relação é uma mulher, assim como a própria entidade também produz quando desafia uma “moral binária” e interroga “a segmentação entre bem e mal da moral eurocêntrica [...]”, como nos apontaram Heloísa Carvalho, Dolores Galindo, Mariana Lopes, Saulo Fernandes e Liliana Parra (2019, p. 9). Assim, vamos dialogando com ambas performatividades, a prostituição e as giras dessa ilustre entidade.

Por fim, num último momento, abordamos o sentimento do medo diante dessa potente transformação que está perfurando a estrutura colonial: as posturas ética e política do *putafeminismo* e da pombagira. Entendemos essa estrutura colonial como algo que está violando, inibindo e inviabilizando certos corpos de ocuparem alguns espaços. Exemplo disso é a forma como esse conjunto de forças regula a prostituição, sendo necessário que as prostitutas se mobilizassem coletivamente em prol de uma luta que visa garantir os seus direitos na ocupação que é o trabalho sexual⁴⁹. Do mesmo modo, abre uma rachadura toda vez que as pombagiras gargalham diante desse controle que se quer ter do mundo. O sistema colonial de sexo e gênero não permite uma monetização do sexo, sobretudo porque ele é exercido fora do escopo da cis-hétero-reprodução. Ele também não permite que outros saberes, esses como os das matrizes africanas,

⁴⁷ Utilizaremos nessa escrita a palavra sujeito no gênero feminino: sujeita. Tal escolha parte de uma proposta de insistência em outra forma de escrita que seja menos exclusiva, já que nossa escrita dialoga constantemente com pessoas que performam no gênero feminino, como mulheres cisgênero, transexuais e travestis.

⁴⁸ A prática sexual é compreendida neste texto enquanto uma categoria social que produz modos de subalternizações de determinadas condutas.

⁴⁹ Utilizaremos neste texto distintas formas de designação da ocupação do trabalho sexual, devido aos distintos usos e possibilidades de nomenclaturas para designar a prostituição pelo movimento de trabalhadoras do sexo.

possam nomear outras formas de mundo, sobretudo dizer que puta tem direito. Assim, vamos compreendendo que há uma modalidade de medo atravessando o Estado Colonial, que, ao se deparar com uma resistência ao seu controle de gestão, transforma esse sentimento em violência e morte.

Ocupar e resistir nas ruas

Exercitamos neste tópico algumas provocações acerca do modo pelo qual a prostituição constitui uma outra modalidade de relação entre o sexo, o gênero e as ruas, não corroborada pela estrutura colonial do sexo/gênero, na qual o sexo não pode habitar os espaços públicos, assim como historicamente as pessoas do gênero feminino foram reservadas a ocupar os locais do privado. Com isso, não queremos dizer que o sexo, a prática em si, ocorra nas ruas ou deva ocorrer – ocasionalmente ela ocorre –, mas quando abordamos o sexo e as ruas, entendemos que um dos locais onde é negociado o trabalho sexual são as esquinas, os “pontos”, e talvez, mas não somente por isso, ocorram tantos rebuliços a respeito da prostituição; afinal, como pode alguém, sobretudo uma mulher, oferecer serviços sexuais, ainda mais em um local público? A regulação de um Estado Colonial opera no campo social de tal modo que a prostituição se torna um trabalho subalternizado, isto é, essa modalidade de ocupação das ruas é normatizada com as intervenções do Estado, e sabemos bem que não são favoráveis ao diálogo. Lauren Berlant e Michael Warner (2002) expõem que há uma grande carência das instituições em intervir de modo que as práticas sexuais consideradas “atípicas” sejam exclusivamente direcionadas para os locais privados, mais especificamente: entre as quatro paredes. Assim, o que não é reconhecido como hegemonia de uma prática sexual aceitável – monogâmica e cis-heteronormativa; o “bom sexo”/“sexo limpo” – fica exclusivamente restrito ao campo do privado/segredo. O que nos faz pensar: como as normas reguladoras vão operando, a partir de determinadas instituições, formas de desocupação de determinados corpos das ruas, como é o caso da prostituição de rua; o “sexo sujo”?

Ainda sobre o “sexo sujo”, refletindo a partir do livro de Sofia Favero *Psicologia Suja*, fomos buscando deixar nossas provocações imundas, para que a sujeira seja percebida em sua potência, afinal, como reflete a autora, “quem disse que sujar não faz bem?” (FAVERO, 2022, p. 19). Somos atravessadas por sua escrita, que nos indaga a compor diversas interrogações conjuntamente com o que é sujo. Fomos ensinadas ao longo dos nossos processos de subjetivação a aprender com aquilo que é considerado limpo, legítimo; a praticar o “bom sexo”, o sexo hegemônico, cis-heterossexual e matrimonial, como já mencionamos. Mas, para isso

se estabelecer como hegemonia do desenvolvimento sexual, as práticas sexuais precisariam ter o caráter de natureza, enquanto as práticas que fugissem desse ideal regulatório seriam circunscritas na cultura pelo viés da ameaça, do perigo, da má-formação (FAVERO, 2022, p. 22).

Nesse sentido, “sujar” nos é percebido também como o processo de desnaturalizar a criação colonial e hegemônica, tirá-la do seu conforto e normalidade. O perigo, desse modo como está colocado, nada mais é do que uma construção violenta e reguladora do sexo elaborada e importada pela colonização, por isso o título deste capítulo nos leva a refletir que “o perigo não está nas ruas”. Operar com a imundice é, de algum modo, inscrever viabilidade de vida; é perceber que a “sujeira é agressiva, mas a limpeza é verdadeira violenta [...] sujar nossa imaginação representa lutar pela vida” (FAVERO, 2022, p. 24).

Concomitantemente à movimentação de naturalizar e designar algumas práticas para os espaços do privado, o Estado colonial as classifica como boas ou más condutas. Nesse caminho, a autora Gayle Rubin (2012) nos trouxe também um processo de separação entre o “bom” e o “mau” sexo ocorrendo no final do século XIX nos Estados Unidos da América e na Inglaterra. Segundo a autora, havia nessa época alguns movimentos sociais, educacionais e políticos que se organizavam de modo a realizar campanhas que promoviam e encorajavam a prática da castidade e criminalizavam a prática da prostituição. Dessa forma, as instituições buscavam manter o “domínio da vida erótica”, mas aqui pensamos que também era um exercício de garantir o domínio da ocupação dos espaços públicos. Ainda segundo Rubin, a prática aceitável, “o bom sexo”, era normalizada como algo “natural” e deveria ser idealmente “heterossexual, marital, monogâmica, reprodutiva e não-comercial [...] o sexo mal pode ser o homossexual, fora do casamento, promíscuo, não procriativo, ou comercial” (RUBIN, 2012, p. 18), como já nos apresentou Favero (2022). As instituições, nesse sentido, fomentavam uma regulação aos modos de desejar e praticar o sexo, bem como restringiam os modos de ocupação de certos espaços, buscando desocupar determinados corpos de alguns lugares.

Isso não é muito diferente da forma como o Estado, na representação de alguns cargos, também opera com a prostituição no Brasil. Em 2011, o então ex-deputado federal do partido Republicanos João Campos tramitou o Projeto de Lei n.º 377, em que assimilava em sua justificativa a prostituição com a exploração sexual de crianças e adolescentes. Nessa medida, o PL criminalizava a prestação dos serviços sexuais, buscando punir a clientela que negociava o consumo da prostituição, o que nada mais é do que retirar a economia das pessoas que exercem o trabalho sexual. Evidente que tal conduta precariza de

outras formas o ofício e quem nele trabalha. Tal PL também reforça, entre tantos interesses, as tentativas de higienização das ruas, de desocupar certos corpos dos locais públicos. Em contramão a tal PL, a Rede Brasileira de Prostitutas e o ex-deputado Jean Wyllys, do Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), redigiram conjuntamente o PL 4.211, de 2012, que reivindicava a regulamentação do ofício e, de fato, correspondia às demandas das prostitutas da época. O PL levou o nome de Gabriela Leite, que, junto de Lourdes Barretos, organizou as primeiras movimentações para criar o movimento de prostitutas no Brasil. No entanto, o PL Gabriela Leite não avançou, permanecendo a prostituição uma profissão não regulamentada, ainda que reconhecida desde 2002 pela Classificação Brasileira de Ocupações (CBO) – n.º 5198.05.

O fato é que observamos o quanto essas tensões vão produzindo formas de repressão contra a prostituição, sobretudo quando falamos das ruas, onde quem regula as esquinas são as forças policiais locais, amparadas sobre a esfera de uma “legislação sexual” (RUBIN, 2012). Segundo a autora, a “legislação sexual é o instrumento mais rígido da estratificação sexual e da perseguição erótica” (RUBIN, 2012, p. 22). Essa forma de legislar é muito coerente para refletir sobre as motivações que levam à regulação colonialista da prostituição, estratificada no lugar mais distante do “almejado” “sexo limpo”, o casamento monogâmico e cis-heterossexual; afinal, “o único comportamento sexual adulto que é legal em todos os estados é a colocação do pênis na vagina no matrimônio” (RUBIN, 2012, p. 25), e pensamos ainda que nesse processo “legal” o sexo se torna mais legitimado quando sua finalidade é reprodutiva (procriação) e, evidentemente, gratuito. A prostituição enquanto ocupação interroga essa única modalidade de prática sexual quando precifica o prazer, bem como quando não correlaciona o matrimônio e a reprodução com o sexo.

Falando em prazer, ele é uma outra marca de restrição histórica para alguns corpos. Clairú Zaleski e Luiz Rufino (2022) nos rememoram tal conduta a partir de um documento escrito em 1486, *Malleus Maleficarum*, “que subsidiava as justificativas para assassinar mulheres na inquisição” (ZALESKI; RUFINO, 2022, p. 46). O documento ainda apontava o feminino como a “origem de todo o mal” e “aborda a delirante perseguição às mulheres e ao prazer” (ZALESKI; RUFINO, 2022, p. 46). Com isso, a autora e o autor nos colocam para pensar que o modo como operamos na realidade faz parte de uma composição histórica de regulação de determinados corpos. Por isso, as prostitutas representam uma ameaça, uma modalidade de medo ao sistema colonial, pois elas contrariam “o puritanismo ideológico [...] às imposições morais” (ZALESKI; RUFINO, 2022, p. 46). Trazer essa dimensão histórica é importante para refletirmos sobre o que mobiliza, mas também desorganiza nossa estrutura colonial. Nesse sentido, vejamos, não significa que todas as mulheres que trabalham com a prostituição

operam por essa lógica consciente de ir contra a regulação colonial, nem que a profissão esteja num lugar de oposição binária, opressão versus liberdade, mas significa uma possibilidade de refletirmos de que modo a prostituição nos coloca outras formas de ver o mundo, permitindo-nos olhar para as ruas, cidades, as relações que construímos e a ocupação dos espaços – incluindo a própria concepção do que é um trabalho – de um outro modo, contrariando, nesse sentido, não apenas o colonialismo de gênero, sexo, desejo, mas toda uma estrutura organizacional de regulação da vida.

Voltando à questão da violência policial, destacamos quando uma das autoras deste capítulo, em uma atividade conjunta com uma Organização da Sociedade Civil⁵⁰, em meados de 2019, encontrou-se com uma batida policial⁵¹ durante uma conversa com as profissionais do sexo. Estávamos, junto da equipe da instituição, próximas à Avenida Costa e Silva, no bairro Vila Progresso, em Campo Grande – MS, local socialmente conhecido pelos pontos de prostituição feminina, de mulheres transexuais, travestis e mulheres cisgênero. Conversávamos com elas, como de costume, sobre as metodologias de prevenção combinada e outros acessos às políticas de saúde⁵² ofertadas no município, quando quatro motos atravessaram brutalmente a calçada, assustando todas que ali estavam. Quatro homens fardados desceram com as mãos em contato com a arma que estava pendurada em seus cintos. Iniciaram vários questionamentos sobre a nossa presença naquela esquina de péssima iluminação. Depois de explicados os motivos, e ainda que estivéssemos com os uniformes da instituição e os insumos de prevenção, ali ficaram algum tempo, certificando-se de como conduzíamos a nossa ocupação naquela rua. Após a saída deles, uma das profissionais afirmou que são recorrentes essas batidas, pois naquelas ruas, além da prostituição, também ocorre a venda de drogas. Apesar de as ruas nos pertencerem, nem todas nós podemos ocupar de forma igual. Há muita violência a depender do corpo e do território que lhe abriga. A rua é um espaço público que não é público, ao menos não para todos os corpos.

⁵⁰ A Instituição à qual nos referimos é o Instituto Brasileiro de Inovações Pró-Sociedade Saudável do Centro-Oeste (IBISS-CO), que atua há mais de 23 anos com as(os) profissionais do sexo nas ruas, bares, casas de massagens, saunas e outros estabelecimentos de Campo Grande – MS. A proposta dessa atuação é abordar temas como: direitos humanos e prevenção combinada.

⁵¹ A batida é uma modalidade de operação na qual a polícia tem o objetivo de reprimir alguma ação que considera um delito.

⁵² Realizávamos a estratégia do *Viva Melhor Sabendo* (VMS), política do Departamento de Condições Crônicas e Infecções Sexualmente Transmissíveis do Ministério da Saúde, aplicada em parceria com as organizações da sociedade civil. A estratégia se utilizava de abordagens de educação entre pares, bem como da oferta de ações de prevenção combinada com as populações que naquele ano eram afetadas pela epidemia de HIV/aids (BRASIL, [2019?]).

Todas essas modalidades de regulação vêm ao encontro do que a autora Maria Lugones (2014) nos aponta ao abordar a temática da colonialidade do sexo/gênero, estrutura aqui já mencionada. Segundo a autora, “para colocar de outra forma, todo controle do sexo, a subjetividade, a autoridade e o trabalho estão expressos em conexão com a colonialidade (LUGONES, 2008, p. 79, tradução nossa)⁵³”. Esse controle nos parece então ocupar todas as esferas das relações; do mesmo modo que vai estabelecendo quais corpos podem ocupar determinados locais, concomitantemente, fortalece os processos de marginalização e naturalização de variadas violências, criando o corpo que não deve existir, pois esse não é reconhecido como humano, como é o caso das trabalhadoras do sexo, sobretudo quando elas são mulheres transexuais e travestis.

A sujeira está inscrita em mim [Sofia Fávero, uma pesquisadora, psicóloga, travesti] [...]. É nesse sentido que sujar passa a ser *agenciar*. Combater os efeitos nocivos da normatividade simbólica e material, que contribui para a manutenção de uma moral perversa. Essas pessoas não estão somente infringindo a cidadania de alguém, estão também fabricando um raciocínio sobre elas mesmas, em que são narradas como limpas, adequadas, consertadas, saudáveis (FAVERO, 2022, p. 27).

Com Favero (2022), conseguimos chegar a um lugar onde pensamos que a sujeira poderia compor as esquinas, as ruas. A sujeira como composição do processo de *terreirização* das ruas, entendendo esse *terreirizar* como a forma encantada que Luiz Antonio Simas (2022) observa os corpos nas ruas. Ocupar as ruas com o sexo, a sujeira, os saberes da prostituição, também é uma modalidade de *terreirização* das ruas e de si mesmas, que vai resistindo nos espaços e dando novos significados de viabilidades para um corpo, uma sujeira, assim como para os territórios. Ainda que o autor estivesse refletindo a partir do contexto carnavalesco, é possível pensar a prostituição como Simas (2022, p. 111) pensa o carnaval: “a gente não brinca, canso de repetir isso, e festeja porque a vida é mole; a turma faz isso porque a vida é dura”.

Quem tem medo da prostituição e da pombagira?

Essas movimentações, como a violência policial, evidentemente provocam vários anseios em quem ocupa as ruas com o trabalho sexual. Um parecido

⁵³ “[...] para ponerlo de otro modo, todo control del sexo, la subjetividad, la autoridad, y el trabajo, están expresados en conexión con la colonialidad” (transcrição do trecho original em espanhol).

sentimento – anseio/medo –, no entanto, pensamos que seja compartilhado pelas instituições que promovem essas legislações violadoras – o medo do que pode uma transgressão. Simas e Luiz Rufino (2018, p. 89) nos ajudam a pensar sobre essa partilha do medo que provocamos aqui, quando nos interrogam: “quem tem medo da pombagira?”. A pombagira tem muito nos mobilizado para refletir com a prostituição, sobretudo quando ela reafirma uma possibilidade de ocupação de um corpo – feminino – num local onde não é permissivo.

A possibilidade da mulher ser senhora da sua sexualidade, controlando o corpo no aparente (para os padrões ocidentais) descontrole, são [sic] demais para nosso mundinho acostumado a padrões normativos” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 92-93).

Não é por menos que talvez as pombagiras fossem consideradas prostitutas quando em vida. Entendemos, assim como Daniella Mesquita e Esmael Oliveira (2020, p. 37), que “a recorrência da estreita correlação entre a Pombagira e a prostituta/prostituição no campo do discurso demonstra que há, entre ambas, agenciamentos coletivos de enunciação”. Compreendemos também que esses enunciados coletivos não se constituíram apenas pela partilha das características sedutoras e transgressoras da sexualidade, mas também pelos posicionamentos ético-políticos compartilhados tanto pelo movimento das prostitutas quanto pelas pombagiras de fraturar os modelos de violência coloniais de condução da vida, instaurando a viabilidade de outros saberes contracoloniais.

“A nossa sociedade tem é medo, muito medo, dessa junção entre a potência de Aluvaíá e o poder da mulher sobre o próprio corpo. Quando entra a questão religiosa, aí é que o babado desanda” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 93). O medo nos parece ser um anseio do que vem após a transformação, por isso normalizam tanto algumas práticas: para continuarem fixas e únicas pelo tempo. Não podemos, no entanto, considerar que as práticas consideradas aceitáveis, normalizadas como “naturais”, sejam assim internalizadas; há de se apontar as motivações que instauraram tal discurso de padronização das vidas, indicar para quem busca interditar constantemente nossas práticas, desejos e modos de se conduzir. Simas e Rufino nos colocam para refletir sobre esses processos a partir da política do pecado, uma agenda ética-cristã a favor do colonialismo. Tal política nos parece uma tentativa de inibir a produção dos desejos, colocando tudo o que foge no campo do pecado, do mal, do “sexo sujo”, assim como fazem com a prostituição. E talvez a ocupação das ruas – defendas como local do trabalho sexual para as prostitutas e símbolo de resistência para essas profissionais que tanto resistem as prostitutas ao afirmarem como um local do trabalho sexual – seja outra proximidade de enunciação coletiva com as pombagiras, que, “no vazio

deixado elaborou-se a ginga e cuspiu-se o verso: ‘tentaram me matar na porta do cabaré! Ando de noite, ando de dia, não mata porque não quer!’” (ZALESKI; RUFINO, 2022, p. 48).

A pombagira, assim como as prostitutas, oferece a nós uma outra configuração para uma ocupação nas ruas. “As ruas são aconchegantes para as pombagiras” (SIMAS, 2022, p. 21). Não há como desconsiderar a relação que a pombagira implica enquanto produtora de narrativas que abrem os caminhos de mulheres para expandir em outras e/ou novas potencialidades. Nossa intenção em traçar um caminho comum entre a prostituição, a entidade e as ruas não é buscar assimilações/essencializações – no sentido de comprovar que a semelhança se dá porque as pombagiras foram prostitutas em vida, como já mencionamos –, mas sim considerar o modo como essa entidade atravessa e constitui possibilidades nas vidas de mulheres que foram situadas para compor enquanto marginais de uma sociedade patriarcalista, racista e colonial, isto é, inscritas como corpos subalternizados, como é o caso das prostitutas, sobretudo das que atuam nas esquinas das ruas. Assim como as prostitutas, a pombagira é a “mulher da rua”, como nos trazem Zaleski e Rufino (2022, p. 44): “o fio que amarra prostituição, rua, peregrinação, oferenda e prece faz parte de uma trama que nos dá pistas das suas existências [pombagiras] no mundo”, com uma gargalhada que pode transformar vidas. Assim, percebemos que o medo da pombagira perpassa por seu modo de ocupação das ruas, por ser uma entidade que gargalha com a vida – produzindo vidas. Uma gargalhada que “nos desloca e nos aponta outros caminhos” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 90), que produz cortes ao modo de higienização das ruas, constituindo um antidisciplinamento ao tensionar o riso sobre o outro como violador, e em contradição às normas, ela compõe um riso que se faz com o outro, um riso de produção de vida que ao se encontrar com os seus encantamentos pombagíricos desestabiliza os regimes de regulação.

Percebemos que o modo no qual a prostituição se constituiu na nossa atualidade está perpassado diretamente pela política do medo, pois também tensiona tais regimes de regulação da vida, tal como agenciado pela pombagira. Entendemos essa modalidade política, o medo, quando interseccionado com a prostituição, como um tensionamento dos formatos dos espaços sociais coloniais que o coloca em ruínas; aqui, então, é um outro medo: o medo do desmonte das colonialidades que nos habitam, o medo da gargalhada, um medo que confronta a política do medo da governamentalidade colonial, do medo punitivista. Já não se pode denominar os locais públicos nas mesmas configurações que antes: um lugar no qual o trabalho sexual não deveria acontecer. Vejamos, o que procuramos refletir é que podemos considerar que a prostituição enquanto movimento social reivindica, entre suas diversas pautas, a ocupação dos locais públicos, as esquinas, os bares, as ruas. No entanto, o medo, como uma política

de Estado que não pode se desvencilhar de sua estrutura patriarcalista, opera de forma punitivista contra as pessoas que estão exercendo o trabalho sexual nos espaços públicos, sobretudo se essa ocupação ocorre por mulheres cisgênero, transexuais e travestis. Nesse sentido, o medo, da forma como estamos provocando, atravessa não somente a prostituição, mas também o Estado. No caso das trabalhadoras do sexo, o medo as faz vigilantes. Elas buscam se proteger para que não sejam violadas pelas e nas ruas, incluindo, sobretudo, a violação policial. Quando o medo atravessa o Estado, esse se faz violento, diante do modo como ele opera, pela colonialidade da sexualidade. Nesse sentido, a violência não está no trabalho sexual, como sustentam alguns feminismos. A violência, pensando com o *putafeminismo*, está na política do medo, produzida pelas forças de um Estado Colonial.

O medo nos parece que sempre existiu por parte do Estado. Evidentemente que o medo que constitui as experiências das profissionais do sexo não deve ser assimilado ao medo sentido pelo Estado, que diante da possibilidade de se distanciar do seu colonialismo, possui as ferramentas necessárias, os meios para tornar viável o aniquilamento das vidas que não deveriam existir, entre elas, as das prostitutas, sobretudo as que falam, e expõe sua modalidade violadora, como exemplo: as *putafeministas*. O medo do Estado opera pela dominação, diferente do medo das vidas que não deveriam existir. Esse último ocorre, pois, há uma hostilidade vinda desse medo do Estado, que não pode deixar de exercer formas de regulação/agências das vidas pelas vias do sistema patriarcal, colonial, e que, devido a isso, não permite a expansividade das vidas que podem o interrogar e transformar. Desse modo, como nos coloca Françoise Vergès (2021, p. 81), “precisamos, então, ser mais criativas: vencer o medo sem nos valer do medo e do terror, invertendo a dominação”. Inverter a dominação é tornar possível um Estado de direitos e diálogos em que vidas não sejam cotadas para morte.

O Estado sinaliza sua política da morte e do medo (dele e dos outros) desde as suas estruturas arquitetônicas. Vergès nos coloca para refletir sobre o espaço opressivo das cidades, a arquitetura que não fora pensada para “estimular uma vida sossegada”, sendo ela hostil às mulheres, sobretudo às que são “racializadas, às pessoas sem-teto, refugiadas, imigrantes, pobres, com deficiência, negras e árabes (VERGÈS, 2021, p. 82) – e aqui também incluímos as prostitutas. Pensando que a problemática não está nos sujeitos em si mesmos, mas nos processos sociais que os tornam vulnerabilizados, isto é, na forma colonialista como nos organizamos socialmente, definindo o que é inteligível, logo, aceitável, e o que não é humano, logo, descartável, nós nos questionamos: que anseio teria o Estado com a circulação de corpos socialmente não inteligíveis nos espaços públicos da cidade?

No contexto da França, como Vergès (2021, p. 109) nos expõe, o Estado, através da sua “lei de proteção interna de março de 2003 [...] visava excluir da rua a presença de corpos femininos racializados que, por seu aspecto, poluíam o espaço público”. Nesse sentido, pensamos que não há uma resposta única para o questionamento, mas que há, entre as diversas motivações, uma perspectiva higienista sendo operacionalizada pela lógica da branquitude e do desejo universalista – cis-heteronormativo e monogâmico – de fazer com que as ruas não sejam ocupadas por corpos que não se adequam a essas normas – aqui “as pombagiras gargalham para as nossas limitações, enquanto dançam nas ruas” (SIMAS, 2022, p. 24). Sobre o olhar colonizador,

A rua deve ser limpa desses corpos, para que as mulheres brancas – às quais essa presença incomoda e ofende (sexualização dos corpos, visibilidade do trabalho sexual) – sintam-se protegidas e livres (SIMAS, 2022, p. 109-110).

Observamos que há um almejo de tornar as diferenças – tendo como “origem” uma matriz nacionalista, colonial – uma categoria de existências que não deve existir. Tal condução, de higienização das ruas, mostra-nos que o compromisso do Estado Colonial não é com as vidas das mulheres que vêm sendo precarizadas pela sua lógica de regulação, mas aliançados com o próprio colonialismo; seu compromisso é com a branquitude. Ele reforça o medo de tornar viável vidas que não compactuam com esse processo de estratificação racial e social, o que nos rememora o que Maria Aparecida Bento (2002) nomeou como o “*pacto narcísico da branquitude*”, no qual a branquitude busca sustentar narcisicamente através do seu silenciamento o seu local desresponsabilizado e preservado de privilégio.

Como Monique Prada (2018) vem nos colocando, alguns feminismos contribuem para que o Estado consiga as ferramentas necessárias para tornar possível um dos seus objetivos colonizadores de higienização das ruas: fazer com que a prostituição deixe de existir. A inscrição na CBO, já mencionada neste capítulo, possibilitou alguns avanços nos direitos da profissão, mas outras formas de subalternização, como o direito das putas de ocuparem as ruas, ainda são recorrentes e assumem outra roupagem. Com uma proposta salvacionista, o Estado Colonial e determinados feminismos observam a prostituição como uma violência inevitável sobre corpos das mulheres. Ao assumir o compromisso de tirá-las da prostituição, esse feminismo se alia com os processos que colonizam e subalternizam as vidas de prostitutas. “O trabalho sexual se tornou o lugar por excelência das novas formas de escravidão e opressão das mulheres, cuja salvação só poderia vir de um Estado ocidental e sua polícia” (VERGÈS,

2021, p. 106), quando um feminismo se alia com a abolição da prostituição, fornece as ferramentas e vocabulários necessários para o Estado se colocar como esse salvador (VERGÈS, 2021, p. 105). Nesse sentido, nós nos questionamos: seria também uma modalidade de medo a política salvacionista? Que medo teriam as feministas salvacionistas de ouvir com as prostitutas que a ocupação da prostituição não é uma exploração sexual e que elas não precisam ser salvas? A pombagira volta a gargalhar com as prostitutas, e juntas deslocam esse lugar de salvação. É uma afirmação equivocada dizer que a pombagira é “a mulher que sofreu, se prostituiu e está entre nós para pagar seu carma” (VERGÈS, 2021, p. 22); ela não precisa ser salva, nunca precisou em vida, “sabe exatamente o que faz com o corpo” (VERGÈS, 2021, p. 24), tal qual sabem as prostitutas. É transgressor definir a rua como um local do aconchego, risos e possibilidades. “O corpo pecador não faz o menor sentido para as donas das ruas, muitas delas Marias [...]” (VERGÈS, 2021, p. 22). “Nós, que na maioria das vezes somos ensinadas a ver no corpo o signo do pecado, é que não temos a mais vaga ideia sobre como lidar com ele” (VERGÈS, 2021, p. 24). Risos.

Pensar em vias possíveis contra a lógica colonialista causa incômodos. Os corpos, vivos e não vivos, nos modos como estão intervindo nos espaços sociais, nas ruas, colocam-nos constantemente para refletir sobre essas estruturas coloniais. Deve dar medo refletir com a prostituição e com as pombagiras, pois pensar com elas nos provoca um diálogo com aquilo que acreditávamos ser verdadeiro; como exemplo, a possibilidade de o sexo não ser privado – o que causa um desconforto. O incômodo também pode ser o medo de mulheres que não exercem a prostituição serem vistas como putas; aliás, “o estigma de puta não atinge somente a nós [prostitutas]: atinge a todas” (PRADA, 2018, p. 57), afinal,

todas as mulheres que de algum modo contrariam a ordem colonial das coisas na sociedade patriarcal se arriscam a sofrer por conta desse estigma: a Ofenda Madre, parecer uma puta, ser confundida com uma puta, ser chamada de puta (PRADA, 2018, p. 65).

Se ser antipatriarcal nos coloca como putas, então putas somos, e esse vem sendo o nosso posicionamento político. Com isso, é possível pensar que a prostituição se expande para além de uma modalidade de trabalho; ela nos permite refletir sobre transformação, sobre as possibilidades que temos de experimentar a vida – não no sentido de que todas as pessoas devem se prostituir, pois, como nos ajudam a pensar Sara Wagner York, Megg Rayara Gomes e Bruna Benevides (2020, p. 8), em um “ato manifesto”, a prostituição

poderia ser uma opção para muitas de nós [travestis], mas numa sociedade justa não podemos suportar que qualquer pessoa esteja nesta profissão enquanto destino compulsório, inicial e final de sua existência (YORK; GOMES; BENEVIDES, 2020, p. 9).

Assim, a prostituição não deve ser um fim compulsório, mas um meio pelo qual também seja possível afirmar uma vida. Nesse sentido, conseguimos pensar com a prostituição em outras formas de escuta não ocidentalizadas; num feminismo não universalista, como o *putafeminismo*; em interseccionalidades, em anti-patriarcalismo, e isso incomoda; incomoda-nos porque somos colonizados(as) e ainda colonizadores(as). Da mesma forma, pensar com as pombagiras nos permitiu olhar para a desobediência como uma antidisciplina diante das regulações violadoras, um posicionamento que afirma uma crítica às normatizações, e não como um descontrole, pois o que conseguimos ver é uma outra possibilidade de agenciamento das ruas, ocupadas por outras modalidades de saberes, nos quais muitos são incapazes de credibilizar – afinal, há uma limitação cognitiva ao não perceber que “os giros da saia rodada nos indicam outras rotas” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 96), convidam-nos a nos encontrarmos nas encruzilhadas. Nas ruas habitaremos com risadas. Gargalhadas.

Algumas considerações

Uma das considerações que temos pensado é que o Estado tem medo da prostituição, bem como das pombagiras e de se transformar com elas. A problemática está no modo como ele lida com os seus medos, através da invisibilização de corpos subalternizáveis, higienização das ruas por via da violência policial, de uma prática “putofóbica”, mas também de um preconceito religioso, por vias da lógica da branquitude, amparado pela ideia da garantia de uma “segurança” dos espaços públicos e da manutenção de uma ordem cristã. O medo do Estado implica diretamente nos modos como também vamos nos constituindo com mais ou menos anseios de circular nos espaços públicos, justamente por essa lógica da possibilidade de aniquilação, sendo a desproteção dos corpos um dos seus procedimentos assertivos. Desse modo, a prostituição, quando por vias do movimento de prostitutas, reivindica os espaços das ruas; não é a rua em si, ou somente ela, que elas desejam ter o direito de ocupar, mas toda a amplitude de direitos sobre a ocupação que lhes é negada, inclusive por determinados feminismos. Bem, a pombagira está produzindo a expansão das esquinas, gargalhando nas ruas contra as forças que querem propor limitações; está nos convidando para dançar com elas nas esquinas, constituindo saberes sofisticados para sustentar

juntas do *putafeminismo* e de outros conhecimentos subalternizados uma luta pela ocupação dos espaços públicos.

Pensamos, como trouxe Vergès (2021, p. 150), que é um direito coletivo das vidas subalternizadas, incluindo as das trabalhadoras do sexo, a possibilidade de uma “vida sossegada”, e isso “não significa uma vida sem alegria e sem fervor”, muito menos uma ideia de pacificação, até porque ela não impede o sentimento de raiva contra as injustiças sociais. Uma “vida sossegada” é uma reivindicação política defendida pela autora que precisamos desenvolver contra a violência do Estado. “Uma consciência aguda da violência do Estado, do peso do colonialismo e do racismo sobre corpos e consciências, bem como da importância de toda a forma de luta [...]” (VERGÈS, 2021, p. 150). Precisamos ousar sonhar com uma vida sossegada, que possa ser composta com o “movimento pombagírico” (ZALESKI; RUFINO, 2022, p. 47), em que os giros das esquinas apontam outras rotas, da saia rodada produzindo caminhos, com as gargalhadas rompendo com o silêncio, na encruzilhada arquitetando um golpe contra tudo aquilo que nos quer retirar o direito do sossego.

Referências bibliográficas

- BENTO, Maria Aparecida da Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. *In*: CARONE, I.; BENTO, M. A. S. **Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BERLANT, Lauren; WARNER, Michael. Sexo en Público. *In*: JIMÉNEZ, Rafael M. M. **Sexualidades Transgressoras**. Barcelona, Içaria, 2002.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Departamento de Doenças de Condições Crônicas e Infecções Sexualmente Transmissíveis. **O que é Viva melhor sabendo?**. Brasília, DF: [2019?]. Disponível em: <http://antigo.aids.gov.br/pt-br/sociedade-civil-organizada/viva-melhor-sabendo/o-que-e-o-viva-melhor-sabendo>. Acesso em: 02 abr. 2023.
- FAVERO, Sofia. **Psicologia suja**. Salvador: Devires, 2022.
- LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, n. 22, 935-952, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/QtnBjL64Xvssn9F6FHJqznb/?format=html>. Acesso em: 07 abr. 2023.
- PRADA, Monique. **Putafeminista**. Veneta, 2018.
- RUBIN, Gayle. Pensando sobre Sexo: Notas para uma teoria radical da política da sexualidade. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 21, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/1582/gaylerubin.pdf?sequen>. Acesso em: 02 abr. 2023.
- SIMAS, Luiz Antonio. O corpo encantado das ruas. 10º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.
- SIMAS, Luiz Antonio. RUFINO, Luiz. **Fogo no Mato: a ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.
- VERGÈS, Françoise. **Uma teoria feminista da violência**. Ubu, 2021.
- ZALESKI, Clairí; RUFINO, Luiz. Fala a mulher da rua: narrativas do feminino e saber periférico com as pombagiras. **Fronteiras**, v. 24, n. 43, p. 38-53, 2022. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/FRONTEIRAS/article/view/15985/9037>. Acesso em: 07 abr. 2023.

TRAVESTIS E RESISTÊNCIAS: DO GÊNERO NÔMADE ÀS PERSPECTIVAS QUEER

*Adriana Sales*⁵⁴

*Herbert de Proença Lopes*⁵⁵

*Éderson Andrade*⁵⁶

Introdução

O contexto contemporâneo pandêmico no Brasil demandou olhares mais certos no que tange aos modos de resistências das pessoas e grupos nomeados como subalternos e/ou precarizados nos aspectos de acesso aos direitos básicos de vida e sobrevivência. Tal realidade nos invita a pinçar as travestilidades como mote de nossos olhares neste texto, a fim de possibilitar a compreensão da importância das vozes múltiplas que habitam no mundo contemporâneo.

A proposta articula narrativas de pesquisas (concluídas e em andamento), no intuito de marcar as travestilidades como experimentações que borram inteligibilidades binárias e normas pré-estabelecidas para as pessoas desde seu nascimento.

Essa relação se ancora nos estudos de gênero e queers na perspectiva de dialogar com as pessoas que não se sentem confortáveis ou contempladas numa única nuance dos gêneros.

São pessoas que se permitem transitar nas muitas linhas que as feminilidades e masculinidades lhes aprazem, marcando um gênero nômade, não somente mulher ou homem, mas como travesti que performa da maneira como lhe

⁵⁴ Doutora em Psicologia – UNESP/ASSIS. Professora da Educação Básica. Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso. <https://orcid.org/0000-0002-7089-1115>. adriana.salesunesp@gmail.com.

⁵⁵ Doutorando em Psicologia – UNESP/ASSIS. Professor da PUC-PR – Campus Londrina. <https://orcid.org/0000-0003-3360-7039>. Hebert.proenca@gmail.com.

⁵⁶ Doutor em Educação – UNESP/MARÍLIA. Professor da Educação Básica. Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso. <https://orcid.org/0000-0001-7190-8524>. ederson.ufmt@gmail.com.

convém os desejos, as práticas sexuais e reprodutivas, bem como as imagéticas que mais lhe são particulares.

A intenção é a provocação de novos saberes que disponibilizam outras verdades, outras possibilidades inteligíveis de se posicionar no mundo. Nos referimos a produções acadêmicas que dialogam com mundos reais, corporalidades vibráteis e que caibam todas as variações de gente que circulam nos cotidianos socioculturais.

Trata-se de possibilidades de construção de ciência desfocada, borrada e flexível, questionadoras de modelos estabilizados e catedráticos de produção de conhecimentos. Buscamos assim compreender os movimentos criados no por vir, nas criações corpóreas.

Não se trata de uma ontologia das possibilidades de ser travesti na sociedade, mas contextualizações de vidas a partir de suas narrativas e nos diálogos estabelecidos com essas pessoas que têm resistido às violências e exclusões na história deste país. Trazer as armadilhas que buscam capturar suas existências e os modos como escapam - com vida -, dos contextos de marginalização, fome, desemprego, violências físicas e psicossociais, não direito ao corpo e reprodução é reforçar o rizoma que articula as múltiplas e possíveis maneiras de ser quem se quer ser.

Nesse contexto uma das possibilidades de construções de saberes múltiplos apresentadas neste texto (fruto de um processo de pesquisa de doutoramento) articulou narrativas com treze lideranças nacionais do coletivo de pessoas travestis brasileiras, processos históricos de criação e atuação da Associação Nacional de Travestis e Transexuais – ANTRA – e as problematizações, partindo de suas histórias de vida até suas impressões dos processos escolares, ou de sua falta, as estratégias de resistência e as muitas narrativas de exclusão.

A referida, supracitada, ocorreu sob condução de uma pesquisadora também travesti e componente dos processos históricos dos coletivos organizados nas cinco regiões do Brasil. Os elementos problematizados no percurso do doutorado apresentam pistas sobre que subalternidade, precariedade, resistência e recusa aos gêneros binários foi possível perceber nas narrativas.

Articulando a outros saberes, tratamos de uma segunda possibilidade de se fazer ciência viva e pulsante com provocações que se fazem em uma outra pesquisa (em andamento), que foi construída com base em uma trajetória iniciada no mestrado e que, como desdobramento de problematizações que se construíram naquela ocasião, projeta caminhos de investigação no doutorado⁵⁷. A dissertação narra experiências de criação teatral vividas pelo pesquisador em

⁵⁷ Nossos agradecimentos ao pesquisador e professor Rafael Siqueira Guimarães, orientador deste processo de doutorado, pelas contribuições com essa discussão.

parceria com um coletivo de ativismo trans e travesti da cidade de Londrina, no Paraná, e que culminam na produção de uma peça teatral. As experiências de criação teatral não estavam dissociadas do cotidiano do ativismo, de cuidado mútuo e de acolhimento, que transversalizaram a experiência da pesquisa.

Neste momento (de discussões da pesquisa de doutoramento em andamento) segue na aposta do teatro (abrindo-se para outras poéticas) como dispositivo de luta política e emancipatória que pode ser vivenciado como afirmatividade política, partilha, expressão e criação de si. A pesquisa está interessada em buscar onde se produz e se aprende a produzir formas de resistência ao regime de violência, silenciamento e morte às pessoas que afirmam dissidências em termos de gêneros, sexualidades e corporalidades, entre outros marcadores de exclusão. O que podemos aprender com as pessoas que constroem essa luta a partir de elementos artísticos e ativistas?

São criados espaços para disseminar as experiências bem-sucedidas daquelas pessoas que, apesar de todo o histórico do movimento social coletivo das pessoas travestis no Brasil, têm estabelecido parcerias frutíferas com produções acadêmicas e científicas dedicadas a explorar as potencialidades dessas vozes que, na nossa perspectiva, são de extrema importância para serem ouvidas.

Acreditamos que este nosso posicionamento político diante das produções junto a essas pessoas nos dão forças para ampliar e contrapor leituras essencialistas sobre os discursos subalternos que atravessam as produções de expressões de gêneros. São gêneros travestis que vivem e, segundo tal leitura, querem continuar em perspectivas precárias, porém não em situações de vulnerabilidades.

Isto porque essas precariedades são válidas, ecoam vozes que querem ser e se fazem escutadas nesse lugar específico de resistência e de subalternidade, aos poderes universais binários em perspectivas da filosofia da diferença em Félix Guattari e Gilles Deleuze, que nos potencializam na criação de conceitos, na compreensão precária produzida nas subjetividades, nos processos rizomáticos que se inventam, criam e recriam possibilidades de pensar e fazer o mundo.

Assim, neste texto pretendemos dialogar com as experiências de pesquisa citadas, produzidas na interlocução com as experiências coletivas de ativismo e arte. Este diálogo se interessa pelos estudos das dissidências sexuais e de gêneros, pela afirmatividade que fazem na produção de olhares teórico-estético-políticos em relação às dissidências, de modo a inverter a estrutura de significados atrelados às expressões travestis.

Para fazer estes percursos, propomos utilização de algumas ferramentas conceituais que se fazem associadas à discussão da noção de gêneros nômades, perspectivas *queer* e precariedade/subalternidade como elementos que colaboram para abordagem das potências produzidas pelas travestilidades.

Precariedades e subalternidades em perspectivas queer

A noção de precariedade é afirmada, aqui, nas estratégias de resistências que surgem como dinâmicas de sobrevivências para garantir os modos inteligíveis e articular, nestas negociações, barganhas, discursos, rompimentos com as normas, com os fascismos existentes nos controles heteronormativos e sobre os gêneros. Pois, antes disso, [...] trata-se [...] de saber como essas normas operam para tornar certos sujeitos pessoas “reconhecíveis” e tornar outros decididamente mais difíceis de re-conhecer [...] (BUTLER, 2015, p.20), possibilitando a produção de saberes vivos e pulsantes.

Estilos de vida que escapam à captura das normas heterossexuais binárias, como discutido por Butler em outra ocasião: “[...] o problema não é apenas saber como incluir mais pessoas nas normas existentes, mas sim considerar como as normas existentes atribuem reconhecimento de forma diferenciada” (BUTLER, 2015, p. 20).

Assim, é o estabelecimento de relações com as vozes (discursos) que mais têm importância na articulação de pesquisas, porque são esses discursos, das pessoas que vivem as travestilidades, que irradiam, disparam elementos que nos dão suporte para afirmação de validade do gênero travesti, de quão subalterno e precário é esta expressão e de como são resistentes, quase que um devir discursivo de combate, pois “[...] o problema não é o de uma distinção entre língua maior e língua menor, mas o de um devir [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 51).

Tais discursos escapam de certos enquadramentos, pois, “[...] esses discursos emanam feixes de realidades sobre as corporalidades sociais que não são facilmente descartáveis [...]” (WITTIG *apud* BUTLER, 2015, p. 201).

Essas ferramentas narrativas individuais e coletivas vão forjando redes e invadindo espaços, via discursos, que dão forças para subalternidades que tomam as vidas precárias e o enfrentamento aos fascismos com os corpos, gêneros e práticas sexuais como possíveis.

De acordo com Spivak, “[...] nos estudos subalternos, devido à violência da inscrição epistêmica imperialista, social e disciplinar, um projeto compreendido em termos essencialistas deve trafegar em uma prática textual radical de diferenças [...]” (2010, p. 76). A autora propõe tensionamentos importantes para se pensar a centralidade do olhar atento ao “outro”, advindo de matrizes eurocentradas, que o torna transparente.

A filosofia da diferença, ou das diferenças, em tudo tem a ver com essas problematizações, pois, antes de tudo, para Deleuze e Guattari “[...] a filosofia é a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos [...]” (1992, p. 10), são re-territorializações das expressões das vidas e suas reconfigurações.

Esta filosofia da diferença é pautada também em reterritorializações filosóficas (DELEUZE; GUATTARI, 1992), visto que, em perspectivas democráticas, agem contrárias aos universalismos do Estado e às hegemonias estatais, capitalistas, políticas e estéticas sobre os direitos das pessoas, das corporalidades, dos gêneros e das sexualidades, pois têm suas bases no presente e, novamente nestes autores,

Dir-se-ia que a ciência e a filosofia seguem duas vias opostas, porque os conceitos filosóficos têm por consistência acontecimentos, ao passo que as funções científicas têm por referência estados de coisas ou misturas: a filosofia não para de extrair, por conceitos, do estado de coisas, um acontecimento consistente, de algum modo um sorriso sem gato, ao passo que a ciência não cessa de atualizar, por funções, o acontecimento num estado de coisas, uma coisa ou um corpo referíveis (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 164).

São verdadeiras batalhas, dentre as quais, esta aqui é textual, para garantir o rigor que é tão necessário em respeito às produções científicas éticas, mas guerrilhando com algumas posturas que sempre usaram outras vozes para produzir em nome desta ou daquela pessoa, deste ou daquele grupo, apagando a potência da diferença.

É a tentativa de escapar aos controles e contextos que tentam amarrar os jogos e diálogos teóricos para vislumbrar as possíveis vozes precárias destas pessoas subalternas, nos quesitos de gênero, pois “[...] afirmar que uma vida é precária exige não apenas que a vida seja apreendida como uma vida, mas também que a precariedade seja um aspecto do que é apreendido no que está vivo [...]” (BUTLER, 2015, p. 30).

Ao trazer os diálogos com as pessoas que vivem as travestilidades em seus múltiplos processos e espaços, vamos enredando nossas afirmativas que parametrizam as linhas de fuga para os conceitos de subalternidade e precariedade.

Para além, é juntar-se às posições políticas para contestar reproduções da biologia fixa, neutra, marginalizadora e doente para ampliar estes aspectos para vidas potentes que vencem o que se espera para esses novos corpos e expressões de vida e seus gêneros fluídos (nômades).

Acreditamos que posições políticas de produções sobre essas pessoas e não com essas pessoas foram tentativas de eliminar processos e modos de subjetivação não totalizantes, como puramente trazem os conceitos identitários, onde determinadas variações não são possíveis. Mesmo porque “[...] um rizoma não pode ser justificado por nenhum modelo estrutural gerativo [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.8) e, para Deleuze e Guattari,

Uma das características mais importantes do rizoma talvez seja a de ter sempre múltiplas entradas; a toca neste sentido é um rizoma animal, e comporta as vezes uma nítida distinção entre linha de fuga como corredor de deslocamentos e os estratos de reserva ou de habitação (ibidem, p.8).

As linhas combatentes a que nos referimos podem ser as forças de resistências que contrapõem as hegemonias dos gêneros binários e das limitações dos desejos dos corpos, porque “[...] todo rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo os quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído etc.; mas compreende também linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 18).

As negociações políticas e psicossociais que se desenham nesses embates das linhas duras dos dispositivos (territorializadas) e linhas que flutuam em outras possibilidades (desterritorializadas), desestabilizam as linearidades que as discussões de evolução humana tentaram marcar, como os enunciados dominantes heterossexuais, via produção dos discursos, e ampliam estes debates para validar também os eventos não lineares, não fixos e não essencialistas (ou seja, reterritorializados).

Todos esses elementos e contextos teóricos demandam assumir posições em perspectivas *queers* pelas relações que estes estudos têm com as vidas travestis: a rua. Tais posições escolhidas, em dialogar com os estudos *queers*, também enredam nossas intenções para com as produções de saberes que rompem com os enquadramentos, a rigidez e conhecimentos que não dialogam com os movimentos sociais.

Neste sentido, cartografar como os contextos em que as expressões dissidentes dos gêneros das travestis são forjadas, em perspectivas *queer*, marca como elas disparam suas demandas enquanto pessoas e quais são e como são estabelecidos os processos de subjetivação que atravessam essas vidas.

É possível assim, no exercício da cartografia, potencializar as conexões construídas nos pontos rizomáticos, as diversidades construídas nas subjetivações travestis, potencializando a existência e resistências de serem e de existirem.

As perspectivas *queer* são marcadas, neste texto, por transgredir e desestabilizar os limites das “normalidades” ao dar visibilidade às pessoas que escapam e resistem aos poderes heteronormativos impostos na sociedade. São transgressões que se organizam para confrontar as imposições sobre os desejos (PENEDO, 2008), articulando erotismos e práticas sexuais, mas também na articulação dos dispositivos gênero/sexo/corpo em parâmetros subversivos.

Perspectiva queer e os corpos nas artes

Em continuidade à proposta de diálogo neste texto, trazemos outro contexto e modo de produção sobre perspectivas desviantes em termos de gêneros e sexualidades, as entendendo no contexto da pesquisa como processo, pois assim podemos tratar de conceber percursos constituídos de vários lineamentos de problematizações, experimentações e proposições de como podemos entender a perspectiva da pesquisa cartográfica dedicada em acompanhar processos de subjetivação (BARROS; KASTRUP, 2009), no contexto da produção de singularidades.

Implicados em pesquisar com arte, traçamos alguns entendimentos sobre: a arte como modo de produção de questionamentos (problematizações), que se faz em parcerias e em determinados contextos (experimentações) e interessa-se por criações, investindo na potência micropolítica da pesquisa (proposições).

Este entrelaçamento parece caracterizar os dispositivos criados em processos de pesquisa com arte, sendo um modo de pesquisa que, associada às provocações da pesquisa cartográfica, nos convocam a pensar sobre nossos posicionamentos. O que criamos? Para que criamos? Par quem criamos? Questões que percorrem os percursos de pesquisa aqui citados.

Tais percursos desenvolveram processos de aprendizagem que foram se desenhando na relação⁵⁸ do pesquisador com um coletivo de ativismo trans e travesti da cidade de Londrina, no interior do Paraná.

A metodologia de pesquisa, ou ao menos uma parte que interessava à relação, foi construída junto com as fundadoras do coletivo. Neste momento, as pessoas envolvidas estavam interessadas em fazer uma peça de teatro que falasse das experiências de vida, e a peça surgiu de oficinas teatrais vivenciadas por pessoas trans e travestis da cidade. Das oficinas foi criada a peça “Transtornada Eu”, surgida da necessidade de pautar, inicialmente, as vivências trans e travestis, mas que foram no desenrolar das ações, sendo associadas a vivências Lésbicas, Gays e Bissexuais que se achegaram ao coletivo.

A peça deu lugar, posicionalidade, a muito do que se queria falar, sobre os cotidianos que permeavam e permeiam tais vivências. Falar disso processava mudanças na significação destas experiências de vida. Foram abordados em cena passagem de posições abjetas para posições afirmativas. Percurso chamado de passagem da condição-monstro (atribuída) à posição-monstro (assumida), posição que se fortaleceu com o poema *Yo, monstro yo*, de Susy Shock (2015).

⁵⁸ Esta relação já existia anteriormente à proposta da pesquisa de mestrado que, naquela ocasião, buscou acompanhar as experimentações teatrais vividos por participantes do coletivo junto com o pesquisador.

Paradoxalmente, a posição-monstro seria uma forma de produzir visibilidade sobre potencialidades, e não sobre precariedades destas formas de vida. Nestas brincadeiras, ficções ontológicas, houve o encontro com a perspectiva *queer*, questionando parâmetros de normalidades instituídos, em que os participantes se imaginavam pertencendo a um território estranho, reconhecendo-se:

Os proibidos e não recomendados são seus habitantes. *Los atravesados*. Vivem aqui: os vessos, os perversos, os estranhos, os problemáticos, os vira-latas, os mestiços, os meio-mortos; em suma, aqueles que atravessam, ignoram ou passam dos limites do “normal” (...) Os únicos habitantes “legítimos” são aqueles no poder, o branco e aqueles que se alinham com os brancos (ANZALDÚA, 2007, p. 3-4, tradução nossa).

Esse movimento se configurou pelo desejo de fazer teatro, que fomos fazer juntas(os). Foi a partir das relações concretas que se estabeleceram com o coletivo, totalmente implicadas, que o processo foi construído.

A relação de pesquisa era de trabalho, de ativismo e de amizade. Essa experiência específica com teatro reverberou no contexto local, assim como foi atingida pela ressonância de iniciativas coletivas que se construíram em rede, na cidade de Londrina. Junto à formação da peça, deu-se a criação de alguns processos locais, que articularam ações de movimentos sociais, projetos da universidade, produções artísticas, enfim, diferentes formas de ocupação e resistência (LOPES, 2018; SOUZA; SALVADOR; LOPES, 2018).

De todas as iniciativas criadas, destacamos a potência da arte como disparadora e organizadora destas ações (e também “desorganizadora” de alguns modos instituídos de organização social e existencial).

Problematizamos a arte como dispositivo de luta política emancipatória, e entendemos os processos acima descritos como também disparados pela experiência com fazeres artísticos, que permitiram fazer circular vivências de dores e violências em um caldo coletivo. E, com isso, a arte teatral criou um rito grupal, grito político, ou o nome que quisermos dar. O destaque é sobre os efeitos plurais produzidos por essas experiências em nossas posições subjetivas. Aqui articulamos resistência e, também criação, mas acima de tudo, encontramos “ar para respirar”: o arfar de quem insiste em criar mundos possíveis para habitar. Dessa experiência saímos diferentes.

Na sequência dessas provocações, temos construído, na continuidade desta trajetória de pesquisa, um desejo de ampliar esta discussão, se demorando sobre o problema de pensar os efeitos da criação artística nos modos de existência,

personais, coletivos, simbólicos e materiais diante dos sistemas de opressão, exclusão e extermínio historicamente construídos.

Buscamos articulação com artistas e coletivos de arte que associam suas práticas ao ativismo política e existencial, marcados pelas dissidências sexuais e de gêneros.

Se o teatro possibilitou, assim como resgatado nesse percurso, a criação de dispositivo de luta política e emancipatória, ele segue nos interessando pela interface que produz entre a produção de resistências diante de determinadas realidades sociais e alternativas de expressão e produção de si, acolhendo as marcas produzidas pelas violências cotidianas e produzindo novos significados às experiências de vida dissidentes na atualidade. Nos interessa, a potência política da arte, conforme explorado por Sueli Rolnik

Se as dinâmicas em questão referem-se ao funcionamento do desejo e correspondem a políticas de subjetivação não há como desmontá-las se não se interfere nesse âmbito. Aqui, entra em jogo o exercício da clínica, de um ponto de vista em que suas fronteiras com a arte e a política tornam-se indiscerníveis, ou seja as potências de curar, criar e resistir tornam-se indissociáveis (ROLNIK, 2003, p. 6)

Além de estudar as práticas artísticas e ativistas relacionadas às dissidências sexuais e de gênero, no sentido de compreender ou decifrar esse movimento complexo, este texto busca contribuir para a criação de práticas, conhecimentos, perspectivas, atitudes, posicionamentos e entendimentos enriquecidos pelas pessoas e grupos envolvidos em uma visão ética, plural, emancipatória e ecológica das relações entre os diversos “mundos” que habitamos. Isso implica que as múltiplas vozes e perspectivas são elementos fundamentais nos processos políticos que nos interessam.

Por isso, se propõe aqui um processo de criação artística que também se configura como uma linguagem, como um dispositivo performático de produção de conhecimento. Uma pesquisa que acompanhe processos de criação artística é somente uma via de fazer, um modo de ação.

Nesse sentido, acompanhamos um movimento de artistas que evidenciam em suas obras, performances, práticas, manifestos, em suma, em suas posições de vida, a questão das dissidências sexuais e de gêneros, já interseccionalizadas com as questões raciais, culturais e de classes, entre outros aspectos (LOPES, 2018; GUIMARÃES; BRAGA, 2019). Tal movimento, rizomático, por sua configuração, é plural em termos das estéticas que criam, de linguagens artísticas que utilizam, dos lugares de fala que caracterizam suas performatividades. O

interesse em processos artísticos que flertem com esse movimento se faz em conexão com movimentos de resistência e luta. Estas conexões nos ajudam a ampliar as lentes de referências sobre relações sociais e modos de existência.

Obviamente não falamos de qualquer arte, ou qualquer concepção de arte. Trata-se de um terreno também colonizado, e nos interessa colocá-lo em disputa a fim de produzir brechas, criar uma dimensão ético-estético-política que mais nos interessa. Arte aqui já se apresenta como dissidente, e que mobiliza invenções micropolíticas para afirmar modos de vidas singulares.

Jota Mombaça (2021) traz importantes reflexões, desde seus trânsitos no universo artístico como “trabalhadora trans (não binária) e negra (de pele clara)” (MOMBAÇA, 2021, p. 54) sobre o lugar que a branquitude cisgênera outorga às “outras”, pois o trabalho dela e de outras pessoas dissidentes da cisgeneridade branca funciona como uma produção de arquivos que, sob o manto da “diversidade”, são consumidos pela mesma cisgeneridade branca, apagando todo o criticismo que deveria provocar. A arte dissidente, mestiça, do terceiro mundo, no limite, ao ocupar as instituições de arte, de certo modo participa do processo mercantilista-extrativista, mas, como propõe a autora, pode partir do princípio de uma suspeita a estes modos de funcionamento.

Esta suspeita traz a reflexão sobre uma suposta segurança, em termos de participações no interior dos espaços de poder, especialmente no que diz respeito a outras existências que seguem bloqueadas nos universos das artes e da Academia. Neste sentido, a arte dissidente sexual e de gênero é, ao mesmo tempo, como coloca Mombaça sobre si mesma, “ferida e criativa, produtiva e precária, igualmente apodrecida e triunfante (...)” (MOMBAÇA, 2021, p. 54). Trata-se de uma recusa ao modo binário que observa sempre captura ou singularidade, diz-se então de uma fronteira.

Guimarães e Braga (2019) trabalham com a ideia de que a arte produzida por artistas dissidentes sexuais e de gênero funcionam mais como ruídos que uma proposição de discurso que se pensa hegemônico.

Ruído das brechas, do choque, da fronteira. Desde essa perspectiva, não há nenhum ato, do ponto de vista estético, “mais político” que outro. Não há marchas mais importantes que performances ou poesias, desde que partamos do entendimento de que atinjam, qualitativamente, um limiar de intensidade (GUIMARÃES e BRAGA, 2019, p. 312).

A obra pode ser entendida como “vidobra” (GUIMARÃES; BRAGA, 2016), não há separação sobre como se forja a existência e a obra artística, o que, portanto, podemos compreender com o um modo radical, afirmativo da diferença e nômade.

A arte *queer* pode ser compreendida como radicalmente política, na medida em que coloca em termos de obra a própria vida, no sentido mais precário, cambiante, transitório, não essencializável que a existência tem. Não cabe na diversidade, não é passível de inclusão, somente num artefato moderno-colonial que presume a possibilidade de mercantilização-captura-morte da diferença. Apesar de socializável, por meio de dispositivos poéticos em múltiplas linguagens, não cabe nas definições de “arte”, não se sujeita, ainda que dialogue e jogue o jogo, às instituições de arte.

Considerações finais

Para finalizar este diálogo, interessados mais em aberturas que em conclusões, queremos traçar alguns pontos trazidos no percurso deste texto.

Construímos este trabalho na articulação entre pesquisas acadêmicas e experiências em contextos de ativismo, seja com o movimento social organizado de pessoas travestis, seja em contextos de criação de arte e dissidências sexuais e de gêneros.

Nesse sentido, essa primeira articulação demarca um terreno de disputa importante do ponto de vista das discursividades sobre as expressões travestis, ou dissidentes, de modo geral. Ao buscar as vozes que foram historicamente subalternizadas, investimos num movimento contrário ao dos epistemicídios cometidos contra essa população.

Aprendizagens *queer* e experiências subalternas, nas quais serão priorizados textos que discutam a experiência empírica de indivíduos ou grupos *queer*, pautando-se numa lógica de educação para as diferenças merecem espaços para marcar as travestilidades como experimentações que borram inteligibilidades binárias e normas pré-estabelecidas para as pessoas.

São apresentados nos percursos das pesquisas uma potente provocação de novos saberes que disponibilizam outras verdades, outras possibilidades inteligíveis de se posicionar no mundo, totalmente precárias e frágeis. Nos referimos a produções acadêmicas que dialogam com mundos reais, corporalidades vibráteis e que caibam todas as variações de gente que circulam nos cotidianos socio-culturais. Assim, as pesquisas apresentadas abrem espaços para fazer circular as vozes e experiências exitosas daquelas que foram historicamente silenciadas.

Referências Bibliográficas

ANZALDUA, Gloria. **Borderlands / La Frontera: The New Mestiza**. San Francisco: Aunt Lute Books, 2007.

BARROS, Laura Pozzana; KASTRUP, Virgínia. Cartografar é acompanhar processos. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana (Orgs). **Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2009.

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

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **O que é a Filosofia?**. Tradução Bento Pardo Junior e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed.34, 1992.

_____. **Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia**. vol. 1; Tradução Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. —Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

GUIMARÃES, Rafael Siqueira de; BRAGA, Cleber. Ruídos anti-hegemônicos na música brasileira contemporânea: dissidências sexuais e de gênero. In: COLLING, Leandro (org.). **Artivismos das dissidências sexuais e de gênero**. Salvador: EdUFBA, 2019.

LOPES, Herbert de Proença. **Cartografias de vivências trans: experimentações teatrais e modos de subjetivação**. 2018. 236f. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Psicologia). – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Assis, 2018.

MOMBAÇA, Jota. **Não vão nos matar agora**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

PENEDO, Susana López. **El Laberinto queer: La identidad en tiempos de neoliberalismo**. Barcelona: Egales, 2008.

ROLNIK, Suely. **Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo**. São Paulo: Estação Liberdade, 1989.

_____. **“Fale com ele”, ou como tratar o corpo vibrátil em coma**. 2003. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/falecomele>>. Acessado em 20/10/2020.

SHOCK, Susy. **Yo, monstruo, yo**. 2015. (3m08s). Disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=fTDLdT_5ItA>. Acesso em: 20 out. 2020.

SOUZA, Dayana F.; SALVADOR, Vinicius M.; LOPES, Herbert de P. **Psicologia na rede: tecendo uma rede de atenção trans em Londrina**. In: V Simpósio Gênero e Políticas Públicas, 2018, Londrina. Anais V Simpósio Gênero e Políticas Públicas, 2018.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o Subalterno Falar?**. Tradução de Sandra Goulart Almeida et al. Belo Horizonte: EdUFMG. 2010.

O CORPO QUE ESCREVE VIDAS INFAMES

*Jennifer Simpson dos Santos*⁵⁹

*Rosimeri Aquino da Silva*⁶⁰

“Meter a mão no pensamento”

Maria Gabriela Llansol

Introdução

O propósito deste texto consiste em analisar a relação entre corpo e escrita na obra *Quarto de Despejo: diário de uma favelada*, escrito entre os anos 1955 e 1960 por Carolina Maria de Jesus, enquanto morava na favela de Canindé, que se localizava na região metropolitana de São Paulo. A partir deste objetivo, indagamos: Quais as relações entre o corpo que escreve com os objetos, com o espaço e com a memória? Como é esse corpo que escreve? O que importa para esse corpo que escreve? O que esse corpo observa? Como os medos, sonhos, expectativas aparecem no texto? Como são as relações de vizinhança? Como a pobreza constrói corpos? Como as violências se manifestam no texto? Qual o lugar do corpo, dos afetos, dos fluídos, das vivências, das experimentações na narrativa? Como o racismo e as relações de gênero são vivenciados no texto? Quais são os corpos que ocupam os lugares periféricos abordados no livro? Como se configura essa escrita no âmbito da “Literatura Marginal”? Como se dão as relações de poder? Claro que a pretensão deste texto não é responder a todas essas perguntas, mas elas funcionam como disparadores para uma reflexão mais aprofundada sobre a relação entre corpo e escrita na obra estudada.

⁵⁹ Professora na Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD. E-mail: jennifersantos@ufgd.edu.br

⁶⁰ Professora na Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS. E-mail: rosimeriaquinoda-silva@gmail.com

Compreendemos que o diário de Carolina Maria de Jesus funciona para a escritora como uma forma objetiva para sair da favela e também como forma de denúncia e de fabulação. Ele repercute nos nossos dias não só pelo ineditismo da obra ao contemplar uma realidade que até então era narrada de fora, mas, também, por abordar problemas sociais que continuam atingindo as populações periféricas. Este trabalho reflete sobre a prática de uma escritora, cujo corpo materializa as desigualdades de um território periférico marcado pela fome, pela violência, pela racialização, pelo patriarcado, mas também pelas potencialidades políticas e de fabulação que a escrita e a literatura possibilitam. Desse modo, este trabalho busca contribuir com a ampliação dos debates sobre produção artística como forma de manifestação simbólica e identitária que se opõe às desigualdades sociais.

Para isso, realizamos um estudo qualitativo e interpretativo, cuja técnica foi uma análise do discurso textual, que se deu através da seleção de fragmentos do livro, onde foram elencados aspectos concernentes à relação entre prática de escrita e corpo. Esse propósito apoia-se em um enfoque teórico que contempla estudiosas e estudiosos, como Leonor Arfuch, Glória Anzaldúa, Claudia Fonseca, Audre Lorde, Antonio Candido, Josué de Castro e Michel Foucault.

Sobre a escrita encarnada de vidas infames

Para Leonor Arfuch, a discussão sobre o espaço biográfico gira em torno de dois séculos, forjando singularidades em busca de uma transcendência e com pretensão de eternidade, cujos rastros se materializam em “biografias, autobiografias, confissões, memórias, diários íntimos, correspondências” (ARFUCH, 2010, p. 15). Na contemporaneidade, essas narrativas vivenciais ganham outras formas midiáticas com potenciais estratégias de mercado: “entrevistas, conversas, perfis, retratos, anedotários, testemunhos, histórias de vida, relatos de autoajuda, variantes do *show – talk show, reality show...*” (ARFUCH, 2010, p. 15). Essas múltiplas manifestações de formas narrativas em torno da elaboração de um “eu”, que vem se intensificando sob a lógica do neoliberalismo, são lidas pela estudiosa argentina não como um aglomerado de gêneros, mas como um *espaço biográfico*, ou seja, como um lugar de inteligibilidade, cuja compreensão atravessa os âmbitos simbólicos, culturais e políticos para dar conta da complexidade narrativa contemporânea.

Desse modo, o espaço biográfico marca o aparecimento de uma fronteira difusa entre a dimensão pública e privada, onde o público remete ao social e político, e o privado alude ao íntimo e doméstico. O traço paradoxal dessa

fronteira dicotômica, operada através da exteriorização do íntimo, não funciona apenas como a expressão de uma singularidade; mas, sobretudo, como um mecanismo de regulação normativo, embora a criação de uma noção de intimidade também possa ser lida como a elaboração de um lugar de refúgio. Contudo, Arfuch nos alerta para o fato de que a intimidade como refúgio não exime os sujeitos das consequências das normas sociais, acarretando, a um só tempo, na uniformização e na individualização que compõem as complexas e paradoxais tramas de interdependência sociais, evidenciando a relação indissociável entre o “eu” e o “nós”. Fica a pergunta: até que ponto narrar um “eu” é narrar um “nós”? Para a autora, a narrativa de si também consiste numa narrativa coletiva: “O desafio é justamente achar uma voz autobiográfica em seus acentos coletivos – que possa dar sentido a um mito de origem, a uma genealogia, a um devir – e defender, portanto, alguma condição de existência” (ARFUCH, 2010, p. 101). Carolina Maria de Jesus também parece acreditar que a escrita traduz uma prática coletiva: “Aqui na favela quase todos lutam com dificuldades para viver. Mas quem manifesta o que sofre é só eu. E faço isso em prol dos outros” (JESUS, 2022, p. 36).

É nesse sentido que abordamos a escrita do diário de Carolina Maria de Jesus – não apenas como um refúgio para condição de miséria enfrentada pela autora, nem está reduzida a ser apenas o diário de uma favelada, mas também é o diário de um território, de uma favela, das pessoas que lá habitavam, de um tempo, de um espaço e de relações sociais que encontram paralelos nos nossos dias. A favela do Canindé, onde Carolina Maria de Jesus morou durante nove anos, não existe mais, mas as suas reminiscências estão presentes de forma atualizada não só na violência do nosso tempo, mas também em outras formas de manifestações culturais e de sociabilidade⁶¹.

Carolina Maria de Jesus foi precursora ao falar em *poetas do lixo*: “As lágrimas dos pobres comove os poetas. Não comove os poetas de salão. Mas os poetas do lixo, os idealistas das favelas, um expectador que assiste e observa as tragédias que os políticos representam em relação ao povo” (JESUS, 2022, p. 53). Apesar dessa vanguarda, Carolina não é considerada precursora da Literatura Marginal no Brasil. A noção de Literatura Marginal, de acordo com Érica Nascimento (2009), foi nomeada pelo escritor Ferréz e por uma comunidade de escritores da periferia de São Paulo no início nos anos 2000. A autora aponta três características dessa Literatura Marginal: 1. Produção textual fora dos prestigiados circuitos literários e editoriais; 2. Recusa de uma linguagem vernácula e dos valores que a consagram; 3. Feita por pessoas pertencentes

⁶¹ Estudos no âmbito da Geografia e da História fazem uso do livro *Quarto de despejo: diário de uma favelada* como um documento sobre a favela de Canindé que foi extinta pelo Estado de São Paulo em 1961.

a grupos historicamente oprimidos que retratam suas próprias histórias. A partir dessa noção de Literatura Marginal, seria possível considerar a escritora Carolina Maria de Jesus como uma de suas primeiras representantes, uma vez que a sua literatura expressa as vicissitudes vivenciadas em uma favela nos anos 1950? Sobre isto, a estudiosa Eliane da Conceição Silva (2019) acrescenta que a escritora foi fundamental para o que hoje se conhece por Literatura Marginal, embora se reconheçam as diferenças produzidas por essas novas gerações e por Carolina Maria de Jesus. No seu tempo, ela não foi reconhecida como escritora pelo seu valor literário, mas pela surpresa que causou: uma catadora negra que escrevia⁶². Para Silva, a escrita de Carolina Maria de Jesus ocupa uma posição fronteira, não é facilmente situada dentro nem fora da Literatura Marginal porque, embora exponha os interesses e as marcas dessa literatura, ela a faz de modo a expor as contradições e ambiguidades da vida na periferia. Diz Silva: “Carolina expõe a violência social, às vezes de maneira direta, às vezes com ironia, mas sempre abrindo para o conflito” (SILVA, 2019, p. 44).

O corpo da escritora Carolina Maria de Jesus materializa as desigualdades de um território periférico marcado pela fome, pela violência, pela racialização, pelo patriarcado, mas também pelas potencialidades política e de fabulação que a escrita e a literatura possibilitam. Desse modo, ela escreve com o propósito de vender o livro e, assim, poder comprar uma casa e sair da favela fisicamente, não só por fabulação. Nesse processo, em busca da casa de alvenaria, a fome constitui os corpos da escritora, de seus filhos e de sua vizinhança, que parecem já não aguentar mais: “O que vão encontrando pelas ruas vão comendo. Cascas de banana, casca de melancia e até casca de abacaxi, que é tão rústica, eles trituram” (JESUS, 2022, p. 45).

O livro *Geografia da Fome*, de Josué de Castro, foi publicado em 1956, ano em que Carolina Maria de Jesus escrevia *Quarto de despejo*. O autor argumenta que: “A fome não é mais do que uma expressão — a mais negra e a mais trágica expressão do subdesenvolvimento. Expressão que só desaparecerá quando for varrido do país o subdesenvolvimento econômico, com o pauperismo generalizado que este condiciona” (CASTRO, 1984). Embora a fome seja um problema global (e não apenas restrita aos países considerados subdesenvolvidos), ela não recebe a atenção necessária nem de maneira macroestrutural ou microestrutural.

Essa fome a que Castro se refere consiste no tema principal do diário de Jesus. Certa vez, quando Carolina chegou ao seu barraco e viu seus filhos

⁶² Ana Karoliny Teixeira da Costa e Rogério Silva Pereira (2018, p. 14) nos lembram que o livro *Quarto de despejo* foi um sucesso editorial em seu tempo: “foram vendidos dez mil exemplares na primeira semana do lançamento. Depois disso, o Diário passou por nove edições, e houve tradução do livro para treze línguas, fazendo-o circular por quarenta países”.

comendo pão duro, manifestou: “para comer estes pães era preciso que eles tivessem dentes elétricos” (JESUS, 2022, p. 41). Seriam ciborgues da fome com seus dentes elétricos que imitam corvos? E continua: “Os favelados aos poucos estão convencendo-se que para viver precisam imitar os corvos” (JESUS, 2022, p. 41). O que Carolina Maria de Jesus nos faz ver em seu livro é uma fome encarnada num corpo infame que escreve: “Estou desorientada, sem saber o que iniciar. Quero escrever, quero trabalhar, quero lavar roupa. Estou com frio. E não tenho sapatos para calçar. Os sapatos dos meninos estão furados” (JESUS, 2022, p. 45). As mazelas de um corpo de uma mulher, pobre, negra, mãe solo, favelada, catadora, imigrante são materializadas em um texto fragmentado (como a comida que a alimentava) que traz voz e cor para a fome, uma fome amarela, como diz a autora: “Que efeito surpreendente faz a comida no nosso organismo! Eu que antes de comer via o céu, as árvores, as aves tudo amarelo, depois que comi, tudo normalizou-se aos meus olhos” (JESUS, 2022, p. 44). A autora diz que seu corpo deixou de pesar após ser alimentado, que seus movimentos ficaram mais ágeis como se estivesse deslizando em um espaço espetacular e comer era o motivo dessa felicidade: “E haverá espetáculo mais lindo do que ter o que comer?” (JESUS, 2022, p. 44).

Além da escrita funcionar para Carolina Maria de Jesus como forma objetiva para sair da favela, a autora também fazia uso da escrita como forma de fabulação:

Eu deixei o leito as 3 da manhã porque quando a gente perde o sono começa a pensar nas misérias que nos rodeia (...) Deixei o leito para escrever. Enquanto escrevo vou pensando que residio num castelo cor de ouro que reluz na luz do sol. Que as janelas são de prata e as luzes brilhantes. Que a minha vista circula o jardim e que eu contemplo as flores de todas as qualidades. (...) É preciso criar este ambiente de fantasia, para esquecer que estou na favela. Fiz o café e fui carregar água. Olhei o céu, a estrela Dalva já estava no céu. Como é horrível pisar na lama. As horas que sou feliz é quando estou residindo nos castelos imaginários (JESUS, 2022, p. 59-60).

Ao fabular um mundo diferente daquele em que ela está vivendo, Carolina Maria de Jesus também está exercendo uma imaginação política ao recusar as condições sociais que lhe são impostas, e por meio da fabulação, a escritora ensaia outro mundo. Nesse sentido, Gloria Anzaldúa (2000) também faz uso da escrita como forma de se distanciar dos aprisionamentos de uma realidade sofrida. As durezas do cotidiano não determinam o campo imagético da escritora que busca por sentido, por uma ordem para a condição de vida caótica em que se encontra. Anzaldúa tem consciência dos motivos que a levam a escrever:

Por que sou levada a escrever? Porque a escrita me salva da complacência que me amedronta. Porque não tenho escollha. Porque devo manter vivo o espírito de minha revolta e a mim mesma também. Porque o mundo que crio na escrita compensa o que o mundo real não me dá. No escrever coloco ordem no mundo, coloco nele uma alça para poder segurá-lo. Escrevo porque a vida não aplaca meus apetites e minha fome (ANZALDÚA, 2000, p. 232).

Na manhã do dia 7 de junho de 1955, Carolina narra em seu diário a alegria de seus filhos poderem tomar café antes de ir para a aula, ressaltando que apenas as pessoas que passam fome sabem valorizar a comida. Em seguida, ela sai com a sua filha Vera para comprar o almoço e catar papel, e nessa ocasião ela manifesta o hábito de contar tudo: “Passei no Frigorífico para pegar linguiça. Conteí 9 mulheres na fila. Eu tenho a mania de observar tudo, contar tudo, marcar tudo” (JESUS, 2022, p. 53). Logo após ela continua contando: “Encontrei muito papel nas ruas. Ganhei 20 cruzeiros. Fui no bar tomar uma média. Uma para mim e outra para a Vera. Gastei 11 cruzeiros. Fiquei catando papel até as 11 e meia. Ganhei 50 cruzeiros” (JESUS, 2022, p. 53). Essa maneira de olhar para o mundo contando-o, ordenando-o, classificando-o consiste também numa forma de produzir pensamento segundo nos fala Michel Foucault em *As palavras e as coisas* (2016), onde a ordenação das coisas também consiste em uma forma de interpretá-las e lhes dar sentido. Com essa prática, Carolina nos mostra uma economia da favela, ou seja, o quanto de trabalho é necessário para aquisição de bens e de alimentos. Se olhar para o mundo de maneira não passiva, procurando mensurá-lo, ordená-lo, é também uma forma de produzir conhecimento, podemos dizer que Carolina produz não apenas um diário, mas também um documento com arquivos e conhecimentos sobre História, Geografia e Economia referentes à favela do Canindé dos anos 1950. Carolina nos apresenta um desenho da favela em seu diário, é possível acompanharmos a favela crescendo e se iluminando: “Puzeram 4 luzes na praça” e os conflitos em torno da energia elétrica: “Houve briga aqui na favela porque o homem que está tomando conta da luz quer 30 cruzeiros por bico. A conta da água atinge só 1.100 e ele quer cobrar 25 de cada barracão”. Carolina nos ajuda a recuperar uma genealogia e organização social da favela: “Hoje eu passei o dia escrevendo. Conteí quantos barracões tem na favela para ver quanto este tal Orlando Lopes vai arrecadar se os favelados pagar-lhe os 150 cruzeiros de depósito. Conteí 119 barracões com luz”. Através desses relatos, ausentes em livros oficiais, Carolina apresenta e narra uma história de vidas infames, no sentido atribuído por Foucault:

O insignificante cessa de pertencer ao silêncio, ao rumor que passa ou à confissão fugidia. Todas essas coisas que compõem o comum, o detalhe sem importância, a obscuridade, os dias sem glória, a vida comum, podem e devem ser ditas, ou melhor, escritas. Elas se tomaram descritíveis e passíveis de transcrição, na própria medida em que foram atravessadas pelos mecanismos de um poder político. Durante muito tempo, só os gestos dos grandes mereceram ser ditos sem escárnio; o sangue, o nascimento e a exploração davam direito à história (FOUCAULT, 2010, p. 2016).

Audre Lorde (2021) também escreve sobre vidas infames. Ao perceber que o medo e o silêncio não a protegeram da censura do julgamento, da incompreensão, do não reconhecimento, do prenúncio da aniquilação, Lorde fala sobre a necessidade de transformar o silêncio em linguagem e em ação, e isso se opera por meio da resignificação de uma linguagem que foi criada, sobretudo, contra as mulheres racializadas, cujas histórias são distorcidas e despersonalizadas. Uma vez que foram educadas a respeitar o medo, a esperar em silêncio, a tentar se adaptar a uma lógica destrutiva que dizia que para sobreviver era preciso ficar calada, ficar surda aos seus próprios desejos e a ficar insensível às suas dores. Ao fazer isso, estavam materializando e multiplicando a solidão das mulheres que, em muitos casos, criam seus filhos sem apoio. O fato de serem celebradas como heroínas, apesar do abandono, não as tiram do lugar de subalternização onde a sobrevivência é louvada. Contudo, ao se deparar com a iminência da morte através da ameaça de um câncer, Lorde percebeu que iria morrer de qualquer jeito, quer ficasse calada ou não.

Podemos ficar eternamente caladas pelos cantos enquanto nossas irmãs e nós somos diminuídas, enquanto nossos filhos são corrompidos e destruídos, enquanto nossa terra é envenenada; podemos ficar caladas a salvo nos nossos cantos, e de bico fechado, e ainda assim nosso medo não será menor (LORDE, 2021, p. 54).

Carolina, assim como Lorde, não se calou para a fome, para o abandono, para a despersonalização, para o quarto de despejo. Para evitar ser reduzida, aniquilada, ela escrevia: “Eu estou triste. Estou nervosa. Não sei se choro ou saio correndo sem parar até cair inconsciente. É que hoje amanheceu chovendo. E não saí pra arranjar dinheiro. Passei o dia escrevendo” (JESUS, 2022, p. 41). Também Anzaldúa escrevia para espantar o medo:

Finalmente, escrevo porque tenho medo de escrever, mas tenho um medo maior de não escrever. Por que deveria tentar justificar por que escrevo? Preciso justificar o ser chicana, ser mulher? Você poderia também me pedir para tentar justificar por que estou viva? O ato de escrever é um ato de criar alma, é alquimia. É a busca de um eu, do centro do eu, o qual nós mulheres de cor somos levadas a pensar como “outro” — o escuro, o feminino. Não começamos a escrever para reconciliar este outro dentro de nós? Nós sabíamos que éramos diferentes, separadas, exiladas do que é considerado “normal”, o branco-correto. E à medida que internalizamos este exílio, percebemos a estrangeira dentro de nós e, muito freqüentemente, como resultado, nos separamos de nós mesmas e entre nós. Desde então estamos buscando aquele eu, aquele “outro” e umas as outras. E em espirais que se alargam, nunca retornamos para os mesmos lugares de infância onde o exílio aconteceu, primeiro nas nossas famílias, com nossas mães, com nossos pais. A escrita é uma ferramenta para penetrar naquele mistério, mas também nos protege, nos dá um distanciamento, nos ajuda a sobreviver. E aquelas que não sobrevivem? Os restos de nós mesmas: tanta carne jogada aos pés da loucura ou da fé ou do Estado (ANZALDÚA, 2000, p. 232).

Foucault (2010) faz uma distinção entre *fabuloso* e *fábula*. O *fabuloso* consiste em narrar as grandes façanhas heroicas, enfatizando a glória, a força, a potência sobrenatural, o extraordinário da cultura ocidental. Enquanto que a *fábula* se aproxima do real e se interessa em narrar as vidas obscuras, comuns, consideradas desinteressantes, ou seja, os apequenamentos ordinários da vida cotidiana; e é precisamente com essa nova ênfase narrativa que a figura do infame surge como interesse literário a partir do século XVII como pode ser visto em obras como *Dom Quixote* (de Miguel de Cervantes, publicado na Espanha em 1605), *Oliver Twist* (de Charles Dickens, publicado na Inglaterra em 1838), *Madame Bovary* (de Gustave Flaubert, publicado na França em 1856), *Os miseráveis* (de Victor Hugo, publicado na França em 1862), *Middlemarch* (de George Eliot, publicado na Inglaterra em 1871), *Martín Fierro* (de José Hernández, publicado na Argentina em 1872), *Memórias Póstumas de Brás Cubas* (de Machado de Assis, publicado no Brasil em 1881), *Los de abajo* (de Mariano Azuela, publicado no México em 1915), *Vidas Secas* (de Graciliano Ramos, publicado no Brasil em 1938), além, é claro, da obra de estudo deste texto, *Quarto de Despejo: Diário de uma Favelada* (de Carolina Maria de Jesus, publicado no Brasil em 1960), apenas para citar algumas obras. Nas palavras de Foucault (2010, p. 220): “A fábula, de acordo com o sentido da palavra, é o que merece ser dito”.

No cenário brasileiro, a partir de 1960, Costa e Pereira (2018) argumentam que o tema do cotidiano da pessoa comum com acentos de um realismo ganha espaço na configuração literária. As vidas das pessoas infames não apenas passam a fazer parte na cena literária como também a própria literatura passa a ver vista como um direito. Antonio Candido (1995), no ensaio “O direito à literatura”, defende que a literatura contribui para formação da pessoa porque possibilita expressar uma visão de mundo, produzir conhecimento e construir objetos autônomos (1995, p. 176). Desse modo, a literatura desempenha um papel humanizador; isto é, um processo reflexivo e prático de solidariedade, empatia, trabalho com a beleza e com o humor, buscando perceber com profundidade as variadas e complexas formas de vidas. Quando o autor diz isso, ele não faz referência à literatura como uma função capaz de elevar ou de corromper a pessoa, mas como um processo que permite acessar a complexidade que constitui o humano como ser contraditório. Por isso, para Candido, falar de literatura é falar também de justiça social e de direitos humanos porque se trata de “reconhecer que aquilo que consideramos indispensáveis para nós é também indispensável para o próximo” (1995, p. 172). Assim, Candido defende que a fabulação e a literatura precisam ser consideradas direitos fundamentais, logo, *bens incompressíveis* porque são bens indispensáveis para a constituição da pessoa enquanto cidadã⁶³.

No dia 28 de julho de 1955, Carolina relata o horror de ter visto queimados os cinco sacos de papel que ela havia catado para vender e comprar alimentos. Após esse episódio, há uma interrupção na escrita do diário e a autora só volta a escrevê-lo no dia 2 de maio de 1958, retomando-o com a seguinte reflexão: “Eu não sou indolente. Há tempos que eu pretendia fazer o meu diário. Mas eu pensava que não tinha valor e achei que era perder tempo” (JESUS, 2022, p. 22). Os questionamentos sobre o valor de um texto escrito por uma mulher não se restringem às mulheres da periferia. Virginia Woolf também discutiu isso no livro *Um teto todo seu*, onde defende a necessidade de condições básicas para as mulheres poderem se dedicar à escrita. Nesse sentido, vemos que afirmar o valor da escrita também consiste em afirmar o valor da mulher no espaço público que a literatura proporciona, como diz Anzaldúa:

⁶³ Candido (1995) não apenas fala sobre a diferença entre bens compressíveis e bens incompressíveis como destaca que tal distinção pode sofrer alterações a depender das regras de sociabilidade que marcam as classes sociais e culturas de cada momento histórico. Desse modo, as necessidades consideradas indispensáveis podem mudar de acordo com os valores das sociedades que as organizam. Bens incompressíveis são os bens indispensáveis para a sobrevivência e para a integridade espiritual da pessoa e por isso não podem ser negados, ou seja, é direito básico para todos: alimentação, moradia, saúde, educação, vestimentas. Por outro lado, bens compressíveis são bens considerados de menor necessidade, cuja sobrevivência da pessoa não depende deles, como por exemplo cosméticos e acessórios decorativos destituídos de valores espirituais.

Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você. Para me tornar mais íntima comigo mesma e consigo. Para me descobrir, preservar-me, construir-me, alcançar autonomia. Para desfazer os mitos de que sou uma profetisa louca ou uma pobre alma sofredora. Para me convencer de que tenho valor e que o que tenho para dizer não é um monte de merda. Para mostrar que eu posso e que eu escreverei, sem me importar com as advertências contrárias. Escreverei sobre o não dito, sem me importar com o suspiro de ultraje do censor e da audiência (ANZALDÚA, 2000, p. 232).

O corpo que escreve nas relações de vizinhança

Enquanto as roupas corava eu sentei na calçada para escrever. Passou um senhor e perguntou-me:
— O que escreves?
— Todas as lembranças que pratica os favelados, estes projetos de gente humana (JESUS, 2022, p. 23).

A escrita de Carolina Maria de Jesus assume uma função prática de denúncia: o horror da pobreza, os problemas cotidianos da vizinhança, as violências sofridas e produzidas pelos moradores da favela. Diz o projeto do livro: “Vou escrever um livro referente a favela. Hei de citar tudo que aqui se passa. E tudo que vocês me fazem. Eu quero escrever o livro, e vocês com estas cenas desagradáveis me fornecem argumentos” (JESUS, 2022, p. 20). Nota-se que não há a celebração da pobreza como um traço exótico exaltado apenas por quem nela não vive. Carolina nos apresenta não apenas as consequências de um mundo desigual e violento, mas também nos oferece elementos para a compreensão de um mundo dotado de sentidos constitutivos de vidas que não se reduzem à exploração. No diário, estão presentes relações, articulações, paixões, desamores, ciúmes, inveja, amor, que ao serem narrados, são usados também como moeda de troca. Desse modo, tal projeto de escrita de diário pode ser interpretado também como uma prática de fofoca, no sentido atribuído pela estudiosa Cláudia Fonseca.

No livro *Família, Fofoca e Honra* (2000), Claudia Fonseca analisa os modos como a fofoca é usada pelos moradores da Vila do Cachorro Sentado (uma comunidade porto-alegrense de baixa-renda) como uma moeda de troca, visando assegurar prestígio, desprestígio social, manipulação e proteção. Para Fonseca, a fofoca busca garantir a coerência grupal: “A coerência do grupo não implica, de modo algum, que os habitantes vivam em harmonia nem que

todos partilhem dos mesmos valores. Ao contrário, existem nítidas diferenças, inclusive a respeito da moralidade” (FONSECA, 2000, p. 19). O relato do dia 18 de junho de 1959 é exemplar dessa relação de conflito entre a vizinhança, onde a escrita consiste em uma ameaça a ser enfrentada: “O barraco da Aparecida é o ponto para reunir os pinguços. Beberam e depois brigaram. O Lalau disse que eu ponho várias pessoas no jornal, mas ele eu não ponho. — Se você me por no jornal eu te quebro toda, vagabunda! Esta negra precisa sair daqui da favela” (JESUS, 2022, p. 174).

Claudia Fonseca investigou a noção de honra nos discursos de moradores da vila do Cachorro Sentado; contudo a palavra honra não apareceu nas narrativas analisadas. A palavra “respeito” (aludindo ao código de honra masculino) e a palavra “fofoca” (referindo às trocas simbólicas discursivas das mulheres) apareceram nas narrativas como sinônimos da noção antropológica de honra e foram lidas como fundamentais para o estabelecimento de sentidos na referida comunidade. Se considerarmos a fofoca como uma narrativa que articula uma engrenagem de manipulações, podemos observar semelhanças entre os sentidos do termo fofoca atribuídos no livro de Fonseca e os sentidos dos usos da escrita elaborados por Jesus. Ambas as autoras tratam a narrativa como uma forma possível de dar sentido, interpretar, denunciar, assim como gerar honra e desonra. A entrada no diário referente ao dia 8 de maio de 1959 mostra a escrita funcionando como forma de denúncia:

...Fui no Juiz. Receber o dinheiro que o pai da Vera me dá por intermédio do Juizado. (...) O advogado não quis me dar a Ficha.

— Sem a ficha eu não atendo!

E bateu a porta no meu rosto. Fui falar com o advogado que o Dr. Walter não queria atender-me sem a ficha. Ele mandou um guarda acompanhar-me e disse-me:

— Muito bem, Carolina! Põe todo o mundo no Diário. (JESUS, 2022, p. 166).

Carolina sabe o poder da sua escrita no cotidiano da favela: “as minhas palavras ferem mais do que espada. E as feridas são incicatrisáveis” (JESUS, 2022, p. 48). A publicação do diário consiste também como ameaça: “Eu percebo que se este Diário for publicado vai maguar muita gente. Tem pessoa que quando me vê passar saem da janela ou fecham as portas. Estes gestos não me ofendem” (JESUS, 2022, p. 78). O diário era temido também porque não sabiam o que estava posto ali, uma vez que a maioria dos moradores da favela não sabiam ler. Carolina era capaz de ler e de escrever e sabia que isso era motivo de distinção

social no ambiente da favela; então, a autora usava a escrita como forma de se defender. Em vários momentos do texto, ela ameaça inserir uma história no seu diário como podemos ler no relato do dia 6 de janeiro de 1954:

Cheguei no açougue, a caixa olhou me com um olhar descontente.

— Tem banha?

— Não tem.

— Tem carne?

— Não tem.

Entrou um japonês e perguntou:

— Tem banha?

Ela esperou eu sair para dizer-lhe:

— Tem.

Voltei para a favela furiosa. Então o dinheiro do favelado não tem valor? Pensei: hoje eu vou escrever e vou chingar a caixa desgraçada do Açougue Bom Jardim.

Ordinaria! (JESUS, 2022, p. 151).

Em que medida se defender também consiste em ameaçar? Ao interrogar sobre o valor do seu dinheiro, ela também estava questionando sobre o seu próprio valor. Mas quais eram os recursos que dispunha para se fazer ouvir, uma vez que até mesmo o seu dinheiro era negado? Nesse trecho, observamos que o valor do dinheiro tem peso diferente a depender de qual vida ele faz movimentar. Nas mãos de Carolina até o dinheiro perdia o valor. Ao recusar essa condição, ela se defende atacando; e a melhor forma que Carolina tem para restituir o seu valor é por meio da escrita. É através da escrita que ela encontra um espaço de representação de si como uma pessoa capaz de criticar as injustiças que sofre. Na sua busca constante por humanização, Carolina Maria de Jesus faz da escrita o seu abrigo.

Algumas considerações

Se fôssemos responder as perguntas postas no início deste texto, a fome faria parte de todas as respostas. O livro *Quarto de Despejo: diário de uma favelada* nos faz ver uma fome encarnada em um corpo que escreve uma vida infame: um corpo de uma mulher, pobre, negra, mãe solo, favelada, catadora, imigrante. O texto fragmentado (como a comida que a alimentava) traz voz e cor para a

fome, amarela. A escrita do diário consiste em uma forma prática para sair da favela e em uma forma de fabulação. Também é uma forma de denúncia: o horror da pobreza, as violências sofridas e produzidas pelos moradores. Ela nos apresenta não apenas as consequências de um mundo desigual, mas também nos oferece a compreensão de um mundo de outros sentidos constitutivos de vidas: paixões, desamores, ciúmes, inveja, amor, que ao serem narrados, são usados também como moeda de troca. A escrita do diário não é apenas um refúgio para condição de miséria enfrentada pela autora, nem está reduzida a ser apenas o diário de uma favelada, mas também é o diário de uma favela, das pessoas que lá habitavam, de um tempo, de um espaço e de relações sociais que encontram paralelos nos nossos dias.

Referências Bibliográficas

- ANZALDÚA, G. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Revistas de Estudos Feministas**, 2000. <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880/9106>
- ANZALDÚA, G. **La conciencia de la mestiza: rumo a uma nova consciência**. Revista Estudos Feministas, 2005, 13(3), 704–719. <https://doi.org/10.1590/s0104-026x2005000300015>
- ARFUCH, Leonor. **O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea**. Tradução de Paloma Vidal. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.
- CANDIDO, Antonio. O direito à Literatura. In: Antonio Candido. **Vários escritos**. São Paulo: Duas Cidades, 1995.
- CASTRO, Josué de. **A geografia da fome: pão ou aço**. Josué de Castro. — Rio de Janeiro: Edições Antares, 1984.
- COSTA, C. L., & ÁVILA, E. (2005). **Gloria Anzaldúa, a consciência mestiça e o feminismo da diferença**. Revista Estudos Feministas, 13(3), 691–703. <https://doi.org/https://doi.org/10.1590/S0104-026X2005000300014>
- COSTA, Ana Karoliny Teixeira da; PEREIRA, Rogério Silva. Representação literária como ato político: o projeto pedagógico de Carolina Maria de Jesus para seus personagens, no romance Pedacos da Fome, de 1963. **Rev. Let.**, São Paulo, v.58, n.2, p.11-27, jul./dez. 2018. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/letras/article/download/11823/8425/38209>
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- FOUCAULT, Michel. A vida dos homens infames. In Michel Foucault. Estratégia, poder-saber. **Ditos e escritos IV**. Tradução de Vera Lucia Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 203-222.
- FONSECA, C. **Família, Fofoca e Honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares**. Porto Alegre: EdUFRGS, 2000.
- JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo: diário de uma favelada**. São Paulo: Ática, 2022.
- LORDE, Audre. **Irmã outsider**. Tradução de Stephanie Borges. Belo Horizonte, 2021.
- NASCIMENTO, Érica P. do. **Vozes marginais na literatura**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.
- SILVA, Eliane da Conceição. **Carolina Maria de Jesus e a literatura marginal: uma questão de gênero**. Século XXI, Revista de Ciências Sociais, v.9, no 1, p.21-52, jan./jun. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/seculoxxi/article/view/37081/pdf>

INTERPELAÇÕES E REVERBERAÇÕES DA LITERATURA DE CONCEIÇÃO EVARISTO PARA UMA PSICOLOGIA ENCARNADA

*Sandy Hellen de Lima Cavalcante Santos*⁶⁴

*Simone Maria Hüning*⁶⁵

*Aline Kelly da Silva*⁶⁶

Se houvesse um monumento à memória negra, deveria ser construído no fundo do mar, em homenagem àqueles que se perderam na travessia. Na impossibilidade de levantar tal monumento, me dedico a construir uma obra literária sobre o tema.

Evaristo, 2017d, s/p

Introdução

Neste texto refletimos sobre como as obras de Conceição Evaristo podem contribuir para fazermos uma psicologia social racializada, antirracista e encarnada⁶⁷. O que dispara esta produção é a invisibilização – e muitas vezes inviabili-

⁶⁴ Graduanda em psicologia na UFAL. Bolsista de Iniciação Científica do CNPq e pesquisadora no Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2929-5925>. E-mail: sandy.santos@ip.ufal.br.

⁶⁵ Possui graduação, mestrado e doutorado em psicologia. Docente e pesquisadora do Instituto de Psicologia da UFAL atuando nos cursos de graduação e pós-graduação. Bolsista Produtividade do CNPq. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8080-7733>. E-mail: simone.huning@ip.ufal.br.

⁶⁶ Graduada e mestra em Psicologia (UFAL); doutora em Psicologia Social e Institucional (UFRGS). Professora horista do Centro Universitário de Maceió (UNIMA). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4535-434X>. E-mail: alineksilva977@gmail.com.

⁶⁷ Este capítulo parte de resultados de uma pesquisa realizada pela primeira autora em sua atividade de bolsista de iniciação científica do CNPq (que recebeu prêmio de excelência acadêmica do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica - PIBIC 2023, Universidade Federal de Alagoas) sob orientação da segunda

zação – da participação de mulheres negras na construção do conhecimento em psicologia, como já assinalado em muitos trabalhos que abordam a branquitude deste campo (BATTISTELLI, 2022; BENTO; 2002; CARONE; BENTO, 2016; SCHUCMAN, 2012; VEIGA, 2019). A escolha por estabelecer este diálogo com Conceição Evaristo considera a importância de sua obra por abordar vivências de uma mulher preta, escritora e intelectual que afirma e encarna, a partir da sua própria existência, uma luta antirracista e contribui com a produção de conhecimentos e subjetividades não brancas.

Entendemos que perspectivas “centradas nas vozes subalternas possibilitaram maior alcance quanto a práticas e discursos de militâncias contra hegemônicas” (SOARES; MACHADO, 2017, p. 217). Assim, ao recebermos o convite para uma escrita que tem por tema uma psicologia encarnada, consideramos pertinente compor essas reflexões com o muito que temos aprendido e incorporado a partir das leituras de Conceição Evaristo.

Neste trabalho, nos aproximamos da autora como uma interlocutora que, embora de outra área, ao ficcionar vidas e realidades encarnadas cotidianamente questiona o conhecimento brancocêntrico com o qual hegemonicamente a psicologia opera. Guardadas as especificidades com que o trabalho de Conceição Evaristo reverbera em cada uma de nós, particularmente quando consideramos que somos nós também marcadas diferentemente pela raça⁶⁸, compartilhamos nesta escrita não só a admiração pela escritora e intelectual, mas o reconhecimento das profundas transformações que ela pode provocar em acadêmicas da psicologia, seja pelos encontros que proporciona com outras mulheres e pessoas negras ou pelo modo como interpela as pessoas brancas que acessam suas obras. É desde esses diferentes lugares que emergem nossas reflexões sobre o encontro com o trabalho da autora, sinalizando aquilo que nos interroga, não no âmbito do encontro intimista com seus escritos, mas desde nossos corpos políticos, de nossas inserções sociais e acadêmicas, particularmente nos espaços de ensino e pesquisa em psicologia social.

Reunimos nossas mãos, corpos, sensibilidades e vozes nas reflexões sobre acolhimentos e desassossegos produzidos pela literatura de Conceição Evaristo

autora e vinculada ao projeto PQ da orientadora. Às reflexões produzidas naquele trabalho são agregadas análises e contribuições da segunda e da terceira autora no texto ora apresentado.

⁶⁸ Somos três autoras, duas mulheres negras nordestinas e uma mulher branca migrante do Sul do país para o Nordeste, ocupando diferentes posições institucionais e também interseccionadas por diversos outros marcadores que nos posicionam de modo diferente na sociedade. Essas diferenciações não podem ser apartadas das formas como nos constituímos como mulheres e acadêmicas, e das formas como o trabalho de Conceição Evaristo ressoa em nós, por um lado por aquilo que se estabelece por um encontro entre mulheres negras e, por outro, pelo confronto à branquitude. Em alguns momentos do texto, essas diferenciações ficarão evidenciadas pelas questões que se enunciam desde cada um desses lugares, como quando duas das autoras situam a discussão marcando sua identidade de mulheres negras.

em nós, como mulheres e como acadêmicas no campo da psicologia social. Organizamos este capítulo em três momentos: inicialmente, apresentaremos alguns breves elementos biográficos da autora Conceição Evaristo; em seguida, contamos um pouco sobre como fomos interpeladas pela autora e, posteriormente, trazemos para discussões as reverberações produzidas neste encontro, dando especial destaque para a escrevivência como política de escrita interseccional que permite a produção de um conhecimento encarnado, as tessituras de um corpo-território-memória, e o modo como a escrita de mulheres negras permite concepções de mundo, sujeito e saberes potentes para produzir formas de conhecimentos que interroguem a colonialidade da psicologia.

Seguindo alguns fios da vida de Conceição Evaristo

Escrevo. Deponho. Um depoimento em que as imagens se confundem, um eu-agora a puxar um eu-menina pelas ruas de Belo Horizonte (Evaristo, 2009, p. 6).

Maria da Conceição Evaristo, conforme ela mesma se apresenta, é filha de Joana Josefina Evaristo. Conceição Evaristo, como é mais conhecida, é uma linguista, escritora e mulher negra, nascida em 29 de novembro de 1946. Filha de lavadeira e irmã de oito crianças, teve a infância marcada pela pobreza na extinta favela do Pindura Saia, na região centro-sul de Belo Horizonte. Na juventude se abrigou na casa da tia, irmã de sua mãe, devido ao maior conforto econômico que ela podia oferecer. Alguns anos se passaram e Conceição Evaristo conseguiu dedicar-se ao que amava fazer: estudar. Concluiu o colegial e a graduação em Letras pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (EVARISTO, 2009).

Intitulada como Mestre em Literatura Brasileira pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 1996, Doutora em Literatura Comparada pela Universidade Federal Fluminense em 2011 e vencedora do prêmio Jabuti de Literatura de 2015, Conceição Evaristo expressa desde os tempos de infância sua paixão e seu interesse pela escrita literária, de modo que durante a adolescência, chegou a trocar horas de tarefas domésticas nas casas de professores(as) por aulas particulares e pela possibilidade de ganhar livros (EVARISTO, 2009).

Em 2018, aos 71 anos, com amplo apoio popular expresso em petições que alcançaram 40 mil assinaturas, a autora candidatou-se à Academia Brasileira de Letras (ABL). Apesar do apoio, recebeu apenas 1 voto, reacendendo o debate sobre o racismo da instituição: “Sua candidatura causou desconforto nos salões da academia, desacostumada a ter suas escolhas escrutinadas.” (CAMPOS; BIANCHI, 2018, s/p). Se eleita, teria sido a primeira escritora negra da ABL.

Com a infância e a adolescência fortemente marcadas pela literatura falada, a autora cresceu em um ambiente onde a contação de histórias permeou e construiu uma infância florida de poesia e imaginação: “a nossa casa vazia de bens materiais era habitada por palavras. Mamãe contava, minha tia contava, meu tio velhinho contava, os vizinhos e amigos contavam. Tudo era narrado, tudo era motivo de prosa-poesia” (EVARISTO, 2009 p. 3). É a construção de uma relação íntima com a escrita e com a oralidade que permite a narração da sua própria existência, a reinvenção de si mesma, a sobrevivência de suas memórias, e também o que abre a brecha para nosso encontro com ela.

Interpelações de um encontro entre a literatura de Conceição Evaristo e a psicologia

Hoje, quando já alcancei a cor dos olhos de minha mãe, tento descobrir a cor dos olhos de minha filha (Evaristo, 2016, p. 19).

Nosso contato com a obra da autora iniciou pelo interesse literário. Não demorou, porém, para que a forma visceral pela qual ela dá materialidade a memórias, vidas e existências tidas como infames nos interpelasse sobre os modos como a psicologia tem construído conhecimentos, objetivado pessoas e realidades, contribuído com silenciamentos e, sobretudo, imposto perspectivas, explicações e prescrições totalizadoras e limitantes sobre grupos subalternizados (como efeitos da hegemonia branca, patriarcal e colonialista da psicologia). O encontro com as personagens narradas por Conceição Evaristo nos remete às vidas com as quais nos deparamos nas políticas públicas e também às nossas histórias de vida, uma vez que as personagens narradas por ela muitas vezes lembram mulheres de referência de nossas famílias e círculos de convivência cotidiana. Seus textos corporificam as situações cotidianas enfrentadas por tantas pessoas e frequentemente tornadas objetos de intervenção e pesquisa para a psicologia, na maioria das vezes, sem que se leve em consideração o distanciamento entre elas e o conhecimento que as tenta capturar e enquadrar.

A partir dessa interpelação inicial e de nossos lugares institucionais como estudantes e pesquisadoras da psicologia, passamos a nos interrogar sobre como a obra da autora poderia ser pensada como uma interlocutora para a produção de conhecimento em psicologia social. Colocava-se, desde o começo, a força de seus escritos de poder dismantelar algumas certezas psis. Foi a partir disso que nos propusemos a pensar sobre quais questões, indicações ético-políticas, temas e preocupações em relação às vidas e existências de mulheres negras

poderiam ser derivadas de seus escritos para a psicologia, e também, que inspirações teórico-metodológicas esta interlocução poderia nos oferecer tanto na promoção de uma psicologia racializada, antirracista e encarnada, como de uma provocação e desestabilização do lugar de conforto da branquitude e de um campo científico que segue preso a heranças e práticas coloniais.

Entendemos que uma psicologia social antirracista vincula-se a estudos sobre a construção colonial da raça como operador político e aos modos como a história da psicologia social enuncia pressupostos coloniais e racistas desde sua fundação, inclusive a partir da forma como esse campo de saber ignorou e ainda ignora, em boa parte de suas construções teórico-epistemológicas, os efeitos raciais na produção de subjetividades. A partir disso, compreendemos como psicologia antirracista aquela que articula os conhecimentos produzidos nesse campo de saber com ações de combate aos privilégios raciais nos diferentes espaços de intervenção. Isso implica dizer que ser antirracista também diz respeito à busca de equidade racial em ações de ensino, pesquisa e extensão na formação e produção de conhecimento em psicologia.

A psicologia ainda é fortemente marcada pela lógica da colonialidade e do silenciamento das perspectivas não-brancas. Por isso, produções científicas que contrapõem a ideia de neutralidade são frequentemente questionadas e desqualificadas. Em meio a tais disputas, apontamos a necessidade de construção de uma psicologia racializada e nossos corpos lutam, exaustivamente, em favor de uma epistemologia que inclua o pessoal e o subjetivo como parte do discurso acadêmico. Grada Kilomba (2019) argumenta que a neutralidade discursiva não existe e “quando acadêmicas(os) brancas(os) afirmam ter um discurso neutro e objetivo, não estão reconhecendo o fato de que elas e eles também escrevem de um lugar específico que não é neutro ou universal, mas dominante” (KILOMBA, 2019, p. 58). Logo, assumir uma postura de afirmação a respeito da existência de discursos neutros é manter um lugar de poder.

A autora aponta a academia como um espaço ainda muito embraquecido, cercado de privilégios e distanciamentos raciais, onde corpos negros são historicamente desumanizados(as), brutalizados(as) e silenciados(as) (KILOMBA, 2019) e dialoga sobre como nesses espaços, nós, pessoas negras, frequentemente somos feitas de objetos, “mas raras vezes fomos consideradas(os) como sujeitos” (KILOMBA, 2019, p. 51). Essa posição de objetificação, esse lugar de “outridade” que o patriarcado colonial construiu para tentar nos definir e nos cristalizar em uma posição de subalternidade, faz com que nossas vozes sejam sistematicamente desqualificadas e silenciadas.

Na academia, o questionamento à colonialidade tem sido feito a partir de diferentes proposições e constructos teóricos, tais como contra-colonialidade, descolonialidade, pós-colonialidade, decolonialidade etc. Para Antonio Bispo dos

Santos (2015), a contra-colonialidade parte de conhecimentos de comunidades quilombolas e indígenas para afirmar modos de vida contrários ao colonialismo. O termo contra-colonial demarca, assim, uma perspectiva epistemológica sustentada em uma concepção de conhecimento que só pode emergir a partir de existências subalternizadas, pois, como aponta o referido autor, os povos e sujeitos não incluídos no projeto colonial lutam para se manterem vivos, mas não lutam para se descolonizar, uma vez que suas existências e práticas sempre se mantiveram como resistências à colonização. A descolonização é necessária para quem foi colonizado(a), ao passo que a contra colonização é potente para reconhecer que certas existências, situadas à margem do colonialismo, estão em resistência desde a emergência do projeto colonial. Numa perspectiva contra-colonial, a oralidade dos povos afro-pindorâmicos (SANTOS, 2015) é algo fundamental para narrativas e memórias produzidas por si mesmos.

A partir desse debate, levantamos duas questões. A primeira diz respeito aos limites para afirmarmos uma psicologia contra-colonial, haja vista que sua consolidação como ciência deu-se justamente a partir de teorias e escolas de pensamento cujos pressupostos coloniais e racistas nos impelem a admitir que fomos (e ainda somos) colonizados(as) e nos cabe, portanto, empreender esforços para romper com tais heranças. Entendemos que faria mais sentido, afirmar um posicionamento anticolonial, como faz Silvia Rivera Cusicanqui (2018) ao alertar que a colonização não está superada, tanto no que tange a certos territórios como no que diz respeito a aspectos epistêmicos, valores culturais, modos de organização social etc. Parece-nos mais potente afirmar um posicionamento anticolonial, fincado no reconhecimento de que a colonização está aí e precisamos combatê-la firmemente, inclusive aquela que nos habita. Como argumenta Cusicanqui (2018), se o decolonial pode tornar-se uma moda esvaziada de sentido político e o pós-colonial um desejo entranhado de pressupostos hegemônicos, afirmar-se anticolonial é mais coerente com os processos de luta e ação política no presente.

A segunda questão versa sobre possíveis articulações desse debate com a obra de Conceição Evaristo. Trata-se de ressaltar que não nos compete situar a autora como contra-colonial, anticolonial ou quaisquer dessas terminologias. Deixar de situar-se como um ou outro não diminui a potência da autora para a produção de uma psicologia antirracista e encarnada, conforme argumentamos aqui.

Nos propomos a pensar como as realidades e vidas contadas por Conceição Evaristo interrogam saberes e práticas da psicologia social, tensionando limites, apontando violências e sinalizando outros caminhos possíveis. Ao mesmo tempo, refletimos sobre como os próprios contornos assumidos por sua escrita sinalizam para nós as ausências em nossas formas de abordar e escrever sobre problemáticas presentes em seus livros e que são transformadas em objetos do campo psi.

Dessa maneira, escolhemos três livros para realizar de forma mais direta esta interlocução: *Olhos d'água* (2016), *Becos da Memória* (2017a) e *Histórias de leves enganos e parecenças* (2017c), mas também estabelecemos diálogo com outros materiais como biografia, autobiografia, entrevistas e produções bibliográficas da psicologia social que abordam os escritos de Conceição Evaristo.

Ao possível questionamento sobre como os escritos literários poderiam contribuir com as produções da psicologia social contemporânea, por se tratarem de textos ficcionais (supostamente opostos à realidade e à produção do conhecimento), recorreremos à própria Conceição Evaristo que afirma a literatura como uma possibilidade de depoimento sobre a vida real, sobre a historicidade e memória das populações afro-brasileiras e como uma forma de registrar relações entre memória do passado e o presente (EVARISTO, 2008). Historicamente privadas ou tendo o acesso dificultado aos espaços e às ferramentas acadêmicas, a literatura se constituiu para essas populações como uma possibilidade de escrever e produzir conhecimento sobre si. A autora postula, com seu trabalho, que a ficção não necessariamente se distancia da realidade.

Partimos disso para tomar sua obra como um campo de registro da historicidade brasileira, das memórias sobre sua vida e existência, que extrapolam o campo individual e alcançam construções histórico-políticas e de subjetividades. Ao falar de sua vida, a autora fala sobre a vida e a existência de outras pessoas, em especial mulheres negras, sistematicamente apagadas e subjugadas pelos saberes acadêmicos consagrados. Também escancara a violência da branquitude, do racismo e do sexismo que nada possuem de ficcional.

Buscamos a possibilidade de uma escrita racializada e encarnada, que nos permita, como mulheres negras, ocupar posição de protagonismo sobre o que queremos narrar. Afirmamos que a literatura, pelo seu caráter político, abre caminhos para a produção de escritas e conhecimentos contra-hegemônicos, que podem denunciar e fazer frente às violências sustentadas pelo patriarcado colonialista e impostas sobre populações afro-brasileiras.

Escrevivências e políticas de escrita interseccionais

Aquela imagem de escrava Anastácia (aponta pra ela), eu tenho dito muito que a gente sabe falar pelos orifícios da máscara e às vezes a gente fala com tanta potência que a máscara é estilhaçada. E eu acho que o estilhaçamento é o símbolo nosso, porque a nossa fala força a máscara (Evaristo, 2017b, s/p).

A política de escrita de Conceição Evaristo, mais do que uma composição de fios poéticos numa tessitura complexa do cotidiano, é uma interpelação à produção de conhecimento acadêmico que nos move a narrativas capazes de romper com o silêncio historicamente destinado a mulheres subalternizadas pela violência do colonialismo, do sexismo e do racismo (SILVA, 2023). A escrita pode ser pensada, assim, como um movimento de dança-canto executado pelo pensamento, e uma senha de acesso ao mundo (EVARISTO, 2005). Sabemos que essa senha não está disponível para inúmeras camadas da população negra em nosso país, marcada socialmente pela precariedade de investimentos políticos e pela produção de uma menos-valia psicológica (FANON, 1952/2008), que não pode ser reduzida ao psiquismo individual, pois é gerada pela alienação colonial. A escrita assume, então, uma função política ao narrar memórias e ficcionalizar histórias negadas por uma matriz hegemônica de conhecimento e ao constituir-se como estratégia de afirmação da vida no presente (EVARISTO, 2005).

Os escritos de Conceição Evaristo expressam um lugar político de depoimento sobre si mesma: “Escrevo. Deponho [...] e como a escrita e o viver se con(fundem), sigo eu nessa escrevivência” (EVARISTO, 2009, p. 6). A autora inaugura em 2005, durante um seminário sobre mulher e literatura, no Rio de Janeiro, o termo “Escrevivência” que se refere a uma junção entre as palavras “escrever” e “viver”, e diz respeito a uma prática literária “em que o agente, o sujeito da ação, assume o seu fazer, o seu pensamento, a sua reflexão, não somente como um exercício isolado, mas atravessado por grupos, por uma coletividade” (EVARISTO, 2020, p. 38). A escrevivência carrega uma dimensão ética e política ao propiciar que o sujeito assuma uma posição de protagonismo na narrativa de um eu coletivo, “de alguém que evoca, por meio da sua própria voz, a história de um nós compartilhado” (SOARES; MACHADO, 2017, p. 207).

As obras da autora tratam de algo que é singular, mas que diz respeito à coletividade, já que escrevivências são também retratos de experiências coletivas e histórias compartilhadas. A autora dá vida a personagens que existem em diálogo com os territórios dos quais fazem parte, com outros(as) personagens e com ela mesma: “Por isso também busco a primeira narração, a que veio antes da escrita. Busco a voz, a fala de quem conta, para se misturar à minha.” (EVARISTO, 2017a, p. 11). Em *Becos da Memória* (2017a), Conceição Evaristo demarca a noção de coletividade e de fusão entre as histórias e as características dos(as) seus(as) personagens e escreve também sobre as conexões entre essas histórias e sua própria existência: “a literatura marcada por uma escrevivência pode con(fundir) a identidade da personagem narradora com a identidade da autora. Essa con(fusão) não me constrange” (EVARISTO, 2017a, p. 12).

No emaranhado de relações entre seus(as) personagens ela inaugura histórias que expressam intimamente as relações e concepções de mundo a partir

de uma escrita sensível e pungentemente politizada: onde nascem, em quais territórios da cidade se inscrevem, e como se relacionam com os contextos sociais que os(as) cercam. Conceição Evaristo teceu em suas escritas reflexões sobre como ela percebe a vida e as dinâmicas relacionais entre os sujeitos, de modo carregado de uma realidade ignorada pela hegemonia acadêmica.

Temáticas raciais relacionadas à ancestralidade, memória, religiosidade e afetividade das populações afro-brasileiras são eixos frequentemente abordados nas obras da autora e é explícita a intenção de Conceição Evaristo em racializar seus(as) personagens, como no conto “*Quantos filhos Natalina teve?*” (p. 43-50), ao falar da protagonista Natalina e sua patroa: “elas se pareciam um pouco. Natalina só tinha um tom de pele mais negro” (EVARISTO, 2016, p. 47).

É com a literatura que Conceição Evaristo costura intersecções entre raça, gênero e classe, uma vez que seus escritos geralmente são marcados pelo protagonismo de personagens mulheres, negras, marginalizadas socialmente e economicamente, como Maria-Nova, Ana Davenga, Natalina, Luamanda, Cida, Duzu-Querença, Dóris Conceição Evaristo, entre tantas outras.

O livro *Olhos d'água* (2016) é composto por quinze contos distintos em que são narradas histórias sobre diferentes personagens. Conceição Evaristo desenvolve cada um dos contos evidenciando as individualidades dos(as) personagens e explorando diferentes narrativas para cada um(a) deles(as), mas, apesar do desenvolvimento desses(as) personagens acontecer de modo singular, há uma curiosa relação de proximidade entre eles(as) que se torna explícita, porque são personagens marcados(as) pela inserção em realidades e em contextos sociais, políticos e econômicos semelhantes, além de serem sujeitos retratados, na maior parte das vezes, como moradores dos territórios mais vulnerabilizados da cidade, como as periferias, os barracos e outros espaços frequentemente atravessados pela pobreza e pela violência racial e policial, como denuncia a protagonista Ana Davenga: “A polícia já havia subido o morro e entrado no seu barraco várias vezes” (EVARISTO, 2016, p. 24).

Os(as) personagens da autora vivem em contextos sociais semelhantes, na maior parte das vezes, surgem marcados(as) pelo racismo e sexismo e se conectam entre si de tal modo que Conceição Evaristo brinca com o(a) leitor(a) sobre como essas histórias se entrelaçam:

Inventei e confundi Ponciá Vicêncio nos becos de minha memória. E dos becos de minha memória imaginei, criei. Aproveitei a imagem de uma velha Rita que eu havia conhecido um dia. E ainda desses mesmos becos, posso ter tirado de lá Ana e Davenga. Quem sabe Davenga não era primo de Negro Alírio? (EVARISTO, 2009, p. 5).

É nesse emaranhado de relações e fusões de personagens que a autora desenvolve histórias que expressam a potência da interseccionalidade, uma ferramenta teórica que, mesmo não nomeada por ela, se apresenta de modo recorrente e nos convida a conhecer histórias de outras mulheres negras a partir de marcadores de gênero, raça, classe, sexualidade, capacidade/deficiência etc. Entre as décadas de 1980 e 1990, nomes como Beatriz Nascimento, Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro e outras mulheres negras contribuíram ativamente para o aprofundamento dos debates sobre a importância de se pensar essas interseções nas discussões sobre gênero, raça e racismo (RODRIGUES, 2013), ainda que naquele momento não chamassem isso de interseccionalidade.

Lélia Gonzalez, em seu livro “*Por um feminismo afro-latino-americano*” (2020)⁶⁹, centra sua análise crítica no fato de que, se a raça não entra em discussão quando propõe-se falar sobre gênero, fica demarcada a cumplicidade das mulheres brancas para com a dominação das mulheres negras. Para a autora, as mulheres negras são alvo de uma tripla opressão: de raça, gênero e classe social, e, detendo-se apenas às categorias de gênero, os estudos sobre mulheres brasileiras contribuem para a naturalização das desigualdades raciais. A análise de Lélia Gonzalez afirma uma inseparabilidade estrutural entre o racismo, capitalismo e cis-heteropatriarcado, o que fica evidente nas escritas de Conceição Evaristo, uma vez que o triplo eixo raça-classe-gênero opera com um certo destaque no percurso narrativo da maior parte dos(as) personagens.

Algumas décadas depois, quando o termo interseccionalidade se populariza nas produções acadêmicas, Patricia Hill Collins e Sirma Bilge (2021) o explicitam como uma ferramenta analítica que considera categorias de raça, classe, gênero, orientação sexual, nacionalidade, capacidade, etnia e faixa etária e permite investigar a constituição das relações sociais. Chamam atenção ainda para o fato de que a interseccionalidade, como práxis crítica, surgiu a partir do ativismo de mulheres negras socialmente organizadas em coletivos como o *Combahee River Collective*, fundado por mulheres negras lésbicas em Boston, no final da década de 1970. Embora o termo interseccionalidade tenha sido sistematizado teoricamente por Kimberlé Crenshaw, havia, anteriormente a isso, uma prática interseccional difundida por feministas negras que demarcavam a importância de unir análise crítica e prática política para enfrentamento das opressões de raça, classe e gênero (COLLINS; BILGE, 2021).

Sumi Cho, Kimberlé Williams Crenshaw e Leslie McCall (2013) afirmam que a “interseccionalidade ajuda a revelar como o poder funciona de maneiras

⁶⁹ Embora a edição consultada date do ano de 2020, salientamos que o livro reúne textos escritos por Lélia Gonzalez nas décadas de 1970 e 1980, além de fotografias e entrevistas realizadas com outras(os) integrantes do MNU brasileiro desde a década de 1990 até o ano de 2018, em que se publicou a primeira edição dessa obra.

difusas e diferenciadas, através da criação e implementação de categorias de identidade sobrepostas⁷⁰ (p. 797). Entendem a interseccionalidade como uma “sensibilidade analítica”⁷¹ (p. 795), “uma disposição analítica, uma forma de pensar e conduzir análises”⁷² (p. 795) de modo que o que torna uma análise interseccional, independente dos termos usados, “é a adoção de um modo de pensamento interseccional sobre o problema da mesmidade e da diferença e suas relações com o poder” (p. 795, traduções nossas)⁷³. Portanto, o que importa não é tanto sua definição, mas o que ela pode fazer (CHO, CRENSHAW, MACCALL, 2013).

Considerando que a psicologia reafirma constantemente a universalidade de uma subjetividade branca e tem produzido lugares de marginalização para subjetividades não-brancas (tomadas como outridade) e sua historicidade (memória, ancestralidade e narrativas das populações afro-brasileiras), a interseccionalidade, no campo da pesquisa em psicologia social, surge como possibilidade de rompimento com silenciamentos produzidos pelo racismo, colonialismo e sexismo, entre outras marcações de diferença, hierarquização e poder construídas em torno de identidades como gênero, raça e classe.

Por sua vez, Conceição Evaristo performa a sensibilidade analítica que opera com uma maneira interseccional de abordar as vidas e realidades narradas. Assim, prescindindo de definição, articula as dinâmicas das redes de poder no cotidiano das vidas de pessoas comuns e lá onde nossas teorias afirmaram, por tanto tempo, haver apenas mesmidade (a mulher universal, a infância universal, a branquitude e o homem branco como referências), ela cria protagonistas negras entrelaçando complexas tramas de poder encarnadas em suas personagens que escapam e estilhaçam as construções hegemônicas e colonialistas psi.

Tessituras de um corpo-território-memória

Penso se não é a linguagem a marca mais profunda e mais reveladora da subjetividade da pessoa. Intenciono, e não nego, criar um texto com uma linguagem que informe o corpo autoral e, em algumas obras, revele, caracterize a narradora” (Evaristo, 2020, p. 42).

⁷⁰ “Intersectionality helps reveal how power works in diffuse and differentiated ways through the creation and deployment of overlapping identity categories” (p.797).

⁷¹ “analytic sensibility” (p. 795).

⁷² “an analytic disposition, a way of thinking about and conducting analyses” (p. 795).

⁷³ “is its adoption of an intersectional way of thinking about the problem of sameness and difference and its relation to power” (p. 795).

A forma como Conceição Evaristo aborda a relação entre corpo, territorialidade e memória também se destaca em suas obras e nos oferece pistas para pensarmos a produção de conhecimento em psicologia social. A autora aponta uma relação entre corpo-território-memória e a expressão disso reside também no fato de que seus(as) personagens estão sempre situados em territórios geográficos e sócio-históricos, ainda que a visita a muitos desses territórios somente seja possível a partir da memória. Allan da Rosa narra na apresentação do livro *História de leves enganos e Parecenças* (2017c) que “o que rege o percurso dos contos é o corpo preto nos ambientes” (EVARISTO, 2017c, p. 13), evidenciando que a autora enfatiza os corpos negros e os modos como esses desbravam e percorrem lugares. Conceição Evaristo destaca o corpo-autoral dos(as) protagonistas, majoritariamente negras(es), dando-lhes a possibilidade de “borrar e desfazer uma imagem do passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sob o controle dos escravocratas” (EVARISTO, 2020, p. 30). É uma política de escrita encarnada, que propositalmente evidencia o corpo-carne de quem escreve e a passagem deste corpo-carne pelos territórios físicos e afetivos.

Essa escrita que evidencia a cor do corpo de personagens e a cor de quem escreve é comum a escritores(as) negros(as), que racializam suas obras demarcando uma dimensão política de seus corpos e do que escrevem, questionando o racismo. Escritores(as) brancos(as), imersos em perspectivas hegemônicas e embranquecidas, geralmente tendem a não racializar a si mesmos ou seus(as) personagens, e quando o fazem é com objetivo de reforçar o lugar de poder e protagonismo do corpo branco. Conceição Evaristo nos lembra que não é possível uma produção de conhecimento implicada com o questionamento às perspectivas hegemônicas sem que sejam racializados os corpos de quem escreve/de quem produz conhecimento.

O título do livro “*Becos da Memória*” (2017a) mostra como a autora desenha em suas obras uma relação intrínseca entre personagens e territórios vivos que se constituem, principalmente, a partir das memórias desses(as) personagens. Neste livro, a semelhança que a autora aponta entre senzala-favela é notada na rememoração da escravidão, que é narrada pelos(as) personagens mais velhos(as) do livro e na afirmação de que é na “geografia dos becos onde se vivencia a condição subalterna dos seus moradores” (SCHMIDT, 2017, p. 188). Essa relação entre a senzala e a favela é uma expressão de como Conceição Evaristo entrelaça as memórias do passado com o tempo presente e de como discute distintas dimensões de territorialidade a partir da memória.

Para Conceição Evaristo, escrever permite diálogos entre a história e a memória, uma vez que ambas são elementos constitutivos da literatura, em especial da afro-brasileira. Na obra *Escrevivências da Afro-brasilidade: História*

e *Memória* (2008), ela dialoga sobre como o passado recriado na literatura está constantemente amalgamado ao tempo e à história presente. Nesse movimento entre o hoje e o ontem, a literatura se apresenta para além da produção ficcional, como um campo de registro histórico, em que, “o passado surge como esforço de uma memória que está a construí-lo no presente” (EVARISTO, 2008. p. 1).

Atentar para a relação corpo-território-memória é, principalmente para as populações negras e subalternizadas que tiveram suas memórias historicamente silenciadas pelo racismo, uma possibilidade de retornar aos territórios que foram ocupados por seus ancestrais, sejam estes territórios geográficos/físicos ou afetivos e de redesenhar suas histórias, como em *Becos da Memória* (2017a), em que a autora dá corpo “à memória dos moradores da favela, caminhando em sentido contrário ao dos estereótipos que se colam à pele dos subalternos em nossa sociedade” (SCHMIDT, 2017, p. 186). Conceição Evaristo expressa que a memória é um caminho para a recriação/reinvenção de um passado que ocupa um espaço vazio, deixado pela ausência de informações históricas sobre a ancestralidade das populações afro-brasileiras.

Nas escritas de Conceição Evaristo, a memória tem também a função de permitir a sobrevivência da história viva, como a autora reafirma quando diz que “o que minha memória escreveu em mim e sobre mim, mesmo que toda a paisagem externa tenha sofrido uma profunda transformação, as lembranças, mesmo que esfiapadas, sobrevivem” (EVARISTO, 2009, p. 5). Em um texto autobiográfico (2009), carinhosamente relembra suas frequentes idas à beira do rio em que sua mãe lavava roupa e desenha esse território cheio de trocas afetivas de modo tão sensível que conseguimos imaginá-lo enquanto lemos:

O olho do sol batia sobre as roupas estendidas no varal e mamãe sorria feliz. Gotículas de água aspergindo a minha vida-menina balançavam ao vento. Pequenas lágrimas dos lençóis. Pedrinhas azuis, pedaços de anil, fiapos de nuvens solitárias caídas do céu eram encontradas ao redor das bacias e tinas das lavagens de roupa. Tudo me causava uma comoção maior. A poesia me visitava e eu nem sabia (EVARISTO, 2009, p. 4).

A literatura de Conceição Evaristo nos aponta para a importância da sobrevivência das memórias, mas também da reinvenção, recriação e de rompimento com literaturas e versões de mundo hegemônicas, embranquecidas e racistas, nas quais corpos negros são comumente representados de maneira estereotipada e sexualizada. Seus escritos rompem com as narrativas racistas que colocam homens negros em posição de sujeitos medrosos, violentos, submissos, objetos sexuais ou desprovidos de recursos intelectuais. Rompe também com estereótipos que

ou excluem as mulheres negras no universo literário, ou, quando as evidenciam, associam à ideia de perversão e a práticas sexuais perigosas, promíscuas e/ou pautadas em interesses financeiros, entre outros atributos de valoração negativa tão comumente associados às populações negras nas literaturas nacionais tradicionais (SOARES; MACHADO, 2017).

Sua escrita é a reafirmação de que a dimensão da produção de conhecimento se dá também pela possibilidade de narrar a própria história, de se autoinscrever no mundo partindo de uma posição de protagonismo e isso abre novos caminhos para que seja possível combater as representações estereotipadas e racistas que cercam os corpos de mulheres e homens negros(as) dentro e fora da literatura (SOARES; MACHADO, 2017). As inclinações ético-políticas e as concepções de conhecimento, sujeito, corpo, territorialidade e memória de Conceição Evaristo são atravessadas pela sua própria experiência no mundo como uma mulher negra que teve sua oralidade silenciada e negada, tornando sua política de escrita ainda mais relevante. Suas obras são um convite para mergulhar em diferentes universos e territórios, simultaneamente atravessados pela potência de vida, pela dor, pela alegria, pela morte, pelo medo, pela esperança etc.

Reverberações para uma psicologia encarnada

Ficamos plenos de esperanças, mas não cegos diante de todas as nossas dificuldades. Sabíamos que tínhamos várias questões a enfrentar. A maior era a nossa dificuldade de acreditar novamente no valor da vida... Mas sempre inventamos a nossa sobrevivência (Evaristo, 2016, p. 114).

A literatura de Conceição Evaristo nos apresenta diversas pistas para construirmos uma psicologia social encarnada, racializada, antirracista e capaz de lidar com as feridas coloniais neste campo de conhecimento. Algumas dessas ferramentas já têm sido utilizadas no campo da psicologia social, como a interseccionalidade, a escrevivência como estratégia de produção de conhecimento ético-político, a relação entre corpo-memória-território, a dimensão de sujeitos sociais que se inscrevem e são inscritos no mundo a partir das relações de poder marcadas e hierarquizadas por identidades etc. Esses elementos se apresentam de modo constante nas obras da autora e podem promover a expansão das perspectivas ético-políticas, ontológicas, metodológicas e epistemológicas no campo da psicologia.

A escrita da autora é marcadamente política. É subversiva sua posição quando escreve sobre si própria, quando se mistura às sutilezas e as dores das personagens, quando permite a si mesma uma posição de protagonismo que

desobedece ao lugar que a branquitude designou para ser ocupado por corpos negros. Conceição Evaristo (2018) diz em entrevista concedida ao programa Trilha de Letras no *Youtube* que: “Uma mulher negra na literatura causa um certo estranhamento, porque o imaginário brasileiro está muito acostumado a ver mulheres negras sendo representadas como boas cozinheiras, boas lavadeiras, boas sambistas e cantoras”. Nesse sentido, escrever sobre si, em primeira pessoa, quando se tem o corpo marcado pelo apagamento e atravessado por práticas de silenciamento, é, essencialmente, causar ranhuras aos modos de produção hegemônicos e ao racismo que nos preenchem constantemente de medos e inseguranças e deslegitimam nossa existência e nossas produções.

Conceição Evaristo diz que a escrita é “um modo de ferir o silêncio imposto, ou ainda, executar um gesto de teimosa esperança” (EVARISTO, 2005, p. 02) e mulheres negras têm percebido que, “se o ato de ler oferece a apreensão do mundo, o de escrever ultrapassa os limites de uma percepção da vida” (EVARISTO, 2007, p. 21), o que nos permite pensar em novos modos de viver, de nos organizarmos como sujeitos coletivos, de produzir conhecimento e de insurgir.

Escrever pressupõe um dinamismo próprio do sujeito da escrita, proporcionando-lhe a sua autoinscrição no interior do mundo. E, em se tratando de um ato empreendido por mulheres negras, que historicamente transitam por espaços culturais diferenciados dos lugares ocupados pela cultura das elites, escrever adquire um sentido de insubordinação (EVARISTO, 2007, p. 21).

Para nós que somos duas autoras mulheres negras, estudantes-pesquisadoras, desenvolver uma escrita que se desenha no contato íntimo com as obras de Conceição Evaristo é reflexo de um “anseio por construir uma análise com a/o outra/o na presença de meu corpo-espírito, sem reprimir minhas angústias e meus desejos. Logo, se a escrita me é uma obrigação, escolho escrever sobre minhas inquietações” (SILVA, no prelo, s/p). A possibilidade de produzir conhecimentos e escritas a partir da interlocução com as obras de uma mulher negra, escritora, reconhecida e premiada em vida como um dos grandes nomes da literatura nacional é muito valiosa, principalmente por estarmos imersas em um espaço acadêmico tão definido por epistemologias embranquecidas e homens brancos-europeus, cujos escritos parecem, na maior parte das vezes, não legitimar a existência de subjetividades não-brancas. O contato com a literatura de Conceição Evaristo é um reencontro nosso e conosco no espaço da produção científica e acadêmica, por meio da identificação de uma relação de afeto, insubordinação e ancestralidade.

Para a autora branca, ser interpelada pela obra de Conceição Evaristo provoca abalos no brancocentrismo naturalizado nos mais diversos espaços acadêmicos e sociais e constituinte das subjetividades de pessoas brancas, além de abrir brechas para o estabelecimento de conexões e pontes entre vidas, trajetórias e realidades que o racismo e o patriarcado conseguiram apartar e posicionar em relações de violência, exploração e subjugação. Isso porque ela não apenas opera com uma sensibilidade analítica, como já mencionado, mas também produz essa sensibilidade em quem se permite afetar por sua escrita.

Reconhecemos que suas obras são produções de conhecimento vivo. É possível acompanhar o desenvolvimento de protagonistas que se misturam uns(umas) com os(as) outros(as), se entrelaçam, habitam as mesmas margens da cidade, mas habitam essas margens de modos diferentes. Personagens que, mesmo quando ficcionais, são retratos vivos de homens e mulheres negros(as) que existem na vida real, pessoas que fazem parte da história e do presente do povo negro brasileiro. Conceição Evaristo produz memórias das vivências e da ancestralidade das populações afro-brasileiras, permitindo que a partir disso seja possível a elaboração de narrativas insurgentes, principalmente a respeito da historicidade de mulheres negras no contexto brasileiro.

O diálogo da psicologia social com a literatura de Conceição Evaristo possibilita a abertura de caminhos para a produção de perspectivas racializadas e antirracistas, que revertam apagamentos e silenciamentos comumente reproduzidos e impostos sobre as populações negras na história do país pelo colonialismo. Contudo, advertimos e nos mantemos alertas ao cuidado de não apropriação ou redução da obra da autora a um uso utilitário acadêmico, o que certamente limitaria seu alcance e potência e corromperia a proposta da literatura. Por isso, insistimos em falar de interpelações e de reverberações que, desde o lugar da literatura, a autora consegue nos provocar, colocando em questão nossas práticas de pesquisa e fazer psi e permitindo conexões para uma escrita e produção acadêmica mais vivas e encarnadas.

Referências Bibliográficas

- BATTISTELLI, Bruna Moraes. **Entre cartas e conversas**: por uma Política de Pesquisa feminista e contra-colonial para a Psicologia Social. Porto Alegre: Editora Rede Unida, 2022. Disponível em: <https://editora.redeunida.org.br/project/entre-cartas-e-conversas-por-uma-politica-de-pesquisa-feminista-e-contra-colonial-para-a-psicologia-social/>. Acesso em 05 ago 2023.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. **Pactos narcísicos no racismo**: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. Tese de doutorado. Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.
- CAMPOS, Mateus; BIANCHI, Paula. Conceição Evaristo. **The Intercept**. 30 de agosto de 2018. Disponível em: <https://www.intercept.com.br/2018/08/30/conceicao-evaristo-escritora-negra-eleicao-abl/>. Acesso em 03 ago 2023.
- CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida. **Psicologia social do racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Rio de Janeiro: Vozes, 2016.
- CHO, Sumi; CRENSHAW, Kimberlé Williams; MCCALL, Leslie. Toward a Field of Intersectionality Studies: Theory, Applications, and Praxis. **Journal of Women in Culture and Society**, 38(4), 785–810, 2013.
- COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. Tradução de Rane Souza. São Paulo: Boitempo, 2021.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Un mundo ch'ixi es posible**. Ensayos desde un presente en crisis. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.
- EVARISTO, Conceição. Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. In: MOREIRA, Nadilza M. B; SCHNEIDER, Liane (Orgs.). **Mulheres no mundo**: etnia, marginalidade, diáspora. João Pessoa: Idéia: Universitária - UFPB, 2005. Disponível em <https://nossaescrevivencia.blogspot.com/2012/08/genero-e-etnia-uma-escrevivenciade.html>. Acesso em 25 jul 2023.
- EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: ALEXANDRE, Marcos Antônio (Org.). **Representações performáticas Brasileiras**: teorias, práticas e suas interfaces. Belo Horizonte: Mazza, 2007, pp. 16-21. Disponível em: <http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/da-grafia-desenho-de-minha-mae-um-dos-lugares-de-nascimento-de-minha-escrita/>. Acesso em: 05 ago 2023.
- EVARISTO, Conceição. Escrevivências da Afro-Brasildade: história e memória. In: **Revista Releitura**. novembro, nº 23, 2008, pp.1-17. Belo Horizonte: Fundação Municipal de Cultura. Disponível em: <http://nossaescrevivencia.blogspot.com/2012/08/escrevivencias-da-afro-brasilidade.html>. Acesso em: 05 mai. 2022.
- EVARISTO, Conceição. Conceição Evaristo por Conceição Evaristo. **Nossa escrevivência**. Belo Horizonte, S/D, 2009. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/188-conceicao-evaristo>. Acesso em 25 ago 2022.
- EVARISTO, Conceição. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro: Pallas, 2016.
- EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017a.
- EVARISTO, Conceição. Conceição Evaristo: “Nossa fala estilhaça a máscara do silêncio”. **Entrevista à Carta Capital**. 13 de maio de 2017b. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/conceicao-evaristo-201cnossa-fala-estilhaca-a-mascara-do-silencio201d/>. Acesso em 03 ago 2023.
- EVARISTO, Conceição. **Histórias de leves enganos e parencças**. Rio de Janeiro: Malê, 2017c.
- EVARISTO, Conceição. Vinda da favela, Conceição Evaristo se consolida como escritora e vai à Flip. Entrevista concedida a Maurício Meireles. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 04 mai. 2017d. Disponível em: www1.folha.uol.com.br/paywall/login.shtml?ht-

[tps://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2017/05/1880711-vinda-da-favela-conceicao-evaristo-se-consolida-como-escritora-e-vai-a-flip.shtml](https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2017/05/1880711-vinda-da-favela-conceicao-evaristo-se-consolida-como-escritora-e-vai-a-flip.shtml). Acesso em: 03 ago 2023.

EVARISTO, Conceição. O Trilha de Letras recebe a escritora Conceição Evaristo. **YouTube**. 20 mar 2018. Entrevista concedida a Raphael Montes. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9lpOGN36WxA>. Acesso em: 03 ago 2023.

EVARISTO, Conceição. A Escrivência e seus subtextos. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (Orgs.). **Escrivência**: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. p. 25- 46.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008. (Obra originalmente datada de 1952).

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**: Episódios de Racismo cotidiano. Trad. Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

RODRIGUES, Cristiano. Atualidade do conceito de interseccionalidade para a pesquisa e prática feminista no Brasil. **Seminário Internacional Fazendo Gênero**, v. 10, p. 1-12, 2013. Disponível em: http://www.fg2013.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1373303618_ARQUIVO_cristianorodriguesFG2013.pdf. Acesso em: 05 ago 2023.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos**: modos e significações. Brasília: Universidade de Brasília, 2015.

SCHMIDT, Simone Pereira. A força das palavras, da memória e da narrativa. In: EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017. p. 185-190.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”**: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade de São Paulo, 2012.

SILVA, Aline Kelly da. **Memória e histórias na palma da mão**: inscrições biográficas numa epistemologia feminista antirracista. 2023. 125f. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2023.

SILVA, Yasmin Maciane da. Antirracismo cordial: o modismo de acadêmicas/os brancas/os no movimento antirracista. In: SILVA, Yasmin Maciane da; MESQUITA, Marcos Ribeiro; HÜNING, Simone Maria (orgs.). **Antirracismo cordial**: das dinâmicas institucionais às alianças político-afetivas. Maceió: EDUFAL, no prelo.

SOARES, Lissandra Vieira; MACHADO, Paula Sandrine. ‘Escrivências’ como ferramenta metodológica na produção de conhecimento em Psicologia Social. **Revista Psicologia Política**, v. 17, n. 39, p. 203-219, 2017. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rpp/v17n39/v17n39a02.pdf>. Acesso em 20 ago 2022.

VEIGA, Lucas Motta. Descolonizando a psicologia: notas para uma Psicologia Preta. **Fractal: Revista de Psicologia**, v. 31, p. 244-248, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/fractal/a/NTf4hsLfg85J6s5kYw93GkF/?format=html>. Acesso em 03 ago 2023.

MODIFICAÇÃO CORPORAL EXTREMA: ABJEÇÃO, ALIANÇAS E RESTITUIÇÕES A PARTIR DA MIRADA MONSTRUOSA

*Márcio Alessandro Neman do Nascimento*⁷⁴

*Murilo dos Santos Moscheta*⁷⁵

*Wiliam Siqueira Peres*⁷⁶

Quando você olha muito
tempo para um abismo,
o abismo olha para você.
(Friedrich Nietzsche, Além do
Bem e do Mal)

Introdução

Retrato falado (e escrito) de AAN: *Altura: 1,68 metros. Peso: 78 quilos. Raça: Branca. Nacionalidade: Brasileira. Cor de pele: branca e revestida por tatuagens pretas e coloridas. Aparência Geral: Corpo pequeno e robusto. Olhos pretos (incluindo a esclera pintada). Cabelos pretos e comprimento médio. Rosto: Tatuagem em todo o rosto (testa coberta inteira por tatuagem; queixo e uma tatuagem de arame horizontal que atravessa de uma região a outra da bochecha; piercing de tipo nostril nas duas narinas, entre os olhos e no septo; língua bifurcada; alargada-*

⁷⁴ Psicólogo. Professor Adjunto do Curso de Psicologia da Universidade Federal de Rondonópolis (UFR/Rondonópolis-MT). Doutor em Psicologia pela Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista (UNESP/Assis-SP). Coordenador do Laboratório Esquizoanalista de Produção de Subjetividades e(m) Interseccionalidades - LEPSI. E-mail: marcioneman@gmail.com.

⁷⁵ Psicólogo. Professor Associado do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá-PR. E-mail: msmoscheta3@uem.br

⁷⁶ Psicólogo. Doutor em Saúde Coletiva pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2005) e Pós-Doutorado em Psicologia e Estudos de Gênero pela Universidade de Buenos Aires. E-mail pereswiliam@gmail.com

dores grandes nas orelhas formando alças usadas para pendurar jóias pesadas. Piercings espalhados ao longo dos dois lóbulos das orelhas. Tatuagens nas regiões do peito (dois corações humanos que cobrem as duas partes do peito; tatuagem de uma estrela grande na barriga, pernas e coxas repletas de tatuagens próximas umas das outras. Implante subcutâneo nos antebraços e na parte superior da mão. Costas com tatuagens e cicatrizes pontuais causadas, possivelmente, por algum metal perfuro-cortante.

Anotação de Prontuário: *O paciente PC chegou relatando ter se atrasado por ter perdido o ônibus que parava perto do consultório. Disse ser uma pessoa muito calma e que se atrasar é uma constância em sua vida. Diz que prefere assim, pois “viver correndo” só lhe traria úlceras e um dia cansativo. Relatou acreditar que o motorista do ônibus poderia ter parado e aberto a porta, mas por seu aspecto “grotesco” (sic), as pessoas o evitam e fazem mau juízo dele. PC é aficionado em tatuagens e se refere a elas de maneira íntima, associando-as a momentos importantes de sua história de vida. O paciente tem nove dedos nas mãos devido ter optado em amputar um dedo mindinho da mão esquerda para homenagear a sua mãe que faleceu recentemente; segundo ele, ao olhar o dedo mindinho faltante, sempre se lembrará da falta e importância que a sua mãe teve para ele. Também verbalizou que está recém separado e a distância dos filhos traz a ele muito sofrimento e saudade. Apresentou humor deprimido e ter momentos de solidão recorrentemente, por isso faz uso abusivo de álcool e dorme muito quando está sozinho em casa. Trouxe a informação que após a separação quer voltar a se inserir na cena freak e de suspensão corporal, lembrando episódios da sua vida em que era admirado por ser o primeiro brasileiro a realizar Kawadi no Brasil e de viajar para Índia, sendo também o primeiro brasileiro a realizar o Kawadi e ser documentado por jornais locais em uma cidade indiana. Disse que ser aficionado por bodymodification o faz ser taxado de louco, esquisito e que as suas modificações e práticas de prazer não são normais. Disse que sempre que começa a se preparar para realizar Kawadi ou suspensão corporal, ele desenvolve uma obsessão por desafios cada vez mais arriscados de práticas e aumenta a compulsão de se modificar cada vez mais. Revelou que com a separação voltará a ser underground e a se identificar com “os porões dos marginais” (sic).*

Estes seres que poderiam ter saído de um livro de fantasia emergem de fato do tecido social cotidiano em que habitamos. Na cidade, sim, é aqui onde vivem os monstros. Chegam a este texto para interrogar-nos e devolver-nos algo que a vida ajustada nos roubou. As linhas que se seguem são um esboço para colocar em análise nosso modo de olhar, seus limites e as possibilidades de expansão que germinam no encontro com esses seres. Para isso acionamos

as proposições de Jeffrey Cohen e conceitos de Judith Butler, Donna Haraway e Gloria Anzaldúa como companheiros no percurso dessa indagação.

Bodymodification: Bem-vindos, monstros!

Começamos perguntando: “Do que falamos quando nos propomos a dizer sobre *bodymodification*?”. De acordo com Mike Featherstone (1999), a temática *bodymodification* (*bodymod*) diz respeito a uma longa lista de práticas que incluem o piercing, o branding, o cutting, a escarificação, as amarrações e inserções de implantes subcutâneos que alteram a aparência e percepção do corpo⁷⁷. No entanto, é válido lembrar que a modificação corporal extrapola a mudança corporal por meio de instrumentos que cortam, perfuram ou amarram, e incluem a prática do *bodybuilding*, do *body art*, a ginástica, o uso de químicos, a realização de intervenções cirúrgicas, os transtornos alimentares e outros modos de alterar o formato do corpo. Algumas dessas práticas são mais aceitas e propagadas que outras, ou seja, quando falamos em *bodymod*, temos que lembrar das práticas *mainstream* e *nonmainstream*:

As primeiras dizem respeito àquelas práticas de estetizações corporais e investimentos no corpo para torná-los belos, de acordo com as políticas de mercados da moda, estética, medicina plástica, orientadas pela lógica do capital. O principal meio de divulgação das práticas *mainstream* são os processos midiáticos e a exposição da moda metropolitana que emulam elementos isolados e esvaziados das culturas de tribos urbanas, tais como, punks, os *rockabillys*, os *hippies*, os *clubbers*, os *pitboys* e os *leathers*, entre outras (COSTA, 2004; PIRES, 2005; BRAZ, 2006; NASCIMENTO, 2013; 2015;).

Já as práticas *nonmainstream* são aquelas práticas não-convencionais ou extremas que revelam a dificuldade de inserção de seus adeptos em cenários sociais. Geralmente essas práticas são ilegais e clandestinas por exporem os praticantes a condições de risco de saúde. Além disso, as corporalidades que realizam práticas extremas se encaixam em uma proposta que traz repulsa à educação corporal em suas duras normativas disciplinares estéticas e funcionais (GALINDO, 2006; NASCIMENTO, 2013; 2015). Entre as problematizações sensacionalistas que giram em torno das práticas extremas estão as relacionadas aos possíveis “problemas psicológicos” que resultam em um ataque ao corpo (devido à automutilação e outras manipulações irreversíveis do corpo), sendo os adeptos aficionados diretamente impulsionados para tratamento psiquiátricos e

⁷⁷ Ao final desse texto elaboramos um glossário com descrições das técnicas de modificação corporal citadas.

psicofarmacológicos específicos conduzidos pela medicalização desses corpos (ORTEGA, 2006; NASCIMENTO, 2015).

A observância da perspectiva psicopatologizante das práticas de *bodymod* não-convencionais é agenciada em redes discursivas (médicas, psicológicas, religiosas, jurídicas, morais, principalmente as midiáticas) produzindo um aglomerado de sentimentos e sensações de medo, repugnância e horror diante dos corpos modificados, reiterando análises precipitadas, generalistas e reducionistas sobre a aparente estética e práticas de prazer que se desviam da lógica normativa do uso dos corpos. Neste contexto, a figura de um corpo modificado ao extremo é comparado e considerado como um corpo monstruoso.

Salientamos que o ideário e projeções do substantivo adjetivado “monstro” não é uma criação dada apenas por sua aparência abjeta, mas também pode se constituir nas suas posições de sujeitos e nas performances que são dissociadas dos crivos que instituem e diferenciam um sujeito “normal” de outro “anormal” ou “desviante” (NASCIMENTO, 2015). De acordo com Cohen (2000, p. 26), pensar em monstro é pensar como um conjunto de postulados epistemológicos rachados e fragmentados que criam condições sócio-histórica-políticas e culturalmente para a insurgência de corporalidades efêmeras, voláteis, assustadoras, desmistificadoras de fronteiras.

Cohen (2000) nos apresenta sete apontamentos relacionados à genealogia da categoria monstro: 1º - os monstros são uma construção social, eles nascem da encruzilhada de metáforas de como lidamos em determinada época com sentimentos, lugares e situações; 2º - os monstros sempre escapam das políticas identificatórias, pois vivem em trânsito de modo a não ser localizados e capturados, aparecendo em outros contextos e com outras denominações; 3º - como são constituídos e mobilizadores de crises, os monstros não podem ser enquadrados em categorias. Por sua matéria ser híbrida, mestiça, ele não está nem “do lado cá” e nem “do lado de lá” das fronteiras, ele é sempre visto caminhando pelas margens e não se deixa aprisionar; 4º - o monstro se materializa na oposição do majoritário, na inteligibilidade, no Outro, na diferença, que sempre tende ser cultural, política, racial, econômica, sexual entre outras; 5º os monstros policiam as fronteiras do (im)possível, se ligando às práticas e desejos que são cerceados; 6º - os monstros são um parâmetro para conhecer os saberes e práticas instituintes, mas também revelam como a cultura tolhe e pune aqueles que ousam atravessar a linha do instituído e aceitável e, por fim, 7º os monstros existem porque “nós” existimos, eles estão intrinsecamente conectados com nossos limiares em ser um possível monstro a qualquer momento; eles nos fazem pensar em nosso devir-monstro, nas possibilidades de nosso potencial transgressor. Eles nos evocam para (re)pensar e (re)significar “[...] nossos pressupostos culturais sobre raça, gênero, sexualidade e nossa per-

cepção da diferença, nossa tolerância, relativamente à sua expressão. Eles nos perguntam por que os criamos” (COHEN, 2000, p. 55).

A partir das teses de Cohen (2000) a monstrosidade é uma condição de ampliação do sensível. Assim, interessa-nos olhar para o monstro a fim de encontrar o que ele nos devolve desse nosso olhar. Na linha do que desenvolvemos em ensaios anteriores, seguimos interrogando a política do olhar, buscando não apenas ampliar nossa capacidade de “ver” com múltiplos sentidos como também de interditar o afã colonialista que se reproduz no modo como reduzimos o visto a registros normativos⁷⁸ (MOSCHETA & ORTHOF, 2020; MOSCHETA, 2021). No encontro com os monstros ocorrem restituições daquilo que ao ser reincorporado age na produção de mais vida.

Primeira restituição: a abjeção contra a sedimentação identitária

A distinção que a cultura *bodymodification* faz entre modificações corporais *mainstream* e *nonmainstream* nos ajuda a interrogar (em coro com os teóricos que já pavimentaram o campo da biopolítica) que as mudanças produzidas sobre o corpo são parte de um agenciamento social regulado. Nessa trilha podemos afirmar que as modificações corporais *mainstream* são operadas em uma direção específica, em ajustamento com as necessidades de governo da época. Por isso, a aproximação das questões suscitadas pela cultura *bodymodification* não pode prescindir da dimensão política em jogo, encarnada no corpo modificado que instaura um ruído no sistema reprodutor de docilidade e subordinação. O corpo modificado que nos interessa aqui é aquele que encarna uma rebeldia, que foge à conformidade e que por isso será de algum modo classificado como monstruoso. Por isso também, será alvo de narrativas que o abordam como estranho ou abjeto, comprometidas com sua regulação e disciplina, tais como na abordagem policial ou psicológica, parodiadas em dois dos exemplos que abrem este capítulo.

O conceito de abjeção aparece na produção da filósofa Judith Butler (1999) como recurso para elaborar sobre o modo como determinados corpos são marcados como outros a partir da conservação de modos de compreensão socialmente legitimados. Dedicando-se prioritariamente à discussão de gênero, Butler

⁷⁸ Especialmente em MOSCHETA & ORTHOF (2020), discutimos as práticas de modificação corporal *mainstream* a partir da obra de artistas visuais que interrogam a violência do olhar por meio da paródia exagerada de padrões de beleza (como em ORLAN) ou por meio da explicitação do enquadramento (como em Ann Hamilton).

utiliza o termo para demonstrar que determinados indivíduos, que performam o gênero de modo distinto à expectativa social, são classificados como abjetos e posicionados como inferiores, anormais ou ameaçadores. Essa demarcação opera como uma fronteira a contornar os limites da aceitação social, ou seja, ela é útil na produção de um espaço normativo dentro do qual os indivíduos pertencentes cultivam uma certa noção de ordem, segurança, estabilidade e ajustamento. Ademais, trata-se de uma operação de poder a partir de um sistema de oposição e binariedade, onde eu/outro, dentro/fora, normal/desviante, por exemplo, são termos reiterados. No jogo binário, produz-se uma *matriz de inteligibilidade*, que propõe estabilidades internas, linearidades e conformidades para explicar categorias fundacionais, onde localizamos as corporalidades, os desejos, as sexualidades, os prazeres e os gêneros entre outras categorias que compõem as feições dos(as) humanos(as). É a partir dessa matriz que se estabelece uma determinada coerência e continuidade da pessoa, aquilo que alguém poderia tomar como sendo o que ela é, sua identidade.

[...] a ‘coerência’ e a ‘continuidade’ da ‘pessoa’ não são características lógicas ou analíticas da condição de pessoa, mas, ao contrário, normas de inteligibilidade socialmente instituídas e mantidas. Em sendo a ‘identidade’ assegurada por conceitos estabilizadores de sexo, gênero e sexualidade, a própria noção de ‘pessoa’ se veria questionada pela emergência cultural daqueles seres cujo gênero é ‘incoerente’ ou ‘descontínuo’, os quais parecem ser pessoas, mas não se conformam às normas de gênero da inteligibilidade cultural pelas quais as pessoas são definidas (BUTLER, 2003, p. 38).

Desse modo, o corpo cujas modificações desafiam as operações da matriz da inteligibilidade social é o corpo que já não pode corresponder a uma pessoa, por isso abjeto e monstro.

A abjeção, necessariamente, implica na ação excludente que descarta o “Outro”, pressupondo e produzindo um campo social de diferenciação na ordem do termo psicanalítico lacaniano da “forclusão”. Ou seja, a abjeção fundamenta-se no repúdio e na patologização de um significante/sujeito (ou de um significante/classe-de-sujeitos) que devem ocupar uma *zona inabitável e inhospita*, a serem encarados na condição marginal, na condição de inominável, inaceitável, intolerável, indesejável, abominável, de excremento e a ser destituído das fronteiras que qualificam/legitimam os sujeitos como seres humanos e sujeitos de direitos (BUTLER, 2008).

Ao analisar o modo como as identidades se produzem, Butler (2003; 2008) permite a elaboração da categoria identidade como prática discursiva, sendo uma produção *ficcional* que emerge nos embates de significações recorrentes no campo social. Ao subverter as noções essencialistas de gênero, ela o apresenta enquanto um ato, que requer uma “*performance repetitiva*”, algo que é “[...] a um só tempo reencenação e nova experiência de um conjunto de significados já estabelecidos socialmente; e também é a forma mundana e ritualizada de sua legitimação” (BUTLER, 2003, p. 200). Nessa trilha, a pergunta, “quem sou eu?”, seria mais legítima se (re)feita para “o que fizeram de mim?”, que ainda pode ser seguida das indagações realizadas na obra “Diálogos”, por Gilles Deleuze e Claire Parnet (1998, p. 10): “o que você está se tornando?”.

É aqui que podemos então reverter a perspectiva. Se o lugar da abjeção é ocupado por aqueles que escapam de um regime de inteligibilidade normativo, é deste lugar que podemos melhor ver esse regime, seus contornos e a política disciplinar que ele faz prevalecer sobre os corpos. O que nos diz, portanto, o corpo modificado?

Primeiro ele diz sobre uma profanação, uma interferência sobre um território corporal vulgarmente tomado como sagrado. Na linha discursiva que amarra biologia e religião, o corpo normatizado é passível de ser ajustado ou aperfeiçoado na direção daquilo que se determina como sendo o lugar da espécie e seu lugar no mundo, mas ele não pode ser produzido pelo próprio sujeito. Assim, essa profanação restaura a dimensão criadora da existência que foi capturada pelas forças disciplinares. Nesse plano, onde a produção de si não se distingue da produção social, a modificação corporal também não se separa da modificação do mundo, de sua transformação e da própria transformação do sentido de ser humano.

Na obra “Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX”, Haraway (2000) aposta na ideia de blasfêmia para indagar sobre o que constitui e onde habita a categoria humana. A importância da blasfêmia não consistiria em produzir apostasia, a simples oposição da ideia a ser ironizada; pelo contrário, seria a aceitação de que ironia e seriedade coabitam “nos entres”, contradições que nunca se resolvem ou se desfazem. Blasfemar é admitir ironicamente a seriedade dos enunciados, pondo em questionamento verdades cristalizadas, em uma “[...] tensão de manter juntas coisas incompatíveis porque todas são necessárias e verdadeiras” (p. 39). No método político e blasfêmico em pensar os(as) humanos(as) em uma ótica ampliada e não representacional, encontramos a imagem do *ciborgue* apresentado pela autora:

Um ciborgue é um organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo, uma criatura de realidade social e

também uma criatura de ficção. Realidade social significa relações sociais vividas, significa nossa construção política mais importante, significa uma ficção capaz de mudar o mundo (HARAWAY, 2000, p. 40).

Na obra de Haraway, a composição da matéria do ciborgue, enquanto paródia, parece insurgir no hibridismo, nas fronteiras tênues entre as realidades sociais e as ficções científicas. As relações entre as experiências vividas e as ficções científicas se formulam quando o ciborgue aparece como criaturas acopladas de unidades distintas, como quimeras, como misto de organismo e máquina, agentes simultâneos que habitam mundos ilusoriamente ditos como diametralmente opostos.

A política profana ciborguiana é a ontologia dos(as) humanos(as), que nascem desvinculados dos processos de reproduções orgânicas, não possuem pais e nem mães, sendo frutos de um mundo pós-gênero, portanto, não necessitando estabelecer “[...] qualquer compromisso com a bissexualidade, com a simbiose pré-edípica [...]” (HARAWAY, 2000, p. 42). Os ciborgues são produções ilegítimas, contrários à natureza entendida no mundo ocidental; são monstros que renunciam a ideia divina de salvação e a coerência desenvolvimentista das teorias tradicionais, assim como toda e qualquer forma de reprodução de uma vida social machista, misógina, racista, heterossexista, binária, essencialista, racional e universalista. Nas palavras da autora, o ciborgue “[...] não sonha com uma comunidade baseada no modelo da família orgânica [...]” (HARAWAY, 2000, p. 44).

A potência ciborguiana consiste na sua força em não traçar sua origem e, muitos menos, seu fim ou finalidade. A sua política anuncia compromissos com a destituição da unidade original, da totalidade e do identificável. Assim, em segundo lugar, o corpo modificado nos diz sobre uma possibilidade de ruptura com as noções de origem e destino. Instaura-se uma dimensão de inventividade, de criação que, liberada de verdades teleológicas, evoca a estilística da existência como rastro de uma ética do viver. Por isso a pergunta “o que você está se tornando?” é sempre uma pergunta que afirma um plano pessoal de inventividade e ao mesmo tempo um plano político coletivo. Produz-se um corpo e com ele um modo de habitar o planeta, de estar em relação e de fazer a vida. É também contra essa convocação ética de uma vida inventada que a norma e a identidade se instituem e que defensivamente produzem os carimbos de abjeção.

Se para o olhar normativo do monstro de corpo modificado é criado como modo de demarcar fronteiras e afirmar dentro delas identidades estáveis, para o olhar do monstro o que interessa é o enfraquecimento das identidades, a retomada da potência inventiva que se desdobra em capacidade de agir sobre o mundo, de perfurá-lo, suspendê-lo, escarificá-lo, de traçar sobre ele novas linhas de conexão, de restituir o pulso de uma vida constantemente em modificação.

Segunda restituição: a fronteira como abertura para alianças

A discussão empreendida até aqui destaca a posição marginal na qual os corpos modificados são alocados a partir de um regime de inteligibilidade normativo. As proposições de Butler desvelam os jogos de poder que produzem o outro e demarcam uma fronteira entre aqueles que podem ou não podem pertencer a determinado regime. O monstro é o estrangeiro. Haraway, por sua vez, nos permite ver a fabricação dos corpos modificados na sua afirmação de uma existência fora de qualquer linhagem, o que devolve à categoria “humano” reticências permanentes. O corpo modificado não apenas está na fronteira, ou para além da fronteira do inteligível, como é ele mesmo o operador do esgarçamento dessa fronteira. O monstro é o fabricado. A partir das proposições de Gloria Anzaldúa (2012) acreditamos ser possível avançar um pouco mais nessa direção e tomar a modificação corporal como a produção de um mundo expandido. O monstro é o fabricante de mundos que comportam mais vida.

O conceito de *Napantla* foi criado pela autora para dar sentido ao estado de liminaridade que alguns indivíduos ocupam em decorrência de como operam sobre eles os marcadores sociais da diferença tais como raça, regionalidade, gênero, sexualidade e idade. Trata-se de um estado no qual as referências culturais são múltiplas e incongruentes, e por isso não sustentam a suposta estabilidade da identidade. Assim, o conceito permite propor que tais pessoas estão constantemente negociando suas identidades no jogo social, abrindo em si dimensões diversas, descontínuas e contraditórias. Essa apreensão vívida da identidade como processo de negociação é matriz de um potencial criador que se ancora tanto na possibilidade de viver a partir de diferentes perspectivas quanto na própria experiência de descontinuidade. Assim, ressalta-se a habilidade de manejar com a diferença, a impermanência e a mudança.

O estado de liminaridade é povoado de elementos heterogêneos dispostos a novas conjugações. Aqui se faz não apenas a passagem (ou contrabando) entre os lados da fronteira, como também a alquimia para um outro território. Para Anzaldúa (2012) o termo *mestiço* não se restringe à dimensão racial, e engloba a experiência de vida nas intersecções de múltiplas referências culturais. O *mestiço* constroi uma mediação entre dimensões culturais distintas a partir de sua capacidade de alimentar conexões e alianças para além de seu grupo.

A abordagem de Anzaldúa (2012) resiste à narrativa colonial que valoriza a pureza e a unicidade. Ela permite-nos afirmar uma vantagem na condição *mestiça*, ligada à riqueza da multiplicidade que compõe tal condição. O não pertencimento, ou o relativo pertencimento do *mestiço* é condição para sua liberdade de afirmar novos modos de vida. É possível retomar aqui a distinção

que Deleuze (2011) faz entre massa e matilha. Enquanto as massas produzem a paranoia do pertencimento, os temores da exclusão, a obediência ao chefe e a adesão aos preceitos do grupo, as matilhas são sempre a conjugação da solidão acompanhada. Na matilha está-se sempre na periferia, de onde alguém compõe sua própria ação e ao mesmo tempo faz parte do bando.

Mas aqui também não se trata de uma posição individual, restrita às dimensões pessoais ou psicológicas de alguém. Estados de liminaridade se constituem nos cruzamentos de linhas de poder em disputa, nos choques entre operadores discursivos contraditórios, nas tensões entre referências normativas. Nesse sentido, o conceito de Nepantla refere-se a modos de resistência a sistemas de opressão e às possibilidades de sustentar comunidades menos segregadas.

O conceito de Napantla estende a senda da compreensão cara aos estudos do feminismo interseccional que busca tecer compreensões a partir da complexidade dos jogos entre múltiplos marcadores sociais da diferença. Nepantla nos ajuda a pensar a condição mestiça como mais permeável à diferença e por isso mais sensível aos múltiplos modos de sofrer e resistir às opressões. É um território onde se produz aliança.

A modificação corporal ativa toda uma rede de sociabilidade específica. Monstros não são seres solitários, mas sobrevivem em bandos. Eles formam redes de atenção, proteção e cooperação, enquanto sustentam ao mesmo tempo a condição de excentricidade. O seu pertencimento é sempre relativo e liminar, nunca aderindo totalmente ao grupo. Sendo seres que já romperam a linhagem, que já não devem nada a pais ou mães edipianizados, eles não fazem família. Suas relações se dão por aliança e não por vínculo.

É na dimensão da aliança que sensibilidades se conjugam na formação de uma ação política no mundo. As pautas são variadas, moventes, táticas, mas ressoantes de uma mesma ética que resiste à restrição da vida. Mudar o corpo é uma ação que incide sobre políticas de raça, de gênero, de sexualidade, políticas alimentares, políticas coloniais e imperialistas, políticas ecológicas, políticas humanistas e políticas da espécie, por exemplo.

O monstro segregado escapa à segregação de categorias. Sem identidade ele é legião. É isso então que ele nos restitui ao olhar: o modo como nos deixamos capturar por categorias de pertencimento que nos separam da percepção de uma condição de precariedade compartilhada, que nos isolam, nos hierarquizam e nos opõem. Categorias que nos impedem de sentir a fabricação coletiva da vida e a força conjunta da transformação.

Ao avistarmos os olhos tímidos e o jeito frágil de TA não identificamos o quanto daquele olhar refere-se ao retraimento condicionado pela heteronormatividade

imposta em seu micromundo em Osasco desde a infância, ou se tratar de uma estratégia para galgar territórios, representatividade e multiplicar adeptos para a cultura Freak. A trajetória de suas modificações corporais caminha junto com o ativismo pelos direitos sexuais e reprodutivos, direitos humanos e dos animais, sua conexão com o veganismo e a arte de performar. A estilística de sua composição corporal alta e vistosa perpassa por procedimentos que modificam o seu corpo com tatuagens, escarificações, branding, implantes subcutâneos, piercings e uso de adereços e indumentárias que confundem os gêneros e o esquadrão da moda vigente. Aos olhos nus, ele/ela/ellu parece um ser estranhx, umx configuração monstruosa... mas... se olharmos com uma lupa... teremos a certeza que se trata realmente de uma monstra, uma monstrona que incomoda por onde passa. Em suas costas foram retirados recortes de pele para poder forjar a retirada de asas de anjo; as marcas que também lembram à cicatrizes “mo(n)stra” a superação da dor para a realização de técnicas de bodymodification sem a utilização de anestesia. Adepta de suspensão corporal, em sua pele existem marcas de inúmeras perfurações que aconteceram devido o atravessamento de ganchos de materiais biocompatíveis para alçar voo em suspensão. Um olhar transformado(r) devido à cirurgia em seus olhos ocasionado pelo Ceratocone que lhe causavam uma baixa visão. Embora se compreenda como trans desde a infância, é na vida adulta que a insurgência dos hormônios acontece para ressignificar seu gênero e viver sua transposição não binária e pansexual. Sempre reclama das sessões para retirada a laser de seus pêlos pelo corpo, principalmente, os pêlos do rosto que deixam transparecer um sorriso maroto e uma gargalhada alta⁷⁹.

Glossário⁸⁰

Alargadores: pode ser iniciado o uso de uma jóia causado por uma perfuração de *piercing* e ir se alargando milimetricamente pelo processo de retirada de uma jóia e a subsequente colocada de outra de calibre maior. Porém, também existem os procedimentos que utilizam de cortes transversais ou a retirada de pedaço de carne para a colocação de uma jóia diretamente de calibre maior. As mais usuais são os alargadores de septo-nasal, de lóbulos e concha das orelhas, inferior de lábios e nas bochechas.

Branding: possui similaridade com o *scar*, no entanto, recorre ao uso de metais (aço inoxidável ou prata) aquecidos por fogo (fogareiro de gás propano)

⁷⁹ As três descrições que aparecem neste texto foram adaptadas das entrevistas realizadas no processo de doutoramento do primeiro autor deste capítulo e orientada pelo último autor, na pesquisa intitulada: CORPOS (CON)SENTIDOS: cartografando processos de subjetivação de produto(re)s de corporalidades singulares (NASCIMENTO, 2015).

⁸⁰ Este glossário foi retirado da tese de doutoramento: CORPOS (CON)SENTIDOS: cartografando processos de subjetivação de produto(re)s de corporalidades singulares (NASCIMENTO, 2015).

para causar queimaduras na pele. Para a marcação é considerada temperatura, tempo e profundidade de exposição da pele com o metal aquecido de modo a garantir uma cicatriz permanente em alto relevo. Outro procedimento de *branding* utiliza aparelho cauterizador elétrico. O uso do aparelho de eletrocautério é mais recorrente nas intervenções em que é necessária maior precisão e controle na produção de marcas refinadas e sutis. Ainda, pode se recorrer à técnica de *cold branding* (queimadura feita com nitrogênio líquido ou com chapa de cobre refrigerada em baixa temperatura) ou ao *branding abrasive* (remoção de pele por meio de instrumentos abrasivos que são passadas repetidamente na superfície da pele de maneira a criar uma irritação cutânea e *posteriori* cicatrizes).

Implantes subcutâneos ou Arte 3D: consiste na inserção de matérias biocompatíveis abaixo da pele, provocando e definindo alto relevo na parte do corpo implantado. Esses materiais biocompatíveis (de natureza atóxica, inquebráveis, inertes e não orgânicos) podem ser confeccionados por metais (aço cirúrgico, titânio, nióbio) ou materiais sintéticos (*nylon*, teflon, plástico ou silicone). Existem variações de modos de aplicação do implante, sendo as mais usuais os chifres (na testa), estrelas e esferas, barras (braços e região peitoral) e bolinhas (*beadings* – sob na pele que encobre o pênis).

Kawadi ou Kavandi: trata-se de um ritual de cunho religioso indiano, que se compõe pela realização de perfurações e penetrações na pele. Esse ritual pode ser realizado por pessoas comuns, além dos profissionais *sadhus*. Uma armação é travada em torno do corpo com hastes metálicas afiadas com as pontas viradas para penetrar na pele e assim, se levanta o praticante para que ele dance, reze, ande e se mova.

Piercings: proveniente do inglês “*pierce*” que significa furar, perfurar, atravessar, romper, penetrar ou atravessar algo. Os *piercings* ou jóias são transpassados por cateter e agulhas próprias acopladas de hastes que permitem fixá-los. Comumente são feitos de aço cirúrgico ou titânio (matérias anatomo-biocompatíveis) e possuem formatos diferenciados dependendo da parte do corpo a ser implantado. As variações e nomenclaturas dos *piercings* dependem do local onde ele será aplicado e o efeito que se deseja, possuindo uma variabilidade diversificada.

Scar – Scarification (escarificações): seriam marcações corporais que formam desenhos na pele por meio de cicatrizes. Diferente das tatuagens que utilizam agulhas, as inscrições são feitas pela técnica de cortes com bisturis (*cuts*), ocasião em que se remove partes da pele que contornam a marcação (*skin removal*). Em seguida, forma-se uma ferida que é descascada para que se mantenha o alto relevo da figura cicatrizada; neste processo o próprio organismo forma quelóides ou fibroses.

Tattoo (Tatuagem): as tatuagens podem ser compreendidas como o processo de pigmentação subcutânea (dermopigmentação) ocasionadas por meio de instrumentos descartáveis perfuradores que injetam tinta (preta ou colorida). Pode ser realizada de modo artesanal ou tribal (pontas de metal extremamente finas), ou por meio de “maquininhas” elétricas compostas por uma ou várias agulhas que diferem nos calibres, espessuras e texturas. As tatuagens possuem traçados e estilos distintos, os quais podemos citar: Maori, *Old School*, Surrealismo, 3D e Pontilhismo, entre outros. Nos últimos quinze anos, surgiu como método inovador e controverso, a *eyeball tattooing* ou *scleral tattooing*, que para tatuar a esclera ocular (parte branca dos olhos) utiliza uma seringa com a agulha encurvada para injetar a tinta.

Tongue Splitting: consiste na bifurcação da língua. A bipartição é central, simulando a língua de répteis (p. ex.: cobras e lagartos). Com o tempo e treinamento as partes bipartidas podem ser controladas separadamente. Embora seja sugerida a utilização de anestesia, seguido de procedimento que utiliza laser (que corta e cauteriza), os profissionais de *body modification* comumente utilizam a técnica de *scalpelling*, ou seja, utilizam-se pinças para segurar a língua e a corta com uma lâmina ou bisturi. Outro procedimento utilizado, porém mais demorado e reconhecido como mais doloroso, seria o “*Tie off*” que consiste em cortar a língua a partir de um furo ou corte já existente com a ajuda de fio de *nylon*.

Suspensão Corporal Humana: grosso modo, consiste em elevar o corpo de uma (ou mais pessoas) por meio de um mecanismo em que ganchos são transpassados em pontos estratégicos do corpo e erguidos pela tração de uma corda com a ajuda da força de uma ou duas pessoas.

Referências Bibliográficas

- ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La Frontera: the new mestiza**. 4ª Ed. São Francisco: Aunt Lute Books, 2012.
- BRAZ, Camilo Albuquerque de. **Além da pele: um olhar antropológico sobre a *body modification*** em São Paulo. Dissertação de Mestrado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas: Unicamp, 2006.
- BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do 'sexo'. In: LOURO, Guacira Lopes (org.). **O Corpo Educado: pedagogias da sexualidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, p. 153-172, 1999.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BUTLER, Judith. **Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"**. 2. ed. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- COHEN, Jeffrey Jerome. A cultura dos monstros: sete teses. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.) **Pedagogia dos monstros – os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 23-60.
- COSTA, Zeila. **Do Porão ao Estúdio: trajetórias e práticas de tatuadores e transformações no universo da tatuagem**, Dissertação de Mestrado, Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2004.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. **Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia**, vol. 1 /Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: 34, 2011.
- GALINDO, Dolores Cristina Gomes. **Ilustrar, modificar, manipular: arte como questão de segurança da vida**. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos pós-graduados em Psicologia Social. São Paulo, 2006.
- HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TOMAZ, Tadeu (org.). **Antropologia do ciborgue – as vertigens do pós-humano**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 37-129.
- MOSCHETA, Murilo dos Santos. Estéticas da destruição e a morte de pessoas LGBTQ no Brasil. In: KREUZ, Giovana, GRIGOLETO NETTO, José Valdeci (Org.) **Múltiplos olhares sobre Morte e Luto**. Curitiba: CRV, 2021, p. 165-182.
- MOSCHETA, Murilo dos Santos; ORTHOF, Geraldo. O corpo confabulado: Magic Beauty ou uma conversa em selfie. In: TEIXEIRA, C.M; KIND, L. (Org.) **Narrativas, Mulheres e Resistência**. São Paulo: Letra e Voz, 2020, p 245-260.
- NASCIMENTO, Márcio Alessandro Neman do. Corporalidades fora dos eixos: a insurgência dos prazeres e modificações corporais na transcontemporaneidade. In: TEIXEIRA-FILHO, Fernando Silva et al. **Queering: problematizações e insurgências na Psicologia Contemporânea**. Cuiabá: EdUFMT, p. 129-141, 2013.
- NASCIMENTO, Márcio Alessandro Neman do. **Corpos (con)sentidos: cartografando processos de subjetivação de produto(re)s de corporalidades singulares**. 2015. 265f. Tese (Doutorado em Psicologia). – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2015.
- ORTEGA, Francisco. Das utopias sociais às utopias corporais: identidades somáticas e marcas corporais. In: ALMEIDA, Maria Isabel Mendes, EUGENIO, Fernanda (orgs.). **Culturas jovens: novos mapas do afeto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 42-58.
- PIRES, Beatriz F. **O corpo como suporte da arte**. São Paulo: Senac, 2005.

GRITO, NARRAÇÃO, ESCRITA: RESISTÊNCIA DO OBJETO E PESQUISA DA IDENTIDADE METAMORFOSE NA PERSPECTIVA DA PSICOLOGIA SOCIAL CRÍTICA

Aluísio Ferreira de Lima

Um eminente químico inglês, o doutor Charles Henry Maye, empenhou-se em estabelecer de maneira exata do que o homem é feito e qual é o seu valor químico. Eis o resultado de suas douras pesquisas: a gordura do corpo do homem de constituição normal bastaria para fabricar 7 sabonetes. Encontra-se no organismo ferro suficiente para fabricar um prego de grossura média e açúcar para adoçar uma xícara de café. O fósforo daria para dois mil e duzentos palitos de fósforo. O magnésio forneceria o necessário para tirar uma fotografia. Ainda um pouco de potássio e de enxofre, mas em quantidade inutilizável. Essas diferentes matérias primas avaliadas em valores correntes representam uma soma de cerca de 25 francos.

Journal de Débats, 13 de agosto de 1929.

Introdução

A primeira vez que li esse artigo não assinado e intitulado “Homem”, de 1929, publicado na edição de número 4, da revista *Documents* (BATAILLE, 2018, p, 96), fiquei alguns instantes sem referências de pensamento. Isso porque havia sido a primeira vez que lia algo que tratava de uma “descoberta” “científica” – no campo das ciências paradigmáticas e normais, com suas pretensões de neutralidade e que a coloca na condição de superioridade capaz de falar sobre o “Homem”, que na prática é o macho ocidental branco, como o ser universal –, onde o colonizador valia mesmo que 7 sabonetes, 1 prego, 1 torrão de açúcar e algumas caixas de fósforo, ou seja, praticamente nada. O mesmo pouco valor que tinham quando invadiram o litoral brasileiro, assassinaram, violentaram,

sequestraram e exterminaram pessoas que estavam desde tempos imemoráveis nessas terras. O mesmo pouco valor que tinham, mas não faziam caso disso, pois interessava a expansão colonial mercantilista e escravista que legitimou a tortura, assassinato, exploração, estupro e escravização de outras pessoas sequestradas e roubadas de várias partes do continente africano.

Quando li o artigo pela primeira vez as referências me faltaram porque era estranho pensar “o homem”, o colonizador, o branco, a partir de número, de um valor, desprovido de palavras que remetessem a alguma humanidade. Do mesmo modo que ao escrever aqui *invasão dessas terras, estupro, sequestro, assassinato, extermínio de povos originários e pessoas negras* possa parecer inapropriado para algumas(ns). Para os povos originários e a população negra, não foi apenas um artigo não assinado, falando de um químico inglês, que causou algum incômodo. Para eles, todas as ciências modernas, incluindo a Psicologia, sempre foram signatárias fiéis do poder e legitimadoras de todas as opressões, legalidades e impunidades. Nesses casos, todos os textos foram assinados e muitos autores premiados. Inclusive, suas “descobertas”, mesmo sendo algo que tenha legitimado opressões diversas, foram absorvidas e reapropriadas como válidas para o cuidado dessas populações. Como é o caso das ciências que hoje em dia são utilizadas como supostas ferramentas para adequar, ajustar e tratar sofrimentos contemporâneos que, muitas vezes são expressões das diferentes experiências de sofrimentos advindas dos vestígios da aniquilação (SHARPE, 2023).

A Psicologia, quanto mais voltada para uma pretensa neutralidade, objetividade, natureza e organismo, reduzindo pessoas e suas experiências únicas e singulares, com seus corpos cujas “geografias de identidades [são] formadas por ‘países’ superpostos, adjacentes e diversos” (ANZALDÚA, 2021, p. 112), à genética, ao cérebro ou a um suposto ajustamento de comportamento social adequado, mais distante está da compreensão e cuidado das pessoas para quem dizem ter a função de existir. E minhas pesquisas mostram que a

a necessidade de diagnosticar, enquadrar, transformando a pessoa que vive experiências de sofrimento em uma espécie estrangeira, um código nosológico, [é] uma tentativa desesperada de confirmação da fantasia de uma suposta normalidade. [...] as condições de reconhecimento, materializadas em enquadramentos distintos e operacionalizadas pelos discursos psi, produzem efeitos diretos nas condições de visibilidade inerente às experiências de sofrimento e performances abjetas. Além disso, essas condições de reconhecimento das metamorfoses e, de forma subsequente, das personagens de cada pessoa, afetam diretamente as possibilidades performáticas nas relações interpessoais e podem se apresentar enquanto uma

armadilha quando se converte em uma política de identidade ou identitarismo que impacta na (re)produção das formas de vida (LIMA, 2023, p. 40-41).

Não por acaso escolhi este trecho para abrir o capítulo que Esmael Alves de Oliveira e Conrado Neves Sathler me convidam a escrever, principalmente, porque a proposta foi a de que eu pensasse em um texto que pudesse remeter a uma Psicologia interpelada por sangue, pus e suor, em especial, as possibilidades para o campo da Psicologia Social Crítica brasileira. Imagino que é mais um espaço oportuno para apresentar esboços do que venho pensando e trabalhando desde os caminhos iniciados por Antonio da Costa Ciampa nos estudos da identidade como metamorfose. Aqui, pretendo explorar um pouco daquilo que nos últimos anos, em conversas com o próprio Ciampa, foi possível seguir em uma articulação teórico-metodológica-epistemológica que tornou ainda mais potente a proposição “original” com o aprofundamento radical da metodologia narrativa com a perspectiva interseccional e com o feminismo negro, aprofundamentos que têm possibilitado a ampliação de discussão e crítica dos efeitos nefastos do patriarcalismo, sexismo, racismo, classismo, capacitismo, branquitude etc. na sociedade.

Essa ampliação que foi e é resultante, importante adiantar e demarcar muito bem, devido à participação de pesquisadoras(es) de diferentes raças, gêneros, classes, faixas etárias, deficiências, formações, linhas teóricas e níveis de treinamento, seja iniciação científica, mestrado, doutorado e pós-doutorado no Parallaxe: Grupo Interdisciplinar de Estudos, Pesquisas e Intervenções em Psicologia Social Crítica da Universidade Federal do Ceará. Além do projeto Coisas Frágeis que tem sido o importante projeto guarda-chuva agregador de outros projetos de pesquisa para a investigação das experiências de sofrimento e análise das diferentes formas e enquadramentos contemporâneos das identidades e suas lutas por reconhecimento.

Em especial, discorrerei aqui sobre a questão do objeto, palavra conhecida e utilizada no que chamamos de campo científico e psicológico tradicional, seja para falar sobre o que se pesquisa ou intervém. Palavra presente em todos os livros de metodologia científica, em todos os modelos de projetos para seleções de mestrado e doutorado, elemento de discussão em disciplinas nos cursos de graduação e pós-graduação. Objeto, palavra tão inconveniente quanto a palavra identidade, essa última, que após seu domínio crítico discursivo pós-moderno europeu, que localizou o deslocamento do sujeito, quase se tornou uma palavra proibida nos espaços acadêmicos. Enquanto nos movimentos sociais, nas periferias, nas relações, sobretudo por parte das populações que não estavam nas torres de marfim das universidades, não apareciam nos artigos, capítulos e livros

a não ser na condição de objetos, a identidade e as lutas por reconhecimento identitário pulsavam sem cessar.

Do mesmo modo que os 25 francos assinalados como sendo o valor do homem branco europeu não mudou em nada seu estatuto de poder desde a publicação do doutor Charles Henry Maye, a crítica à morte do sujeito decretou uma heresia ao uso da palavra identidade que acabou por encerrar juntamente as possibilidades de explorar as resistências do objeto. O deslocamento do sujeito acabou por se tornar um estratagema conveniente para desconsiderar as subjetividades daqueles para quem ela nunca foi nada além de uma ilusão. A simples crítica da essência, da identidade e da autenticidade não explicou a experiência de ser desprovido de todas essas três condições ou, ser lançado e atravessado de forma perversa em cada uma delas. Muitas vezes a crítica de uma morte do sujeito se apropriou dessa experiência e a reduziu a um momento de autodescoberta, sem considerar e sustentar a tensão do reconhecimento da alteridade, sem tornar evidente se tratar de um processo de luta. É sobre isso este texto. Sobre aquilo que ficou fora da discussão. Mais ainda, é um texto sobre o que resiste e o que podemos aprender com isso.

Evidente que na discussão inaugurada por Antonio da Costa Ciampa em “A Estória do Severino e a História da Severina” (CIAMPA, 1987), esse tema apareceu como uma pesquisa que representaria a concepção de identidade que subvertia as teorias importadas e utilizadas no Brasil até então, focadas na ideia de identidade “natural” e trabalhavam com um tipo de linearidade de desenvolvimento que culminava com sua cristalização, ou seja, “uma concepção de identidade como traço estático de que um indivíduo é dotado”. Isso mesmo em propostas que se diziam alinhadas com uma dialética, pois a busca, em última instância, era pelo idêntico, pela síntese que invisibilizava todas as contradições. Em Ciampa a proposição era de uma apropriação dinâmica de si, de constante metamorfose: “a gente ir se transformando permanentemente” [...] num “esforço de autodeterminação (mesmo que não plenamente concretizada) sem a ilusão de ausência de determinações, pois o ser humano é matéria” (CIAMPA, 1987, p. 144-5).

Nesse sentido, a questão central da identidade é a compreensão necessária da articulação tanto entre diferença e igualdade (ou semelhança), como entre objetividade e subjetividade, pois “sem essa unidade, a subjetividade é desejo que não se concretiza, e a objetividade é finalidade sem realização” (CIAMPA, 1987, p. 145); afinal, é impossível falar de identidade sem falar em metamorfose. E sua realização se expressa em um movimento dialético a partir da negação da negação, afinal, a negação da negação permite a expressão do outro outro que também sou eu: “isso consiste na alterização da minha identidade, na eliminação de minha identidade pressuposta (que deixa de ser re-posta) e no desenvolvimento de uma identidade posta como metamorfose constante, em

que toda a humanidade contida em mim se concretiza. (CIAMPA, 1987, p. 181). Na análise realizada em “A Estória do Severino e a História da Severina”, Ciampa consegue identificar a ocorrência desse processo porque a narrativa de Severina oferece elementos nos quais ela

mostrou-nos como ocorre o processo de metamorfose do ser escrava de alguém até tornar-se escrava de si-própria. Esse processo configurou-se como uma luta por sua humanidade negada desde sua infância; o que obrigou Severina a dramatizar personagens pressupostas que negavam a sua totalidade até chegar a zero, tornando-se louca. Momento em que renasce e, após alguns ensaios na casa do patrão, volta a buscar alternativas para sua identidade, até encontrar o budismo e conseguir um reconhecimento que até então jamais havia experienciado. Ciampa pôde assinalar com essa história o fenômeno de alterização da identidade: a superação das personagens pressupostas (LIMA, 2010, p. 205-206).

Entretanto, essa condição de lidar com políticas de identidade e identidades pressupostas de uma forma que se apresentem personagens contraditórias ou que neguem as hegemonicamente impostas nem sempre ocorre na nossa sociedade. Em outro trabalho (LIMA; CIAMPA, 2012) assinalamos como as personagens são criadas e concretizadas a partir de um processo de significações estabelecidas com outros indivíduos, no jogo do reconhecimento. Isso nos leva a admitir que “se identidade manifesta-se a partir de uma pluralidade de personagens ou se ela torna-se reduzida a uma personagem fetichizada, ainda assim é pela relação de reconhecimento que ela se mantém estruturada” (LIMA; CIAMPA, 2012, p. 26).

Desse modo, é fácil compreender por que Homi Bhabha (2007) tinha profunda rejeição à tentativa de confrontar os discursos hegemônicos “com um referente contraditório ou negador” ou de “transformar a contradição em um processo dialético”. Ele escreveu que

a minoria [...] interroga seu objeto ao refrear inicialmente o seu objetivo. Insinuando-se nos termos de referência do discurso dominante, o suplementar antagoniza o poder implícito de generalizar, de produzir solidez sociológica. [...] O poder da suplementaridade não é a negação das contradições sociais pré-estabelecidas do passado ou do presente; sua força está [...] na renegociação daqueles tempos, termos e tradições, através dos quais convertemos nossa contemporaneidade incerta e passageira em signos da história (BHABHA, 2007, p. 219).

O precedente para seu posicionamento estava na leitura de Jean Paul Sartre, vale ser retomado e servir de caminho para a crítica dessa dialética e da própria concepção de identidade que pode ser reduzida, como veremos, à condição de objeto quando observamos o destinatário a que o discurso está direcionado. A crítica de Bhabha a Sartre estava em específico no que refere às formulações desse último sobre a negritude “como o compasso fraco de uma progressão dialética”:

a afirmação teórica e prática da supremacia do branco é a tese; a posição da Negritude como valor antitético é o momento da negatividade. Mas esse momento negativo não é suficiente por si só e os negros que o utilizam sabem muito bem disso; sabem que visa preparar a síntese ou realização do humano em uma sociedade sem raças. Assim a Negritude é para se destruir, é passagem e não culminação, meio e não fim último (SARTRE, 1985, p. XLI).

Frantz Fanon (2020), em “Pele negra, máscaras brancas”, contesta essa afirmação de forma espetacular e irônica ao assinalar que intelectuais brancos não poderiam apresentar uma resposta melhor à autoafirmação negra do que “mostrar a relatividade” do que estavam fazendo e esquecer que “a consciência precisa se perder na noite do absoluto, única condição para alcançar a consciência de si” (FANON, 2020, p. 147). Registra em seguida sua crítica a quem ainda se refere como amigo das pessoas de cor, mas percebe evidentemente que Sartre retém o privilégio de relacionar a negritude ao valor “universal” da ausência de raça, completando o processo de negação dialética.

Sartre (1985) concede à resistência do colonizado um estatuto meramente antitético no movimento da dialética em direção a uma sociedade sem raças; a desconstrução transforma a alteridade no segredo no coração da identidade, em vez da negação determinada (e, portanto, profundamente política). Se constrói uma dialética problemática em direção à identidade entre sujeito e objeto, daquela que vicia todas as teleologias, aquela que estrutura o desejo. Em sua ânsia por defender o colonizado, Sartre se baseia, obviamente, nas proposições de Karl Marx de que proletariado carrega consigo o segredo que destruirá a burguesia.

Por isso a análise sartreana para Fanon é considerada problemática em pelo menos dois pontos principais: 1) pela racionalização da experiência de ser negro, “ter querido chegar à fonte da fonte, mas, de certa forma, estancá-la” (FANON, 2020, p. 147) e em sua incapacidade de reconhecer que a consciência negra, que não é uma potencialidade de algo, “se apresenta como densidade absoluta, repleta de si mesma, como etapa preexistente a qualquer cisão, a qualquer abolição de si próprio pelo desejo” (FANON, 2020, p. 148). Para Fanon, a consciência negra

que emerge do momento da negação tem valor justamente porque o homem branco não é apenas o outro, mas insiste em se projetar como senhor. E o sentido da negação é forjado na situação específica de descolonização e moldado desde as primeiras relações estabelecidas com a branquitude.

Então, como repensar o objeto sem cair inevitavelmente em uma condição pré-discursiva? Embora essas dificuldades que acompanham a representação do objeto não possam ser sumariamente descartadas e façam sentido na proposição da dialética senhor-escravo, elas negam agência aos vencidos da história (BENJAMIN, 2012) porque inadvertidamente acedem à noção de história sem sujeitos ou aqueles com sujeitos escolhidos de forma privilegiada. Do mesmo modo, em outras vertentes, como a crítica pós-estruturalista da autenticidade, por exemplo, é preciso muito cuidado para não deixar o colonizado com as escolhas igualmente desagradáveis de um etnocentrismo reverso ou essencialismo, e uma resignação à ausência e ao silêncio dentro das “mitologias brancas”. Isso porque os pós-estruturalistas que fazem uso da representação, muitas vezes acabam seduzidos pela nostalgia da pureza, autenticidade e totalidade do ser que eles categoricamente negam ou tornam categoricamente impossíveis.

Como podemos perceber, a construção de uma epistemologia crítica, decolonial e anticapitalista que considere as contribuições dos feminismos negro e interseccional, do afropessimismo e pensamento negro radical e capaz de produzir uma provocação do pensamento que dê conta do objeto e que deseje reparar a traição passada não pode ocorrer sem uma atenção cuidadosa ao processo de sobredeterminação a que está submetido qualquer objeto discursivo. E, nesse processo, apesar dos perigos da dialética, tal como vimos anteriormente, penso que ainda seja possível olhar com cuidado o seu método no mesmo instante em que se recupera sua “materialidade”.

De uma forma muito curiosa, foi em Michel Foucault que encontrei inicialmente isso. Me refiro ao texto que escreve em homenagem a Jean Hyppolite e a impossibilidade de se libertar verdadeiramente do sistema hegeliano. Nele se pergunta, na aula inaugural do Collège de France, em 2 de dezembro de 1970, intitulada “A ordem do discurso”, se “naquilo que nos permite pensar contra Hegel, o que ainda é hegeliano; e medir em que nosso recurso contra ele é ainda, talvez, um artilho que ele nos opõe, ao termo do qual nos espera, imóvel, em outro lugar” (FOUCAULT, 2009, p. 73). E sugere que a resposta, por Hyppolite, estaria em reconceitualizar o sistema hegeliano de tal forma que a filosofia dissolvesse o conceito na “extrema irregularidade da experiência; aquilo que se dá e se esconde como questão na vida, na morte, na memória” (FOUCAULT, 2009, p. 75); ou seja, a característica flexível, móvel e incerta da filosofia que Hyppolite assinalava um caminho onde o percurso seguia por seu desejo por uma ordem de conhecimento que “não precisava dar continuidade ao exercício

da abstração, devia sempre manter-se em retirada e recolocar-se em contato com a não-filosofia [...] secretamente presente no que não é ela, começando a formular-se a meia voz no murmúrio das coisas” (FOUCAULT, 2009, p. 75-76).

Essa sutil homenagem ao trabalho de Hyppolite, talvez possa sugerir que Foucault tenha endossado atenção singular a Theodor Adorno, em específico aos seus estudos críticos acerca da dialética da história ocidental como a dominação do conceito ou, nos termos do próprio Foucault, ao discurso “como uma violência que fazemos às coisas, como uma prática que lhes impomos em todo caso” (FOUCAULT, 2009, p. 53). Afinal, esse princípio orienta a dialética negativa de Adorno. Entretanto, além de comentários dispersos, em sua maioria fazendo algum tipo de desdém sobre Jürgen Habermas perto no final de sua vida, uma admissão tardia de certas afinidades entre seu pensamento e dos frankfurtianos (FOUCAULT, 1991), Foucault nunca se envolveu diretamente com a filosofia da Teoria Crítica (DEWS, 1996).

Para mim, que fui apresentado à dialética negativa de Theodor Adorno ainda no mestrado em Psicologia Social na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUCSP, pelos professores Leon Crochik e Odair Sass, essa aproximação me pareceu muito profícua e potente. A base da estruturação da dialética negativa nasce de um descontentamento com os próprios limites abstratos da dialética e em Adorno tem uma relação direta com a construção do conceito de primado do objeto. Essa construção teórico-metodológica acontece em um momento de certa divergência desse autor com o pensamento de Walter Benjamin, sem, contudo, deixar de considerar suas contribuições que segundo o próprio Adorno, permitem “romper com uma lógica que se limita a encobrir o particular na teia do geral, ou que só abstrai o geral do particular. [...] compreender o essencial ali onde ele não se deixa destilar numa operação automática” (ADORNO, 1998, p. 224). Um impulso pelo objeto que produz uma qualidade fragmentária no pensamento benjaminiano que remete, por sua vez, assim como no pensamento de Adorno, a uma recusa de submissão às exigências do sistema.

A originalidade de Benjamin estava em tornar, com seu olhar, estranho àquilo que era familiar e sua maior lição foi de que “pensamento deve alcançar a densidade da experiência sem, contudo, renunciar em nada a seu rigor” (ADORNO, 1998, 236). Numa clássica formulação antinomial, Adorno descreve a escrita benjaminiana como o desejo de propor conceitos com o que antes lhe era negado. Para que esse desejo não seja mal interpretado como aquele que transforma o filósofo em uma criatura privada de manifestações de um tipo muito teológico, Adorno dirá no escrito “Caracterização de Walter Benjamin” que ele representa a tarefa da filosofia como um paradoxo da “possibilidade do impossível,” (ADORNO, 1998, p. 241), como a elucidação da possível reconciliação entre conceito e objeto.

Adorno (2009, p. 8), ao assumir essa “possibilidade impossível” de um método filosófico que substitui a supremacia do “princípio de unidade e do domínio totalitário do conceito supraordenado a ideia daquilo que estaria fora do encanto de tal unidade”, rompendo com “o engodo de uma subjetividade constitutiva”; assume a tentativa formal de superar “de maneira acurada a distinção oficial entre filosofia pura e o elemento coisal ou científico-formal”. O resultado parece ser a apresentação de formulações que encenam uma filosofia incapaz de ser articulada sem considerar a separação radical entre sujeito e objeto que a epistemologia dava como inevitável. A potência da dialética negativa, dessa maneira, se apresenta na crítica de um sujeito transcendental que é autocriado e, assim, falha miseravelmente em reconhecer a si mesmo como a própria forma de sua objetividade. Em sua colonialidade que pensa o mundo, esse sujeito transcendental, como sempre reduz o mundo à sua medida e transforma tudo que não é idêntico a si em objeto, acaba por produzir identidades cujo universal é carregado de violência e destruição de tudo o que é diferente. E nesse processo, a ideologia se encarrega do esforço de reposição na consciência da naturalização desse processo como se fosse uma condição determinada em vez de determinante.

A dialética negativa, não por acaso, tem como ponto de partida o princípio da identidade e sua prática provocarem o desejo que fundamenta o regime repressivo do conceito: “o conhecimento do não-idêntico também está presente no fato de que justamente ele identifica, mais de maneira diversa da maneira do pensamento da identidade” (ADORNO, 2009, p. 130). Apropriadamente, portanto, a não-identidade contém identidade, confirmando para Adorno o “momento da verdade da ideologia, a indicação de que não deve haver nenhuma contradição, nenhum antagonismo” (ADORNO, 2009, p. 130). Num movimento corajoso e estratégico, Adorno volta contra si o desejo do conceito de ser um com a coisa; a dialética negativa é impulsionada não pelo desejo do conceito, mas pela “resistência do outro à identidade, de onde provém sua violência” (ADORNO, 2009, p. 139).

A rejeição de Adorno não ao conteúdo da identidade, mas à sua própria ideia ganha credibilidade porque ele nunca vacila em sua convicção de que um “apetite de incorporação” sempre se combina “com uma aversão àquilo que não pode ser incorporado, [ironicamente] e que necessitaria do conhecimento” (ADORNO, 2009, p. 140). O objeto torna-se o não-idêntico, mesmo quando permanece imanente à identidade, mesmo quando é empurrado para fora dela. Aqui, ao que entendo, Adorno encontra elementos para intuir ao objeto um momento de resistência. Ele escreve que a crítica realizada à identidade “dirige-se de maneira tateante para a preponderância do objeto” (ADORNO, 2009, p.157), que precisa ser mediada.

A mediação do objeto significa que ele não pode ser estática e dogmaticamente hipostasiado, mas só pode ser conhecido em sua imbricação com a subjetividade; a mediação do sujeito significa que ele não seria literalmente nada sem o momento da objetividade. Um indício do primado do objeto é a importância do espírito em todos os seus juízos, assim como até hoje na organização da realidade (ADORNO, 2009, p. 160).

O primado do objeto e a dialética negativa de Adorno sempre foram provocações importantes para avançar nos estudos da metamorfose da identidade iniciados por Antonio da Costa Ciampa (1987) e continuados em trabalhos que desenvolvemos desde a publicação do livro de minha tese de doutorado (LIMA, 2010; LIMA; CIAMPA, 2012; LIMA; CIAMPA; 2017). A ideia de que negociamos nossas personagens a partir das identidades pressupostas e políticas de identidades, que toda performatividade de uma personagem que apresento diante de outro é sempre uma negação de tantas outras que também sou, quando não estou sendo e, a compreensão dos processos de captura, aprisionamento e redução das possibilidades e existência às identidades fetichizadas, sempre me instigaram a dialogar com essa discussão. E somar com tantas outras, críticas e alinhadas com a preocupação em tornar visíveis formas de existência não incorporadas no universal dominante. Tal como Gloria Anzaldúa (2021, p. 114), para quem a identidade é relacional, “quem e o que somos depende de aqueles que nos rodeiam, uma mescla de nossas interações como nossos *alrededores*/entornos, com novas e velhas narrativas.

Todavia, o trabalho mais promissor para avançar nessa questão me parece ser o de Fred Moten, na esteira do pensamento negro radical ou teoria crítica preta, ou, como ele mesmo diz “que é o mesmo que dizer teoria crítica” (2021, p. 131). Para mim que sou não branco, um mestiço, seu pensamento apresentado em linhas que trazem uma indistinção entre matéria sônica e vida perdida, sangue e ruído, escuridão e presença, ampliaram de forma substancial minha compreensão acerca do que ainda precisamos avançar no campo da Psicologia Social Crítica. Acredito, inclusive, que seja importante seguir minha escrita a partir de sua tese principal, apresentada sob o título “A resistência do objeto: o grito da tia Hester”, em “Na quebra”, (MOTEN, 2023), uma vez que ela reposiciona o conceito de objeto e primado do objeto que discutimos até o momento e o reapresenta de uma forma que possamos avançar no texto.

Nesse trabalho, onde faz uso do texto “*Scenes of subjection*”, de Saidiya Hartman (1997), ele apresentada sua tese da seguinte maneira:

A história da pretitude atesta que os objetos podem e, de fato, resistem. A pretitude – o movimento estendido de uma revolta específica, uma irrupção contínua que anarranja [*anarranges*] cada linha – é uma tensão que pressiona a suposição da equivalência entre pessoalidade e subjetividade. Embora a subjetividade seja definida pela posse do sujeito sobre si mesmo e sobre seus objetos, de modo que o sujeito pareça ser possuído – infundido, deformado – pelo objeto que possui. Estou interessado no que acontece quando consideramos a materialidade fônica de tal esforço apropriativo [*propriative exertion*] (MOTEN, 2023, p. 27).

Quero mostrar a interarticulação da resistência do objeto com a subjuntiva figura marxiana da mercadoria que fala. De acordo com Marx, a mercadoria falante é uma impossibilidade evocada apenas para militar contra noções mistificadoras do valor essencial da mercadoria (MOTEN, 2023, p. 32).

Seu argumento começa forte recordando a memória histórica das mercadorias que falaram, gritaram, sangraram – dos trabalhadores que eram mercadorias antes –, como poderia ser dito, da abstração construída acerca da força de trabalho de seus corpos e que continuam a transmissão dessa materialidade a despeito de qualquer divisão que separa escravidão e liberdade. Aquilo que Christina Sharpe (2023, p. 36) conceituou como vestígio da escravização, “a vida após a morte da propriedade” e viver a vida após a morte da ideia de *partus sequitur ventrem* (quem nasce segue o ventre), em que a criança negra herda o (não) *status*, a (não) existência de sua mãe”. Segue adiante, interessado na *quebra* de tal discurso, nas “disrupções edificantes [elevating disruptions] do verbal que elevam o valioso conteúdo da auralidade [aurality] do objeto/mercadoria para fora dos confins do significado precisamente por meio desse rastro material” (MOTEN, 2023, p. 32).

Moten busca no “Discurso caribenho”, escrito por Édouard Glissant, elementos para justificar a ausência de uma referência à fala do escravizado, tomado como mercadoria e também como indícios de sua contradição. Encontra em uma de suas passagens a informação de que uma vez que a fala era proibida, os escravizados camuflavam as palavras sob a intensidade provocadora do grito, considerado a expressão de um animal selvagem. O escravizado, assim, impunha sua sintaxe particular. Com isso, Moten (2023, p. 34) escreve: “O conhecimento do futuro no presente está ligado ao que é dado em algo que Marx só conseguia imaginar subjuntivamente: a mercadoria que fala”.

Recordemos o que Karl Marx escreve no final da seção “O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo”, que faz parte do livro 1 do “O Capital, utilizado pelo próprio Moten em seu livro.

Para não nos anteciparmos, basta que apresentemos aqui apenas mais um exemplo relativo à própria forma-mercadoria. Se as mercadorias pudessem falar, diriam: é possível que nosso valor de uso tenha algum interesse para os homens. A nós, como coisas, ele não nos diz respeito. O que nos diz respeito materialmente [*dinglich*] é o nosso valor. Nossa própria circulação como coisas-mercadorias [*Warendinge*] é a prova disso. Relacionamo-nos umas com as outras apenas como valores de troca. [...] Até hoje nenhum químico descobriu o valor de troca na pérola ou no diamante. Mas descobridores econômicos dessa substância química, que jactam de grande profundidade crítica, creem que o valor de uso das coisas existe independente de suas propriedades materiais [*sachlichen*], ao contrário de seu valor, que seria inerente como coisas” (MARX, 2013, p. 157-158).

Ora, nem precisaria dizer que essa passagem remete imediatamente à epígrafe que abre o capítulo e mostra sua falácia quando se trata de pensar o homem branco como mercadoria. Mesmo reduzido e comparado economicamente a partir de equivalentes relacionados às suas propriedades químicas, jamais esse exercício provocaria uma alteração de seu status social. Marx ainda segue discorrendo sobre a imobilidade e submissão das mercadorias no capítulo seguinte, quando trata de discorrer sobre “O processo de troca”. No início do texto ele assinala que as “mercadorias não podem ir por si mesmas ao mercado e trocar-se umas pelas outras. [...] Elas são coisas e, por isso, não podem impor resistência ao homem” (MARX, 2013, p. 159).

Moten entende, e concordo com ele, que a dificuldade de Marx nessas passagens está em suas referências aos economistas clássicos e à descrição de uma fala impossível das mercadorias. “Nesse sentido, o que está em jogo não é *o que* a mercadoria, mas *que* a mercadoria fale ou, melhor dizendo, que a mercadoria, em sua incapacidade de falar, seja obrigada a fazê-lo” (MOTEN, 2023, p. 36). O segredo da mercadoria, que escapa a Marx, é a de que o valor (de troca) da mercadoria falante existe, antes mesmo da troca. Moten entende que “toda abordagem do exemplo de Marx deve passar pelo acontecimento contínuo que o antecede, o acontecimento real da fala da mercadoria, ele próprio quebrado pela materialidade irreduzível – a materialidade quebrada e irreduzível – do grito da mercadoria” (MOTEN, 2023, p. 39).

O mais interessante na análise de Moten é a possibilidade que ela apresenta para, uma vez que explora o que permanece secreto em Marx, pensar em termos de raça, sexo e gênero, com todas as diferenças que esses termos carregam, demarcam, formam e reificam. “O argumento contrafactual de Marx (“Se a mercadoria pudesse falar, diria...”) é quebrado por uma mercadoria e pelo rastro de uma estrutura de subjetividade nascida na objeção que ele não percebe nem antecipa” (MOTEN, 2023, p. 40). A verdade sobre o valor da mercadoria está ligada à impossibilidade de fala, que como Glissant assinalou, no máximo apresentava-se em grito como sintaxe particular, pois se a mercadoria pudesse falar, ela teria um valor intrínseco, “seria infundida com um certo espírito, certo valor dado não de fora e, portanto, seria contraditória a tese do valor – que não é intrínseco – que Marx atribui a ela” (MOTEN, 2023, p. 40).

E isso mudaria tudo. Adorno (1998) teve a sensibilidade de assinalar que o talento de Walter Benjamin não estava em sua capacidade de acessar de imediato os objetos, mas na rara disposição de intuir sua presença. Sabemos que em sua tentativa de compreensão do negativo ele acabava por organizar um inventário de tudo que percebia. Entretanto, sua fidelidade à análise de Marx das mercadorias e seu segredo acabou por impedir a escuta dos gritos silenciosos. Portanto, não percebendo a “resistência do objeto”, àquilo que só poderia ser vislumbrado se ele tivesse tomado as questões de raça e gênero em suas leituras, considerando, assim, a existência de outras contadoras de histórias e contadores de história escravizados, subalternizados. Por isso seu diagnóstico apressado acerca da morte do narrador/contador de histórias (BENJAMIN, 2018) e nenhuma palavra sobre tantas outras mortes, mais ainda, sobre aquelas que ainda poderiam ser encontradas nos escombros da história.

Em um capítulo que escrevi recentemente, e está em processo de publicação, faço uma crítica à morte do narrador/contador de histórias, tão reiterado em trabalhos acadêmicos contemporâneos e originalmente apresentado nas versões encontradas escritas por Benjamin. Faço essa crítica à partir de formulações e contribuições de Saidiya Hartman, cuja questão central está em perguntar “como a narrativa pode encarnar a vida em palavras e, ao mesmo tempo, respeitar o que não podemos conhecer?” (HARTMAN, 2021, p. 108).

Segundo Hartman (2021, p. 122) temos a oportunidade de aprender como construir uma “narrativa recombinante, que ‘enlaça os fios’ de relatos incommensuráveis e que tece presente, passado e futuro, recontando a história da garota⁸¹ e narrando o tempo da escravidão como nosso presente”. Ou seja,

⁸¹ No artigo, intitulado “Vênus em dois atos”, Hartman faz um exame acerca da possibilidade de contar a história de uma mulher, que nomeia como Vênus, para além de qualquer coisa que já houvesse escrito sobre ela nos arquivos da escravidão atlântica.

acompanhamos uma aposta na escrita de uma narração impossível que insiste na tentativa de contar histórias que resistem a ser contadas (uma vez que, no caso exemplar de Hartman, as garotas mortas que trata em sua pesquisa não podem mais falar). É imprescindível que trabalhemos na criação de espaços “o luto onde ele é proibido. Fabricar uma testemunha para uma morte não muito notada” (HARTMAN, 2021, p. 117).

No caso de Moten, a proposição direcionada para protocolos das pesquisas que se preocupam em considerar a resistência do objeto exigem a consideração, “dentre outras coisas, [de] uma ruptura de dois círculos, o familiar e o hermenêutico. [...] Mais precisamente, devemos estar em sintonia com a transmissão da própria materialidade que está sendo descrita enquanto notamos a retransmissão entre a fonografia material e a substituição material” (MOTEN, 2023, p. 42). Considerar a resistência do objeto é realizar uma crítica da violência.

Ao que me parece, portanto, é descrevê-la em suas metamorfoses (e é preciso torná-la legível), algo que Antonio da Costa Ciampa (1987) de maneira intuitiva fez de maneira exemplar com a história de Severina, de forma que seja possível identificar seus dispositivos e como persistem na contemporaneidade.

quando o particular (que no nosso caso é a identidade de um indivíduo dado, como Severina) não concretiza essa unidade, o universal permanece abstrato, falso (que no nosso caso é a sociedade capitalista). Tudo porque prevalece o interesse da desrazão, a razão interesseira – que demonstra a irracionalidade substancial do mundo capitalista em que vivemos, um mundo que não merece ser vivido, pois ameaça a auto-conservação da espécie, na medida em que cada singular, em vez de devir homem – como a metamorfose é inevitável –, devém não-homem, inverte-se no seu contrário: em vez de proprietário das coisas, estas é que o têm como propriedade; em vez de fazer uso das coisas, estas é que o usam; em vez de trabalhar com suas ferramentas, com seus instrumentos, estes é que trabalham com o homem como ferramenta, instrumentalizando-o. Mas este mesmo mundo que o nega, é um mundo, produzido por ele; por mais paradoxal que possa parecer, nosso mundo – que é um mundo desumanizador – é um mundo humano, produzido pelo próprio homem, que assim se faz homem (como produtor do mundo humano), ao mesmo tempo que se faz não-homem (como produto do mundo desumanizador). A contradição, enquanto não for superada, será ‘sempre re-posta como mau infinito. O interesse da razão pede a negação da negação para que a superação se dê, contendo a má’ infinidade, estabelecendo a verdadeira infinidade humana que decorre,

a um tempo, de ser o homem um ser de responsabilidades e, em outro, um ser concreto; por isso, concretizável. Um concreto que não é concretizável não é possível (CIAMPA, 1987, p. 227-228).

Sobretudo porque pensar na perspectiva da identidade como metamorfose significa considerar que não existe nenhuma “natureza humana”, nenhum a priori que legitimaria qualquer distinção. Quando tratamos de discorrer e assinalar como as pretensões dos outros delegam identidades pressupostas e mobilizam personagens que são muitas vezes vividas como uma identidade (CIAMPA, 1987; LIMA, 2010), não falamos sobre as pessoas em si mesmas, mas antes, sobre as narrativas das violências a que foram submetidas e que se apoderaram de suas vidas. O próprio nome, que alguns chamam de nosso, é a primeira forma de violência. Como Neusa Santos Souza (2021), no início dos anos de 1980, constatou, em sua dissertação de mestrado como o tornar-se negro é um processo doloroso quando se vive um massacre de sua identidade enquanto um preço a ser pago para sua ascensão social. E Sueli Carneiro (2023), nos mostrou como sendo próprio dos dispositivos de racialidade, a construção do outro, no caso o negro e, mais especificamente, da mulher negra, pela condição de não ser, enquanto instância de fundamento do ser. Principalmente em uma sociedade cujo pacto narcísico da branquitude (BENTO, 2022) reitera o universal abstrato que sustenta a dominação.

Não se trata, portanto, de construir legendas, escrever novas interpretações. Trata-se de seguir na busca de um trabalho no qual a narrativa atravessa a fantasia social que a coloca na condição de “inimaginável”. Palavra perigosa, pois juntamente com outras como “impossível”, “insuportável” etc., impedem o acesso às histórias e falas de tantas mulheres negras, trans, indígenas, deficientes, mantendo-as fora da possibilidade de serem pensadas e retomadas no presente. Se trata da possibilidade de desnaturalizar a escuta, desaprender o olhar e desaparegar do pensamento prévio. Um trabalho de narração e sua apropriação, articulada a nossa experiência presente, que pode transformar histórias escutadas, textos acessados, objetos pessoais e, até mesmo, lugares visitados, em material passível de um trabalho de montagem, ou seja, de imaginação poética que em sua busca por formas de legibilidade daquilo que não é tomado como objeto do pensamento e expressam um “ponto crítico”, um mal-estar ou um sintoma que, até então não se tornavam reconhecíveis ou, ainda, apenas reconhecíveis de forma perversa (LIMA, 2010). Esse ponto crítico é de fato elevar as narrativas à altura do pensamento.

Elevar esse pensamento para além do sofrimento que emerge com essas histórias, à altura de uma cólera. Não desconsiderar que outras Severinas, que

um dia só gritava, depois só narravam, começaram a escrever, a fazer pesquisa, a encontrar outras Severinas e ensinar. A partir da resistência do objeto apresentar uma constelação capaz de quebrar as aparências que sustentam a suposta estabilidade de nossa reflexão histórica e política. Nunca esquecer que as vidas reduzidas a objetos resistem, sempre resistiram, continuam resistindo. Seus gritos ecoaram até o fim dos tempos. Seus vestígios permanecem em toda parte. Seu valor é incomensurável.

Referências Bibliográficas

- ADORNO, Theodor. Caracterização de Walter Benjamin. In, Theodor Adorno. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. São Paulo: Ática, 1998. pp. 223-238.
- ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ANZALDÚA, Gloria. **Luz en lo oscuro**. Buenos Aires: Hekht Libros, 2021.
- BENJAMIN, Walter. O contador de histórias. In, Walter Benjamin. **A arte de contar histórias**. São Paulo: Hedra, 2018. pp.19-58.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In, Walter Benjamin. **O Anjo da história**. Belo horizonte: Autêntica, 2012. p. 7-20.
- BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BHABHA, Homi. DisseMiNação: o tempo, a narrativa e as margens. In, Homi Bhabha. **O local da cultura**. Belo Horizonte: EdUFMG, 2007. pp. 198-238.
- CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo da racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser**. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- CIAMPA, Antonio da Costa. **A estória do Severino e a história da Severina: um ensaio de Psicologia Social**. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- DEWS, Peter. Adorno, pós-estruturalismo e a crítica da identidade. In, Slavoj Zizek. **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contratempo, 1996. pp.51-70.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu, 2020
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. 19ª. Ed. São Paulo: Loyola, 2009.
- FOUCAULT, Michel. **Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori**. New York: Columbia University/Semiotext(e), 1991.
- HARTMAN, Saidiya. **Scene of subjection**. Terror, slevery and self-making in Nineteenth-century America. New York/Oxford: Oxford University Press, 1997.
- HARTMAN, Saidiya. Vênus em dois atos. In: Clara Barzaghi; André Arias; Stella Z. Paterniani (Org.). **Pensamento negro radical**. São Paulo: Crocodilo e n-1, 2021. pp. 105-129.
- HOMEM. In, Georges Bataille. **Documents**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018. pp. 96.
- LIMA, Aluísio Ferreira de; CIAMPA, Antonio da Costa. “Sem Pedras O Arco Não Existe”: o lugar da narrativa no estudo crítico da identidade. **Psicol. Soc.** [online]: v. 29, 2017.
- LIMA, Aluísio Ferreira de; CIAMPA, Antonio da Costa. Metamorfose humana em busca de emancipação: a identidade na perspectiva da Psicologia Social Crítica. Aluísio Ferreira de Lima (Org.). **Psicologia Social Crítica: Paradoxos do Contemporâneo**. Porto Alegre: Sulina, 2012. p. 11-29.
- LIMA, Aluísio Ferreira de. Narrativas, montagens e imagens no método de pesquisa com coisas frágeis: as metamorfoses de uma pesquisa produzida desde as margens. In, Conrado Neves Sathler e Esmael Alves de Oliveira. **Intervenções psicossociais: percorrendo territórios de saúde, trabalho e cidadania**. Salvador: Devires, 2023.
- LIMA, Aluísio Ferreira de. **Metamorfose, anamorfose e reconhecimento perverso: a identidade na perspectiva da Psicologia Social Crítica**. São Paulo, FAPESP/EDUC, 2010.
- MARX, Karl. **O capital: Crítica da economia política**. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013
- MOTEN, Fred. Ser prete e Ser nada (misticismo na carne). In: Clara Barzaghi; André Arias; Stella Z. Paterniani (Org.). **Pensamento negro radical**. São Paulo: Crocodilo e n-1 edições, 2021. pp. 131-191.
- MOTEN, Fred. A resistência do objeto: o grito da tia Hester. In, **Na quebra: a estética da tradição negra**. São Paulo: Crocodilo; n-1 edições, 2023. pp. 27-59.

SARTRE, Jean-Paul. (1985). *Orphée Noir*, preface In, Léopold Sédar Senghor. **Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache**. 5^e édition. Paris: Presses Universitaires de France, 1948. pp. IX- XLIV.

SHARPE, Christina. **No vestígio**: negritude e existência. São Paulo: Ubu, 2023.

SOUZA, Neuza Santos. **Tornar-se negro ou As vicissitudes do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

Agradecimentos

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq pela Bolsa de Produtividade PQ 1D concedida e relacionada ao projeto “Coisas Frágeis: imagens e enquadramentos em narrativas das experiências de sofrimento”, processo: 314112/2021-9.

Agradeço, especialmente, às pesquisadoras e pesquisadores que fazem parte do Paralaxe e que têm contribuído de forma contínua e direta com esse trabalho, ampliando diariamente nosso projeto coletivo: Anne Beatriz, Hilana, Geovana, Stefanie Macêdo, Tatiana, Conceição, Brune, Meire, Fernando, Juliana, Stephanie Lima, José Alves.

AMERÍNDIA: NOTAS GEOFILOSÓFICAS PARA MODOS MINORITÁRIOS DE PENSAMENTO

Leif Grünewald⁸²

Introdução

Para começar, é preciso *recordar* uma afirmação de Félix Guattari e Gilles Deleuze (1980), em *Mille Plateaux*, que anunciava, há mais de cinco décadas: “nossa era está se tornando a das minorias”. Uma série de diferenças categorizadas por raça, gênero, sexualidade, língua, nacionalidade, condições econômicas, aparência corporal etc., quase meio século depois de sua publicação, essa afirmação ainda parece ser absolutamente pertinente. É preciso recordar, ainda, que Guattari e Deleuze tomaram inicialmente como intercessores, para a elaboração de sua ‘teoria da minoridade’, elementos capturados da literatura (notadamente a produção literária de Franz Kafka para a constituição de uma literatura menor) e da linguística, para então desenvolvê-la em *Mille Plateaux* à luz da discussão trazida à baila em “Devir-Intenso, o Devir-Animal e o Devir-Imperceptível”. Esses autores jamais deixaram de fora de seus objetos os grupos históricos e sociais menores que se encontram em estados definíveis: negros, mulheres, judeus, crianças, trabalhadores precários ou mesmo todos aqueles que não constam dessa lista de tipos de minoria.

Nossa recordação é desassossegada, ainda que o encadeamento exploratório dessa breve recordação *reclame*. Fazemos a reclamação de um aceno, quando procuramos definir o tom, o teor e a direção dessa intervenção. E um aceno é sempre uma expectativa, uma desconfiança. Será uma leitura de Sibertin-Blanc (2022) que nos orientará para a compreensão efetuada de um modo menor, na medida em que ela também se serve ao recordatório. Ela faz evocar a questão das minorias que atinge o cerne do pensamento político de Guattari e Deleuze,

⁸² Doutor em Antropologia Social, docente no Departamento de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade do Estado do Pará (UEPA). <https://orcid.org/0000-0001-7399-389X>. leifgrunewald@gmail.com

justamente no lugar em que a própria categoria do “político” se torna problemática em todos os seus aspectos. Isso toma sua coesão e vigor de movimento do fato de o lugar da teoria deleuziana das minorias situar-se, inicialmente, numa problematização da conflitualidade interna que enfraquece todo o sistema de “maioria” ao defini-lo através da hegemonia de um conjunto normativo. Esse conjunto normativo determina como as práticas, condutas e diversidades humanas são socialmente inscritas, e também regula os regimes de discurso e as posições subjetivas nas quais os grupos e indivíduos se singularizam. É nesse contexto que os interesses, demandas, pertencimentos, distinções, reconhecimentos e identificações são articulados.

Feitas estas recordações, retomemos o título dessa intervenção e digamos que os nomes “minoritário” e “geofilosofia” evocam um pensamento ao qual se vai recorrer para, então, a partir dele, tentar olhar para o que chamaremos de *ameríndia*. E isso quer dizer: uma ficção teórica que não se conforma com nenhum lugar em sua realidade. *Ameríndia* não tem, pois, evidência de um território. Em seu modo de efetuação, essa noção que opera ao modo de um analisador tanto do ponto de vista conceitual quanto espacial e sociocosmológico remete a um aspecto do pensamento de povos indígenas amazônicos que manifesta sua “qualidade perspectiva” (Viveiros de Castro, 2002), cujos pressupostos e consequências são irredutíveis ao nosso conceito corrente de relativismo. É assim, na disposição dessa perspectiva que a *Ameríndia* ressoará naquilo recebe o nome de “perspectivismo ameríndio” e que teve como estímulo principal, conforme se exprimiu Viveiros de Castro (2002, p. 350), a especulação ameríndia segundo a qual o modo como os humanos veem os animais, os deuses, os espíritos, as plantas, os objetos, as formas de relevo, os fenômenos meteorológicos etc. é profundamente divergente da maneira que diferentes capacidades agentivas não-humanas veem a si próprias e as pessoas humanas.

Viveiros de Castro, falando dessa perspectiva, assim exprimiu a ideia fundamental sobre o perspectivismo ameríndio:

(...) Ser capaz de ocupar o ponto de vista é sem dúvida uma potência da alma, e os não-humanos são sujeitos na medida em que têm (ou são) um espírito; mas a diferença entre os pontos de vista (e um ponto de vista não é senão diferença) não está na alma, pois esta, formalmente idêntica através das espécies, só enxerga a mesma coisa em toda parte — a diferença é dada pela especificidade dos corpos. Isso permite responder às perguntas: se os não-humanos são pessoas e têm almas, em que se distinguem dos humanos? E por que, sendo gente, não nos veem como gente? (2002, p. 128).

Dito isso, surge da conceituação do perspectivismo ameríndio e emergem duas facetas distintas. Uma de abrangência geral e outra de especificidade. Viveiros de Castro fala que é possível identificar uma espécie de “condição virtual” que conecta os seres humanos e os centros de agência não-humanos, estabelecendo a possibilidade de cada um ocupar um ponto de vista particular. Nesse contexto, o papel de condição virtual que conecta diferentes subjetividades é desempenhado pela alma, visto que ela é formalmente idêntica em todos os seres capazes de ocupar um ponto de vista. Isto por um lado. Por outro, como mencionado por Tania Stolze Lima (2002), a problemática do perspectivismo está relacionada a uma “variação contínua entre signos e coisas” que implica que algo deve provocar uma mudança na forma como os indivíduos percebem a mesma coisa, pois, se assim não fosse, todos os seres enxergariam as mesmas coisas da mesma maneira.

Vamos pegar essa anotação e dizer: uma perspectiva é em si um mundo ou uma natureza. A esse respeito, o perspectivismo nada tem a ver com o relativismo: o relativismo cultural ou um multiculturalismo supõem uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação. Em *Ameríndia*, o que se proporá é justamente o contrário: de um lado, uma unidade representativa puramente pronominal — todo ser que venha a ocupar a posição de sujeito cosmológico é humano; tudo o que existe pode ser pensado como pensante (existe, logo pensa), isto é, “ativado” ou “arranjado” por um ponto de vista; por outro lado, uma diversidade radical real ou objetiva.

Como possuidores de almas semelhantes que se veem como “humanos”, uma onça toma “cerveja” como nós a tomamos. No entanto, “humano” e “cerveja” não se referem à mesma coisa: para a onça, “humano” é a onça, enquanto para nós, nós somos “humanos”; “O que para nós é sangue, para as onças é cerveja”. A natureza da onça e a nossa natureza não são a mesma coisa. Não há “coisa em si = x” que é diferentemente representada por várias almas, ou seja, não há algo que seja representado como sangue para nós e como cerveja para a onça. O que existe é apenas uma multiplicidade de “sangue | cerveja”. Assim, enquanto a multinatureza é povoada por multiplicidades, corpo e alma em *Ameríndia* são, menos que substâncias, proposições, mas são, antes de tudo, perspectivas que encontram-se no interior de um jogo frouxo de “dizer-eu” que só existe a partir de uma “distribuição diferencial da posição de sujeito” (LIMA, 2002, p. 90) assegurada pela diferença dos corpos dessas subjetividades.

O que é, nesta disposição perspectivista e nesse modo especulativo denominado *Ameríndia*, o pensamento que insurge em modo minoritário| geofilosófico? Ou ainda, qual é a relação possível entre a *Ameríndia* e a elaboração deleuzo-guattariniana de uma dimensão geofilosófica e seu modo de efetuação

minoritário, situado inicialmente em uma problematização de conjunto normativo que determina a inscrição social das práticas, das condutas e das multiplicidades humanas e que gere regimes de enunciados e posições subjetivas? Com sorte, o que se observará neste ou desde este modo próprio geofilosófico e menor de efetuação que denominamos *Ameríndia* faz romper imediatamente com uma concepção antropocêntrica de socialidade, ao tensionar a própria política humana. Melhor dizendo, a política cujo objetivo é tornar-se humano. Essa tensão que abre espaço para um devir-minoritário de todos, implicando um devir-inumano da política e uma política com bichos e coisas. Assim, o que buscará estruturar por meio do dispositivo *Ameríndia* é um bloco de devir que é também um bloco da aliança entre humanos, animais e coisas não vivas ou mesmo moleculares, não fazendo sentido distinguir entre ontologia, política e cosmologia.

Vamos tentar explicar, mostrar isso. Vamos fazer um desbordamento geofilosófico, que é o percurso da elucidação para *Ameríndia*. Um rodeio estratégico, pelo qual, afastando-se, vamos nos aproximar.

Perífrases à geofilosofia

“Geofilosofia” é, como nos lembramos, o título do quarto capítulo de *Qu'est-ce que la philosophie?*, última obra publicada, em 1991, por Gilles Deleuze e Félix Guattari – escolha esta que pretendia sublinhar a rica atualidade dessa noção e, ao mesmo tempo, homenagear pela primeira vez os anos de ensino de Deleuze em Lyon. Mas isso não é tudo. “Geofilosofia” também é o espaço em que se pôde dar efetuação à exigência deleuzo-guattariniana de reconhecer as raízes geográficas da filosofia para arrancá-la das abstrações de sua história: a mesma exigência que levará Deleuze e Guattari a tematizar as relações entre terra e territórios.

Ao rasgar a filosofia a tais abstrações, a ideia de uma “geofilosofia” acaba, enfim, por manifestar e repensar as relações entre as implicações estéticas e políticas do pensamento filosófico. Com efeito, ela só pode ter, antes de mais nada, um incontornável caráter “estético” no sentido etimológico do termo, pois trata da sensível relação de nossos corpos com seus territórios e também com a terra. Por outro lado, o mesmo caráter estético também é, ele próprio, “político”, pois a relação, uma vez que a relação de nossos corpos com seus territórios e com a terra coloca o problema da política entendida como a construção do espaço de convivência. Assim, ao renovar a relação entre as implicações estéticas e políticas do pensamento filosófico, a noção de “geofilosofia” poderia, obviamente, encarar uma questão decisiva: como pensar a filosofia em sua historicidade, sem

se deixar levar pela ilusão de uma racionalidade nascida na Grécia, mas que teria qualificado de vez a Europa como residência do pensamento racional sem reduzir o conceito aos determinismos geográfico e sociológico? Isso requereria, antes, uma crítica política da maneira como as filosofias representam sua história. Isso serve ao conceito de “geofilosofia” em sua posição extrema: embora reivindique para a filosofia toda a consistência endógena do conceito – a filosofia é a criação do conceito, o conceito “pertence” à filosofia e só se aplica “a ela” – a “geofilosofia” liga a filosofia ocidental à ascensão da Europa, à sua pretensão de definir o homem em geral e ao desenvolvimento do capitalismo.

Perceba-se, então, trata-se de um conceito estratégico, virulento, no que diz respeito às construções históricas da filosofia que traduzem a ambição colonial de um pensamento ocidental, apressado em se colocar como a única joia da racionalidade, ao revestir violentamente as obscuras sabedorias dos continentes fora da Europa, e impondo-se como figura adulta da Razão. A contingência da emergência dos chamados sistemas filosóficos é então compreendida geograficamente na contingência do seu *ethos*, a ecologia de um território que compreende suas múltiplas componentes e as várias relações que estabelece com o seu exterior, territórios vizinhos ou universo do passado ou do presente. valores, segundo uma etologia empírica e mutável. Não se trata de sacrificar a espessura temporal da história trazendo a filosofia de volta à simultaneidade estática de uma geografia do presente, mas de estabelecer uma relação entre a filosofia e sua situação planetária, a Terra, em vez de territorializá-la exclusivamente na sucessão linear de uma história (ocidental) da razão.

Perguntar, como fizeram Deleuze e Guattari: “– o que é a filosofia?”, é questionar a historicidade desse tipo de discurso e sua persistente capacidade de se unificar na variedade díspar e duradoura de suas diferentes figuras sob o título de história da filosofia. A sua consistência conceitual coloca o problema histórico-político da emergência de tal racionalidade europeia, na sua universalidade conquistadora, mas também o da sua persistência apesar da heterogeneidade dos sistemas, o que autoriza cada filosofia, pelo menos desde Descartes, a se colocar como começo e um novo ponto de partida sem renunciar ao princípio de uma tradição racional específica. É, de fato, para ligar a filosofia de forma muito forte ao problema de sua história que Deleuze e Guattari continuam seu trabalho conjunto intitulado “Esquizofrenia e capitalismo” com este livro, O que é... que filosofia?, que fisga a consistência filosófica de uma política do conceito e da história concreta da emergência do capitalismo, como condição necessária mas não suficiente para a emergência de uma Razão unificada, que se pense como universal, cuja universalidade responde, no entanto, a um imperativo pragmático de dominação política.

Deleuze e Guattari retomam, portanto, o gesto típico realizado por cada filosofia desde Descartes: propor uma nova partida, que redistribua e transforme a história dos sistemas anteriores. Porém, não em nome de uma História universal, nem de uma descoberta da verdade, mas de uma geopolítica de conceito, construção e diagnóstico. As diferentes filosofias não podem ser medidas por um padrão externo, artificial e transcendente. Isso porque elas devem ser avaliadas a partir do tipo de sistematicidade que inauguram, e segundo a endoconsistência sistemática que propõem (endoconsistência do conceito como multiplicidade), o mapa dá os afetos que favorecem (perspectivismo), a multiplicidade de pragmáticas a que se abrem (política) e para as quais são um diagnóstico. A avaliação de uma filosofia não pode, assim, ser objeto de uma medida externa unificada, transcendente e preexistente, porque cada um desses sistemas, obras, doutrinas ou teorias abre um ponto vista que constitui seu objeto e não há unidade pré-existente de discursos, nenhuma unidade atemporal de objetos que permita alinhá-los segundo uma medida externa.

Criação não significa, portanto, simplesmente ruptura nem novidade, apenas contestação. Criar um sistema significa constituir, o que implica não haver um objeto externo pré-existente para o pensamento humano. As filosofias não são criativas porque inovam refutando o passado – esta seria uma determinação comparativa negativa e reacionária do tipo “vanguardista”, assumindo uma concepção dialética da produção do novo, em contradição com a anterior. A novidade deve ser entendida menos como reação (negação) do que como produção, construção de conceitos formulando novos problemas, pressupondo novos personagens conceituais.

De corpo e Terra: *Ameríndia*

Acima foi dito algo verdadeiramente importante: – toda a questão geofilosófica não diz respeito ao sacrifício da espessura temporal da história, confinando a filosofia à simultaneidade de uma geografia do presente. Isso porque ela busca estabelecer uma relação entre a filosofia e sua situação planetária, em detrimento de sua territorialização exclusiva na imagem de uma história da razão cronológica e linear. Há que considerar-se este efeito divisor em pelo menos dois tipos de construção intrinsecamente binárias. De um lado, a oposição entre uma filosofia ocidental temporalmente espessa e filosofias ligadas a uma dimensão que não é temporal, mas geográfica, do presente. De outro, uma certa fantasia do que o Brasil é, assombrando o sonho social de homogeneidade e invertendo-o, ocasionalmente, em pesadelo e o modo de gestão de mundos característico de diferentes Outros que efetuam-se em *Ameríndia*.

Nesse quadro vem-nos a questão: seria *Ameríndia* uma tentativa de refundação por meio da desterritorialização de uma certa imagem filosófica|geográfica convencional? Por essa questão deve-se entender que enquanto dizia que uma coisa era a mirada representacional sobre um lugar, se poderia sugerir também que uma coisa seria pensar *Ameríndia* vinculada como uma circunscrição territorial em estado bruto, e outra diferente é fazê-la figurar enquanto conjunto hipercomplexo de agenciamentos coletivos autorreferenciados que se encontram em posição de equilíbrio entrópico de relações essencialmente dinâmicas. Nesta altura, então, para *Ameríndia* tudo pareceria ocorrer como se ela estivesse situada na interseção entre a política e a ontologia. Assim, *Ameríndia* seria considerada menos como uma substância e mais como uma modulação de consistência, bem como dos ritmos de composição e decomposição das suas manifestações.

Mas isso não é tudo. Nessa intercessão séria entre política e ontologia, em *Ameríndia* há algo que faz essa dimensão política ser pensada em modo *menor* – e não só como assunto puramente humano, é indecifrável da ontologia concebida como “ciência-do-ser” de todos os seres capazes de ocupar um ponto de vista. Assim, no escopo desse dispositivo cartográfico de fabricação de mundos que denominados aqui de *Ameríndia* por mais que dividamos reativamente a vida e seus domínios em diferentes categorias, suas fronteiras se resolvem em zonas singulares de indiscernibilidade. E aqui, por “indiscernibilidade” deve-se entender: uma perspectiva só se coloca em relação com as outras na condição de ser incomensurável com elas. Isso porque, em última análise, a tarefa de comparar o incomensurável é reservada apenas aos profissionais de contabilidade que, como certamente é desnecessário dizer, não existem na *Ameríndia*. Em realidade, sobre a comparação entre perspectivas só é possível quando não há um padrão estabelecido. Não existem, dentro da multiplicidade “n -1” que caracteriza uma forma de pensar em *Ameríndia*, as perspectivas “P” e “P” como objetos de comparação, nem seu padrão transcendente, conhecido como “meta-P”. No entanto, o foco recai sobre o desenvolvimento das perspectivas e suas alianças cosmopolíticas.

Pois bem, esse modo de gestão de produção de mundos denominado *Ameríndia* tem ainda como engrenagem um modo de efetuação que supõe como base para diferenciação entre formas de existência aquilo que existe entre suas perspectivas corporais. Só que à luz de *Ameríndia*, o “corpo” não restringe-se à ficção tóxica que o caracteriza como uma espécie por condições fisiológicas ou aparentes, mas um “bloco de afetos”. Portanto, não há nada que impeça o homem de ser considerado não-humano. Assim como a onça é considerada humana por si, mas não por nós, um coletivo humano pode ser considerado não-humano por outro coletivo vizinho, mesmo que os corpos desses dois coletivos sejam semelhantes. Nesse contexto, o conceito de “humano” não funciona mais como

um nome específico de uma espécie, mas, acima de tudo, como um pronome pessoal usado por todas as espécies para se referirem a si mesmas. Agora, se todos os seres têm almas semelhantes, de onde vêm as diferenças entre nós e outras capacidades agentivas não-humanas? São os corpos que causam as diferenças entre suas perspectivas, ou seja, a ideia de um ser com seu corpo é apenas um ponto de vista. Isso não se trata de uma representação, mas implica em si uma natureza intrínseca.

Em tal contexto, como se pode, ou melhor dizendo, como se precisa falar, de *Ameríndia* como modo de gestão de produção de mundos em que os pontos de vista só se colocam em relação com as outras na condição de ser incomensurável com eles, e em que se faz romper com uma concepção antropocêntrica de socialidade, como expressão de uma imagem minoritária de pensamento? Possibilidade, isto é, possibilidade e parra possibilidade, é uma irrupção súbita de uma pergunta: estaríamos em *Ameríndia* diante de devir-ameríndio da filosofia Deleuzo-guattariniana? Ou ainda, não seria *Ameríndia* fruto de um devir Deleuzo-guattariniano do pensamento ameríndio?

Ao se colocar essas questões, ouça-se: sim e não. Sobretudo porque colocar o problema nesses termos é mal colocá-lo. Trata-se ao mirar um regime de pensamento em modo menor como *Ameríndia* de atualizar os inúmeros outros-devires que existem como virtualidades de nosso próprio pensamento. Deveríamos, então, colocar a questão em termos de uma assimetria entre um modo ocidental e maior de gestão e produção de mundos e outro não-ocidental e menor? Ora, apenas se, e somente se a problemática do minoritário puder ser colocada como condição de passagem de uma disposição representacional antropocêntrica à reflexão cosmopolítica sobre o devir. A partir da concepção de elaboração de novos dispositivos de enunciação analíticos – aqueles que não são alheios aos atos de criação e que continuamente remetem à sua própria cartografia, abolindo sua imagem convencional com o propósito de redescobrir sua eficácia – emerge a possibilidade de interação entre arranjos radicalmente heterogêneos e um domínio pré-formado. Nesse modo peculiar de existir em um contexto problemático específico, a verdade se revela, permitindo explorar uma variedade de combinações que desafiam as convenções estabelecidas.

Ao fim, podemos considerar, utilizando a própria expressão de Deleuze e Guattari, que a efetuação ocorre precisamente na transição entre o ser e a singularização existencial, fazendo de *Ameríndia*, enfim, alguma modulação de consistência. Melhor dizendo, um ritmo de composição e decomposição de efetuações, que a faz alheia do entendimento como entidade substancial.

Referências bibliográficas

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **Mille Plateaux**. Paris: Éd. de Minuit. 1980.

_____. **Qu'est-ce que la philosophie?** Paris: Éd. de Minuit. 1991.

LIMA, Tânia Stolze. O Que é um Corpo?. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 22, n.1, p. 9-20, 2002.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume. **Direito de sequência esquizoanalítica: Contra-antropologia e descolonização do inconsciente**. São Paulo: n-1 Edições. 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Nativo Relativo. **Mana**. Rio de Janeiro. vol.8, n.1. 2002.

A QUE NOS INTERPELA UMA PSICOLOGIA DE SANGUE, PUS E SUOR?

NOTA DOS ORGANIZADORES

Esmael Alves de Oliveira

Conrado Neves Sathler

O ano é 2016. A violência no campo envolvendo indígenas das etnias Guaraní-Kaiowá e não indígenas resulta em mais mortes. Em cena, uma emboscada covarde organizada por fazendeiros do município de Caarapó, contando com o suporte de forças policiais, e que tem como desfecho o assassinato do agente de saúde indígena Clodiode Aquileu Rodrigues de Souza, de 26 anos, e outros indígenas feridos – incluindo crianças indígenas.

Há uma intensa mobilização de lideranças indígenas, movimentos sociais, organizações não governamentais e de algumas(ns) técnicas(os), docentes e discentes da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) e da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS) no sentido de reunir esforços para o socorro às vítimas e atendimento às necessidades mais imediatas da comunidade.

Como parte das ações, somos convidados a uma reunião com algumas lideranças indígenas e outros sujeitos e coletivos comprometidos com esta rede de solidariedade. A reunião ocorre no auditório da Faculdade Intercultural Indígena (FAIND) – faculdade vinculada à UFGD, cuja missão é a formação de⁸³ professoras(es) indígenas e do campo em uma proposta pedagógica intercultural. O espaço se torna pequeno dada a quantidade de participantes. A atividade tem início com a apresentação por parte de algumas(ns) colegas professores sobre o motivo e a importância da ação. O microfone fica à disposição. Ocorre uma catarse coletiva. Falam professoras(es), técnicas(os), acadêmicas(os), ativistas, pessoas ligadas a movimentos sociais e a organizações não governamentais. Há um sentimento compartilhado de solidariedade, de revolta diante da covardia

⁸³ Ao compreendermos a linguagem como um dispositivo político, adotamos uma linguagem não binária como ato ético-político de provocação e estranhamento queer.

de fazendeiros e forças policiais e da brutalidade da ação, e também há o desejo de fazer algo concreto e que pudesse amenizar a dor das(os) indígenas.

A preocupação imediata era expressa em angariar alimentos essenciais, pois a informação era haver uma movimentação de indígenas de outros territórios em deslocamento para onde havia ocorrido a emboscada e o assassinato. Enozades e, em certo sentido, cega(os) diante da urgência de um “o que fazer?”, não nos dávamos conta do essencial: do que os(as) indígenas e as lideranças indígenas estavam precisando, além daquilo que achávamos ser uma necessidade emergencial?

Seu Getúlio, importante liderança Guarani-Kaiowá da região de Dourados, pediu a palavra. Seu pedido não era por alimentos, mas por combustível. Seguiu em seu compartilhar: “O que nós precisamos não é comida, o que nós precisamos é gasolina. Pois precisamos trazer rezadores de outras aldeias e não temos como. Os territórios são distantes e não temos condições de trazer rezadores sem o combustível. Eles nos atingem com balas, mas as balas não pode conter o xirú e o maracá, não pode conter as orações do Ñanderu (rezador) e Ñandesy (rezadora). O que sustenta nossa luta é a reza. Sem a reza o mundo já teria acabado”.

A riqueza da fala proferida por Seu Getúlio e também de outras lideranças indígenas que estavam na reunião está longe de se esgotar nesse nosso breve e precário relato que, atravessado pelo tempo, constitui-se muito mais como exercício de fabulação. O resgate afetivo dessa nossa experiência (SATHLER, OLIVEIRA, 2022) nos permite problematizar qual o lugar do sangue, pus e suor em nosso fazer psicologia. Estaria a Psicologia hegemônica – comprometida com a lógica colonial, sustentada no modelo de clínica liberal, preocupada com a produção de diagnósticos – preparada para experiências ocorridas em contextos fronteiriços e/ou que fogem aos regimes normativos e inteligibilidades hegemônicas?

Seu Getúlio emerge como uma metáfora viva daquelas existências que resistem aos ditames coloniais, inclusive quando revestidos de “boa vontade”. Lógicas coloniais pouco preocupadas com a escuta de sujeites(as/os) e coletivos com os quais convivemos, dialogamos e intervimos, lógicas muito engajadas naquilo que consideramos que “é o melhor” para u(s) outre(s) ou que presunçosamente achamos que “é a sua necessidade”. A gasolina demandada por seu Getúlio, mais do que uma pragmática, pois é o recurso que possibilitaria o deslocamento de rezadoras(es) e outras lideranças, é um apelo ao não apagamento da perspectiva cosmológica e um chamado ao reconhecimento da legitimidade de outras políticas ontológicas. Perspectiva que trata de um elemento essencial sem o qual a reza não pode ser garantida e o mundo não pode ser mantido, pois o que sustenta o mundo na cosmologia Guarani e Kaiowá é a reza.

Uma Psicologia constituída por sangue, pus e suor não é uma Psicologia vivenciada apenas por quem atua junto às comunidades indígenas ou lida com sujeitos e coletivos que vivem experiências de “quadros de guerra” (BUTLER, 2015) – pessoas em situação de rua, usuários de álcool e outras drogas e pessoas em situação de privação de liberdade, dentre outras. É uma Psicologia de experiência ontológica, incontornável. O que seria uma escuta sem sangue, pus e suor? O que seria uma intervenção em Psicologia sem sangue, pus e suor? O que seria um(e/a) profissional da Psicologia sem sangue, pus e suor? O que seria uma prática psicológica sem sangue, pus e suor?

Ao apresentar o convite-desafio às pessoas amigas que compõem esta coletânea para o envio de contribuições, nosso intuito foi compartilhar alguns desses nossos desassossegos. Ao convidá-les, reconhecendo seus compromissos ético-políticos com uma práxis psicológica engajada com o questionamento e a implosão dos dispositivos coloniais contemporâneos – a partir de seus respectivos pertencimentos institucionais e disciplinares e de suas identificações teóricas e metodológicas –, desejamos apostar em psicologias conectadas com a vida, cujo sangue, pus e suor com toda sua visceralidade e materialidade nos oportunizam práticas menos assépticas, menos medicalizadoras, menos tutelares.

Ao longo dos anos, desde nossos lugares de pesquisadores, homens cis, brancos, um gay, um heterossexual, com distintos recortes etários, de origens regionais e pertencimentos de classe diversas, ambos com formação interdisciplinar, ao percorrer os territórios onde estamos inseridos (universidade, Territórios Indígenas, SUS, espaços de controle social e escolas, dentre outros), temos nos desafiado, em um processo de contínua autodesconstrução, a uma prática não racista, não sexista, não capacitista, não psicofóbica, não lgbtfóbica e que rime com uma prática encarnada, localizada, orgânica.

Ao escolher “sangue, pus e suor” como categorias analíticas que dirigem a presente coletânea, quisemos evidenciar não apenas a influência que o pensamento da chicana Gloria Anzaldúa (2000, 2005) tem sobre nossas práticas, mas também suas possibilidades para o campo da Psicologia Crítica brasileira. Nesse exercício reflexivo e autorreflexivo que se pretende orgânico e fronteiro, renunciamos a qualquer presunção de pensamento “inaugural”, “original”. Nesse sentido, é preciso reconhecer as inestimáveis contribuições daqueles que nos abriram caminhos desde seus mais variados campos de atuação e reflexão como, por exemplo, Silvia Lane, Antonio Ciampa, Bader Sawaia, Mary Jane Spink, Maria Helena Souza Patto, Neuza Guareschi, Cecília Coimbra e Cida Bento, dentre outros. Ao fazer memória a essas mulheres e homens pioneiros, reconhecemos nossa dívida com o passado e nossos compromissos com o presente e futuro.

Em nosso itinerário, assumimos a impureza, os cruzamentos, as contaminações, as misturas das teorias e das vidas, o suor do corpo, o pus das misérias

e mazelas nossas e dos outros, o sangue que pulsa em nossos corpos, o gozo dos afetos cotidianos que nos afetam (ora aproximando, ora repelindo), como resistência ético-política.

Joguem fora a abstração e o aprendizado acadêmico, as regras, o mapa e o compasso. Sintam seu caminho sem anteparos. Para alcançar mais pessoas, deve-se evocar as realidades pessoais e sociais — não através da retórica, mas com sangue, pus e suor (ANZALDÚA, 2000, p. 235).

Uma ética do sangue, pus e suor não nos permite deixar de reconhecer o lugar de nossos corpos (DUQUE, 2020). Elos, enquanto produtos socioculturais e discursivos, são eminentemente políticos! Enquanto tais, precisam ser situados dentro das tramas de saber-poder que os constituem e os localizam nos sistemas de poder. Assim, nossos pertencimentos corporais de classe, raça/etnia, gênero, identidade de gênero, orientação sexual, idade/geração, região, deficiência e religião, dentre outros, dizem muito de acessos, interdições, reconhecimentos, invisibilidades, privilégios, subalternidades, vida, morte (...) (NASCIMENTO, 2021).

Não por acaso, corpos/intelectuais negros têm chamado nossa atenção para a importância da perspectiva interseccional em nossas análises. Uma análise que privilegie a articulação dos marcadores sociais de diferença e não sua hierarquização.

Raça, gênero, classe social, orientação sexual reconfiguram-se mutuamente formando [...] um mosaico que só pode ser entendido em sua multidimensionalidade. [...] Considero essa formulação particularmente importante não apenas pelo que ela nos ajuda a entender diferentes feminismos, mas pelo que ela permite pensar em termos dos movimentos negro e de mulheres negras no Brasil. Este seria fruto da necessidade de dar expressão a diferentes formas da experiência de ser negro (vivida através do gênero) e de ser mulher (vivida através da raça) o que torna supérfluas discussões a respeito de qual seria a prioridade do movimento de mulheres negras: luta contra o sexismo ou contra o racismo? - já que as duas dimensões não podem ser separadas. Do ponto de vista da reflexão e da ação políticas uma não existe sem a outra (BAIRROS, 1995, p. 461).

Numa sociedade como a brasileira, em que “as hierarquias de raça e gênero foram fundamentais para a estruturação do pensamento colonial” (BENTO, 2022,

p. 37), uma Psicologia de sangue, pus e suor é uma Psicologia comprometida com enfrentamento e desnaturalização de sistemas que garantem a manutenção de privilégios (sobretudo, masculino e branco!).

Portanto, além de um saber localizado e interseccional, desejamos privilegiar uma crítica aos modelos neoliberais que incidem diretamente sobre os processos contemporâneos de subjetivação. Uma Psicologia com sangue, pus e suor implica em reconhecimento dos limites da lógica mercadológica e monetarizada do “self made man”. Ao aludir à visceralidade do cotidiano, à corporeidade de nossas experiências e práticas profissionais (SATHLER, OLIVEIRA, 2023), nos aproximamos da chamada virada antissocial (HALBERSTAM, 2020). Nesse percurso, ainda a se fazer no campo da Psicologia brasileira, nos inspiramos no recente trabalho da pesquisadora transfeminista Sofia Favero (2022). Ao se perguntar como “transformar a imundície em texto?” (FAVERO, 2022, p. 17), a autora nos possibilita um “pensar de maneira implicada a própria vida” (FAVERO, 2022, p. 25).

Não se trata de um convite nem ao utilitarismo, nem ao niilismo. Se trata, sim, de produzir desconfiança quanto aos regimes universalistas e de vontade de verdade que incidem sobre nossos corpos, nossas práticas, cognições e subjetividades. Trata-se sim, “de sujar nossas retinas para enfim enxergar a tirania do social. Sujar nossos ouvidos para escutar os devires das ruas. Sujar nossas bocas para provar contribuições epistêmicas marginais” (FAVERO, 2022, p. 36).

Talvez, a partir do sangue, pus e suor, daquilo que é sujo, daquilo que é precário, daquilo que é aparentemente corriqueiro e trivial, “uma Psicologia sem pedigree, vira-lata, descompromissada com os limites normativos da vida ‘certa’ de ser vivida” (FAVERO, 2022, p. 228) nos permita engajar com a construção de outros mundos possíveis. Ali, nas trincheiras e a partir delas, possamos colaborar menos com “cestas básicas” e mais com “gasolina”.

Não podemos finalizar esta despretensiosa tessitura sem reconhecer nossa gratidão às inestimáveis contribuições das pessoas autoras; o apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) via edital PROAP/Capes/2022 e a portaria nº 155/2022 – apoios sem os quais a presente obra não seria possível -, e ao corpo docente, discente e técnico do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAnt) e Psicologia (PPGpsi) da Universidade Federal da Grande Dourados cuja interlocução e suporte têm nos oportunizado contínuas pensações e (des)pensações ao longo dos anos.

Referências Bibliográficas

- ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v.8, n.1, p. 229-236, 2000.
- ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza: rumbo a uma nova consciência. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v.13, n.3, p. 704-719, 2005.
- BAIROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. **Revista Estudos Feministas**, n. 02, p. 458-463, 1995.
- BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das letras, 2022.
- BUTLER, Judith. **Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- DUQUE, Tiago. Corpo de fala e pesquisa: autorreflexões sobre identidade e diferenças. In: NOGUEIRA, Gilmaro; MBAMDI, Nzinga; DE TRÓI, Marcelo (Orgs). **Lugar de fala: conexões, aproximações e diferenças**. Salvador: Devires, 2020. p. 71-80.
- FAVERO, Sofia. **Psicologia suja**. Salvador: Devires, 2022.
- HALBERSTAM, Jack. **A arte queer do fracasso**. Recife: Cepe, 2020.
- NASCIMENTO, Letícia Carolina Pereira do. **Transfeminismo**. São Paulo: Jandaíra, 2021.
- SATHLER, Conrado Neves; OLIVEIRA, Esmael Alves de. Um currículo da/na experiência: formação profissional em Psicologia, docência e resistências ético-políticas. **Currículo Sem Fronteiras**, Lisboa, v. 22, p. 1-22, 2022a. Disponível em: <http://www.curriculosemfronteiras.org/vol22articles/2155-sathler-oliveira.pdf> Acesso em: 24 fev. 2023.
- SATHLER, Conrado Neves; OLIVEIRA, Esmael Alves de. Apresentação. In: SATHLER, Conrado Neves; OLIVEIRA, Esmael Alves de (Orgs). **Intervenções Psicossociais: percorrendo territórios de saúde, trabalho e cidadania**. Salvador: Devires, 2023. p. 09-14.

SOBRE AS(OS) AUTORAS(ES)

Adriana Sales - Doutora em Psicologia (UNESP/Assis). Mestre em Educação (UFMT). Graduada em Letras (UFMT). Professora efetiva da Educação Básica na Secretaria de Educação de Mato Grosso. É ativista social do movimento trans brasileiro desde 1998, atuando junto a Associação Nacional de Travestis e Transexuais - ANTRA.

Aline Kelly da Silva - Doutora em Psicologia Social e Institucional (UFRGS). Graduada e mestra em Psicologia (UFAL). Professora horista do Centro Universitário Tiradentes (UNIT-AL). Integrante do Grupo de Pesquisa Processos Culturais, Políticas e Modos de Subjetivação (UFAL/CNPq) e do Coletivo bell hooks: formação e políticas do cuidado (UFRGS).

Aluísio Ferreira Lima - Psicólogo com Pós-Doutorado, Doutorado e Mestrado em Psicologia (PUCSP). Especialista em Saúde Mental (USP) e Especialista em Psicologia Clínica pelo Conselho Regional de Psicologia (CRP/11). É Professor Associado III do Departamento de Psicologia (UFC), credenciado como Professor Permanente (M/D) do Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Colabora como Professor no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo/USP. É Bolsista de Produtividade em Pesquisa (PQ 1D) do CNPq. Coordenador do Grupo de Trabalho (GT) de Psicologia Política da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia - ANPEPP (desde 2020). Foi Chefe do Departamento de Psicologia da UFC (fevereiro a agosto de 2020), Sub-chefe do Departamento de Psicologia da UFC (2018-2020), Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Psicologia (2016-2017). Presidente da Associação Brasileira de Psicologia Social - ABRAPSO (2014-2015), Presidente do Conselho Regional de Psicologia 11a. Região - CRP11 (2013-2016), Representante do Brasil na Sociedade Interamericana de Psicologia - SIP (2013-2017). Lidera o PARALAXE: Grupo Interdisciplinar de Estudos, Pesquisas e Intervenções em Psicologia Social Crítica UFC.

Anita Guazzelli Bernardes - Doutora em Psicologia pela PUC/RS. Pós-doutorado no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Docente e Pesquisadora de Pós-graduação em Psicologia da UCDB. Coordenadora do Laboratório “Psicologia da Saúde, Políticas da Cognição e da Subjetividade” (UCDB). Pesquisadora PQ/CNPq.

Carla Cristina de Souza - Doutoranda em Psicologia (PPGPSI/UCDB). Mestrado em Antropologia Social (PPGAS/UFMS). Graduação em Ciências Sociais (FACH/UFMS). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES. É integrante do grupo de pesquisa: Psicologia da Saúde, Políticas da Cognição e da Subjetividade (UCDB).

Catia Paranhos Martins - Professora da graduação e da pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Psicóloga, com mestrado e doutorado na Universidade Estadual Paulista. Atualmente, em estágio pós doutoral na Universidade Federal de Pernambuco.

Conrado Neves Sathler - Psicólogo. Mestre em Psicopatologia e Psicologia (ISPA - Lisboa) e Doutor em Linguística Aplicada (UNICAMP). Professor associado (UFGD) com atuação na Graduação e no Programa de Pós-Graduação em Psicologia, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia e na Residência Multiprofissional em Saúde (HU-UFGD). Realizou estágio de pós-doutoramento (USF - Itatiba - SP). Tem experiência na área de Psicologia e em sua interface com a Antropologia com ênfase em Saúde e Educação, atuando principalmente nos seguintes temas: Modos de produção de Subjetividade e Ensino em Saúde e Psicopatologia. É líder do Grupo de Pesquisa Território, Discurso e Identidade - TDI (UFGD/CNPq).

Éderson Andrade - Doutor em Educação (UNESP). Mestre em Educação (UFMT). Graduado em Educação Física (UFMT). Professor de Educação Física na Educação Básica da Rede Estadual de Mato Grosso. É membro do Centro Interdisciplinar de Pesquisas em Esporte e Exercício Físico - CIPEEF/UNEMAT.

Esmael Alves de Oliveira - Graduado em Filosofia (UFAM) e Psicologia (UFGD). Mestre em Antropologia Social (UFAM) e doutor em Antropologia Social (PPGAS/UFSC). Realizou estágio de Pós-Doutorado em Antropologia Social (UFRGS). Professor nos cursos de Ciências Sociais e de Psicologia e nos Programas de Pós-Graduação em Psicologia e em Antropologia (UFGD). Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (2022-2024). Atualmente desenvolve pesquisa de pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGpsi) da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) junto a linha de pesquisa Políticas Públicas, Cultura e Produções Sociais, vinculada ao Laboratório de Psicologia da Saúde, Políticas da Cognição e da Subjetividade. Pesquisador vinculado ao Impróprias - Grupo de Pesquisa em Gênero, Sexualidade e Diferenças (UFMS/CNPq), ao DiVerso: pesquis(ações) sob(re) resistências sociais (UFGD/CNPq), ao Grupo de Pesquisa TDI - Território, Discurso E Identidade (UFGD/CNPq) e ao Grupo de Pesquisa Políticas do Corpo e Diferenças (UFPe/CNPq).

Fernando Pocahy - Doutor em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professor Associado da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, vinculado à Faculdade de Educação/ Departamento de Estudos Aplicados ao Ensino. Docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social. Bolsista de Produtividade em Pesquisa 2 do CNPq, Jovem Cientista do Nosso Estado (JCNE/FAPERJ) e Procientista UERJ/FAPERJ. Coordenador do geni – estudos de gênero e sexualidade.

Herbert de Proença Lopes - Doutorando em Psicologia (UNESP/Assis). Mestre em Psicologia (UNESP/Assis). Graduado em Psicologia (UEL). Professor de Psicologia PUC/PR. Ator integrante da Cia. Teatro de Garagem. É articulador do Movimento dos Artistas de Rua de Londrina (MARL) e da Rede Brasileira de Teatro de Rua (RBTR).

Jaileila de Araújo Menezes - Professora titular na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Docente do Centro de Educação e do Programa de Pós-graduação em Psicologia da UFPE. Psicóloga pela Universidade Federal do Ceará, mestre e doutora em Psicologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Estágio pós-doutoral na Universidade Federal do Ceará. Atualmente, professora titular na Universidade Federal de Pernambuco. Coordenadora do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Poder, Cultura e Práticas Coletivas (GEPCOL).

Jennifer Simpson dos Santos - Doutora em Sociologia pela Universidade de Coimbra e professora do curso de Psicologia e do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD).

Leif Grünewald - Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Espírito Santo, mestrado e doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal Fluminense (Área de concentração: Antropologia e Filosofia). Realizou estágio de pós-doutoramento no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados e foi professor visitante no mesmo programa de Pós-Graduação, trabalhando ali com a relação entre metafísicas comparativas e pensamento ameríndio. Atuou em 2019 como pesquisador visitante na Escola de Ciências Sociais e Filosofia da University of Kwazulu-Natal (Durban/Africa do Sul) na área de Metafísica. Realizou estágio de pós-doutoramento no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná e atuou como pesquisador visitante junto a equipe do ERRAPHIS (Eixo LESPFI) no departamento de filosofia da Université Toulouse II - Jean Jaurès e ao Anthropology Media Lab do University College London. Foi guest speaker no Brazil Seminar/Columbia University, NY e na Biocracy Lab da National University of Singapore. Realizou estágio pós-doutoral no programa de pós-graduação em Psicologia Clínica da PUC-Rio e atualmente integra o quadro de especialistas do Policy Lab da Unesco e é professor efetivo do quadro permanente do DFCS/Universidade do Estado do Pará, integrante do Núcleo Docente Estruturante do Curso de Filosofia e docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, onde também atua como Vice-Coordenador do Programa. Seu trabalho efetua-se na interface entre filosofia, a antropologia social e a psicanálise e tem interesse na área de estudos sobre pensamento ameríndio, metafísicas, comparação e a relação entre temas da filosofia francesa contemporânea e aspectos do pensamento ameríndio.

Lucas Luis de Faria - Graduado em Psicologia e Mestre em Psicologia - Processos Psicossociais - pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Atualmente é doutorando em Psicologia Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). É apoiador/aprendiz dos movimentos de luta dos povos originários, em especial das(os) Kaiowá e Guarani.

Márcio Alessandro Neman do Nascimento - Professor Adjunto do Curso de Psicologia da Universidade Federal de Rondonópolis (UFR/MT), anteriormente, câmpus da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT/MT), desde 2015. Pesquisador visitante na modalidade de pós-doutorado junto ao Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá (UEM-PR), desde agosto de 2022. Doutor (2015) e Mestre (2007) em Psicologia e Sociedade: Subjetividade e Saúde Coletiva pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Estadual Paulista - Júlio de Mesquita Filho - UNESP/ Câmpus Assis-SP. Apresenta interesse em Direitos Humanos; cultura LGBTQIAP+; processos de resistência, inventivos e nômades de produção de subjetividades; corporalidades modificadas e monstruosas; práticas psicossociais em grupos e instituições; arte, cinema, ficção e distopias. Associado à Associação Brasileira de Psicologia Social - ABRAPSO (desde 2014). Integrante da diretoria da Associação Brasileira de Estudos da Trans-Homocultura - ABETH (Biênio 2019-2020).

Murilo dos Santos Moscheta - Professor Associado A do Departamento de Psicologia da Universidade Estadual de Maringá-PR. Líder do Grupo de Pesquisa DeVerso - Sexualidade, Saúde e Política, inscrito no CNPq. Possui graduação, mestrado e doutorado em Psicologia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, da Universidade de São Paulo. Realizou estágio doutoramento na Universidade de New Hampshire (EUA) e estágio pós-doutoral na Universidad Complutense de Madrid (Espanha). Atuou como professor convidado do East Side Institute de Nova York. Recebeu menção honrosa no prêmio Teses de Destaque da USP na área de Ciências Humanas em 2013, pela tese: Responsividade como recurso relacional para a qualificação da assistência à saúde da população LGBT. É membro da Associação Brasileira de Psicologia Social (ABRAPSO) Dedicar-se ao estudo do dialogismo, da sexualidade e direitos humanos, de questões relativas à diversidade sexual e dos processos de trabalho em saúde coletiva.

Rosimeri Aquino da Silva - Professora Associada do Departamento de Ensino e Currículo da Faculdade de Educação da UFRGS e do PPG em Segurança Cidadã do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas e Instituto Latino-Americano de Estudos Avançados da UFRGS.

Sandy Hellen de Lima Cavalcante Santos - Graduanda em Psicologia na UFAL. Bolsista de Iniciação Científica do CNPq e pesquisadora no Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC). Atualmente vinculada ao grupo de pesquisa Processos Culturais, Políticas e Modos de Subjetivação (UFAL/CNPq).

Simone Maria Hüning - Graduada, mestre e doutora em psicologia. Docente e pesquisadora do Instituto de Psicologia da UFAL atuando nos cursos de graduação e pós-graduação. Grupo de Pesquisa Processos Culturais, Políticas e Modos de Subjetivação (UFAL/CNPq). Bolsista Produtividade do CNPq.

Sofia Favero - Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), onde também adquiriu título de mestra (PPGPSI). Graduada em psicologia pela Associação de Ensino e Cultura Faculdade Pio Décimo (SE). Integrante da Comissão Científica (CCAT) do Ambulatório de Cuidado Integral à Saúde da Pessoa Trans (UFS). Participa da Associação e Movimento Sergipano de Transexuais e Travestis (AMOSERTRANS). Faz parte do Núcleo de Pesquisa em Sexualidade e Relações de Gênero (NUPSEX) e representa o Conselho Regional de Psicologia (RS) no Comitê Técnico de Saúde LGBT do Rio Grande do Sul. Suas pesquisas são voltadas para temas como gênero, sexualidade, ativismo, epistemologia, infância, diagnóstico e patologização.

William Siqueira Peres - Possui graduação em Psicologia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (1985), mestrado em Psicologia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2000), doutorado em Saúde Coletiva pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2005) e Pós Doutorado em Psicologia e Estudos de Gênero pela Universidade de Buenos Aires. Atualmente é professor aposentado da graduação atuando efetivamente na pós-graduação (mestrado e doutorado) em Psicologia da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, campus de Assis/SP. Tem experiência na área de Psicologia, com ênfase em Esquizoanálise e processos de Subjetivação, atuando principalmente nos seguintes temas: Direitos Sexuais Humanos, cidadania, sexualidades e gêneros em uma perspectiva política queer, estudos sobre decolonialidades e interseccionalidades. Membro fundador e participante do Grupo de Pesquisa PsiCUQueer - Psicologias, Coletivos e Cultura Queer. Membro do GT Psicologia e Estudos de Gênero da ANPEPP - Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia.

